

**ETICA & POLITICA
ETHICS & POLITICS**

XXVI, 2024, 1

www.units.it/etica



**Edizioni
Università
di Trieste**

I S S N 1 8 2 5 - 5 1 6 7

M o n o g r a p h i c a

DISCOURSE ETHICS TO THE TEST OF ICTS

- 7 Carlo Crosato *Discourse Ethics to the Test of ICTs. Guest Editor's Preface*
- 13 Žarko Paić *Videology and Digital Appearance. Can Communication Still Be Ethically Restrained?*
- 33 Paolo Capriati *Ricerca l'intesa con una macchina. Compatibilità fra umani e soggetti artificiali nella teoria del discorso di Habermas*
- 47 Fabio Mazzocchio *L'architettura dell'etica del discorso e la comunicazione nell'era del digitale*
- 61 Paolo Monti *AI enters public discourse. A Habermasian assessment of the moral status of Large Language Model*

S y m p o s i u m

Lucio Cortella, *L'ethos del riconoscimento*, Laterza, Roma-Bari 2023

- 83 Stefania Achella *Per un ethos del riconoscimento tra trascendentale e storia. Nota intorno a un recente libro di Lucio Cortella*
- 91 Giorgio Cesarale *Lavoro, Stato e filosofia. Riflessioni su "L'ethos del riconoscimento" di Lucio Cortella*
- 103 Riccardo Fanciullacci *Dalla relazione di riconoscimento all'eticità*
- 197 Stefano Petrucciani *Riconoscimento, eticità e moralità*
- 209 Carmelo Vigna *Eticità del riconoscimento. Note sul libro di L. Cortella, "L'ethos del riconoscimento"*

- 215 Lucio Cortella *Il fondamento della normatività. Fra trascendentalità e naturalismo. Risposta ai miei critici*
- V a r i a
- 253 Andrés Botero Bernal
Javier Orlando Aguirre
Juan David Almeyda
Sarmiento *Neoliberalismo y conservadurismo en alianza contra la democracia Consideraciones desde la filosofía política de Wendy Brown*
- 283 Ivan Cerovac
Kristina Lekić
Barunčić *Disabilities, Epistemic Injustice, and Deliberative Democracy. The Role of Minority Minds in Collective Deliberation*
- 303 Menno R. Kamminga *Are official apologies for past slavery morally appropriate?*
- 325 Giuseppe Manzato *Augusto Del Noce e la secolarizzazione. Lo sguardo profetico di un filosofo dimenticato*
- 343 Eleonora Piromalli *Lavorare per la democrazia. “Der arbeitende Souverän” di Axel Honneth, tra immaginazione normativa e diagnosi del tempo*
- 367 Marco Tuono *Il principio di beneficenza e la cattività nella ricerca animale*
- 381 Information on the Journal/Informazioni sulla rivista

M o n o g r a p h i c a

DISCOURSE ETHICS TO THE TEST OF ICTs

DISCOURSE ETHICS TO THE TEST OF ICTS GUEST EDITOR'S PREFACE

CARLO CROSATO

Dipartimento di Lettere, Filosofia, Comunicazione

Università degli Studi di Bergamo

car.crosato@gmail.com

ABSTRACT

Contemporary technologies renew and broaden the definition of communication far beyond the dichotomy of strategy-agreement, utility and the establishment of a common horizon of mutual understanding. Today, the relational pattern itself is made up of communication and information mediated by technologies. The living habitat of the human is not only the dimension of survival, but also a natural and cultural, social, urban landscape structured not for communicative exchange, but by the communication itself. In these profound transformations of human history, the relationship that human beings have with the world, with other subjects and with themselves is involved. The very meaning of ethics is therefore in question, since the living environment in which human beings constitute themselves and act has changed. In particular, one of the most interesting ethical proposal of the twentieth century, the discourse ethics by Karl-Otto Apel and Jürgen Habermas, must be rethought, since the communicative environment has deeply changed.

KEYWORDS

ICTs, technology, discourse ethics, Apel, Habermas

1. Tackling the issue of the intersubjective relation today no longer means, as it has since Husserl, focusing on the ontological existence of the relation, but rather questioning its ethical tenor. This is especially the case given the deep penetration of the technological apparatus into communication through the “information and communication technologies”. Contemporary technologies renew and broaden the definition of communication far beyond the dichotomy of strategy-agreement, utility and the establishment of a common horizon of mutual understanding. Today, the relational pattern itself is made up of communication and information mediated by technologies. The living habitat of the human is not only the dimension of survival, but also a natural and cultural, social, urban landscape structured not for communicative exchange, but by the communication itself.

The novelty of new technologies can be understood as such in the light of their intrinsic disruptiveness and their capacity to break with the previous paradigm of

human-environment relationship. We are witnessing a geometric progression of the speed of technological developments as such. Thus, we have to take as our point of observation the interest in our relationship with new technologies, in the way they produce a change in our mentality and customs. With regard to new information and communication technologies, i.e. all those technologies that retrieve, store, process and transmit data, Luciano Floridi recently spoke of a real revolution, the fourth. First came Copernicus, who removed us from the centre of the Universe, where we had been placed by a creator God: the exploration of space that continues to this day has given new meaning to our very lives as humans on a small and fragile planet. Then came Darwin, who showed that every living species is the result of an evolution over time from common ancestors through a process of natural selection: removed from the centre of the biological world, the only consolation remained the fact that we are important in other respects and play a central role in other contexts, such as our mental life . The third revolution was sparked by Freud's psychoanalysis, with the discovery that much of our inner life takes place in the dark, that we are not masters in our own home. A fourth revolution found a new point of attack in the further breeding ground of pride, within which humans have entrenched themselves. We could still believe that our special place in the Universe had nothing to do with astronomy, biology or the transparency of the mind, but resided in our superior capacities for thought.

The nature of human intelligence is vague, elusive, and this would have undermined the scope of this last line of defence based on the presumption of being better than animals and of being at the centre of the infosphere, with no other earthly creature occupying that place. It was Pascal himself, who had identified human thought as our dignity, undermined the foundations of this line of defence by building an arithmetic machine, the Pascalina, in the 17th century. It was an instrument capable of influencing the history of calculators and surprising the inventor of the binary number system, Leibniz. A few years later, Hobbes defines reason as the calculation (addition and subtraction) of the result of general names connected with each other, for the purpose of fixing and expressing our thoughts. to think is to reason; to reason is to do maths; and to do maths is what Pascalina already knew how to do. Here are the first germs of the fourth revolution which, through generations of Pascalines and calculators, have removed us from our centred role as the sole intelligent agent in the infosphere. Alan Turing deposed us from the privileged and exclusive position we had in the realm of logical reasoning, the ability to process information and act intelligently.

The new information and communication technologies, by bending the original meaning of *techne*, affect human ability to build its own environment, to give itself a world.

2. Not only are the natural and artificial dimensions becoming increasingly blurred. We are witnessing a quantitative and qualitative increase in the power of technology. The quantitative novelty can be seen in the extent to which the power deployed today is not even comparable to that of previous technological apparatuses. The qualitative novelty consists in the fact that this human technological power also ends up turning against the human itself, retroacting on it, and thus either amplifying its action out of all proportion or, on the contrary, destroying itself. The more the technological potential grows, through the implementation of certain processes and the belief that they can always be regulated, the less it can be truly governed, both individually and collectively.

In these profound transformations of human history, the relationship that human beings have with the world, with other subjects and with themselves is involved. The very meaning of ethics is therefore in question, since the living environment in which human beings constitute themselves and act has changed. In particular, one of the most interesting ethical proposals of the twentieth century, the discourse ethics by Karl-Otto Apel and Jürgen Habermas, must be rethought, since the communicative environment has deeply changed. The transformation of the conditions for the existence and realisation of communication invites to ask whether the universal conditions that Apel and Habermas chose as principles of discourse are sustainable and able to be defended. We need to return to *Diskurethik* to reflect on whether it still has critical potential in a social environment and political context so heavily penetrated by information and communication technologies. We have to rethink these issues in a historical horizon, moreover, in which technological devices are active participants in communication as transmitters or receivers of messages. We live in a reality in which ethics get into touch with the power of technology and must also contemplate the existence of realities capable of learning and of mimicking the human in its transcendental dimensions.

This raises a series of major questions for contemporary thought. How does communicative action change in contact with information and communication technologies? Are there normative principles intrinsic to the new communicative dimension? Which ones? How does the search for a dimension of co-responsibility, justice, and solidarity change in a communication that is so mediated and mostly aimed at strategy? How is the communication community transformed and how do we regulate “communication” with non-human entities? What does the entry of new technologies into the relational horizon represent for ethics, law, and politics?

The community of communicants, which Apel defined as unlimited, has unexpectedly actually expanded beyond any conceivable boundary, involving non-intentional agents: this calls for a reflection on the moral principles structuring discursive action, whose groundedness and universality are called into question in

the face of the profound penetration of a heterogeneous logic, that of the technologies we use.

Apel and Habermas both favoured the search for agreement over strategic elements. Yet the mediatisation of public communication, and its circulation on virtual networks promising a broadening of the debate, means that the latter now play a central role in public discourse. The circulation of communication on virtual networks, the opening up of social platforms, and the accumulation of huge amounts of information in reservoirs called “big data” engage right in the regulation of inter- and trans-national dimensions that no longer refer to political communities clearly defined by the liberal-democratic State as those to which the *Diskursethik* referred. New organs, formal and informal, are intertwined in the governance of processes that go beyond the domain of national parliaments. Political and juridical philosophy is called to work on the ways deliberative itineraries change.

3. In the first contribution, Žarko Paić notes that communication takes place primarily as a technical process of dialogue and discourse between networked machines-body computers and mobile smartphones. Thus, cultural-social processes are considered from the point of view of managing, regulating and monitoring the environment in which such a process takes place. This implies the transition from content analysis to form analysis in media theory, which corresponds to the transition from text analysis to the analysis of the language of communication or cultural techniques of communication. Cultural techniques become technologies with their aesthetic matrix of communication in a complex environment. We have to study the relationship between the technosphere and the biosphere. In fact, the true subject of communication in the digital age is not society in its complex relations of mediation of needs, interests and desires, but the technosphere itself as the entropy of all social relations in general. In the place of society comes communication, in the place of the paradigm of the text, we have the visual network, and in the place of the material form of the work in reality and the material sign of the event whose symbolic value constructs reality as entropy comes emergent autopoietic system.

The network enables communication to have the semblance of the immediacy of touching the Other through the game of proximity and distancing of those who sacrifice the freedom of individuality in exchange for solitude. When there is no longer either privacy or publicness in the classic model of the liberal idea of freedom, digital nomads strive to create a semblance of intimacy between virtual walls. The perfect apocalyptic utopia of digital communication represents a machine that produces the event of artificial life from the very essence of the technosphere. Can this dizzying speed in the videology of digital appearance not only be controlled but also ethically curb the uncanny condition of communication

transgression where all notions of social stability have become obsolete and, in their place, has come to the entropy of the non-human?

In his contribution, Paolo Capriati poses the problem of the ethical subject of communication in the technological environment in which we are immersed. And to pose this issue, he questions the nature of the subject in Habermasian discourse ethics: can machines play the role of the subject of communication assigned by Habermas' ethics? To fulfill this function, interlocutors must be able to understand each other and must have legitimate interests. Are machines really capable of understanding? And do they have interests? After a series of arguments, Capriati hypothesizes that machines can enter the communicative exchange. But communication would not be linguistic in the strict sense, and this seems to put Habermas' discourse ethics offside. However, Capriati notes how the problems that human-machine communication confronts us are not at all dissimilar to those intercepted by the German philosopher's reflection.

Fabio Mazzocchio compares the philosophical proposal of Karl-Otto Apel and that of Jürgen Habermas, finding divergent details regarding the notion of truth within a consensualist paradigm, the relationship between universal and contextual aspects, and the question of justification from an epistemic perspective. Once the two philosophical itineraries have been specified, the author undertakes to put them to the test in a context marked by the dematerialisation of relations and communication between human and non-human entities.

Although starting from a similar perspective on the transformation of Kantianism through the theory of communicative action, Apel and Habermas structure different models in terms of reference to the historical and transcendental dimensions. The limitlessness of the community remains problematically linked to an underlying optimism of a Kantian nature. The renewal in Habermas, in recent decades, of the theme of recognition and its dialectical substratum, makes it possible to read the distorting elements of communicative processes more adequately than in Apelian formalisation, and shifts the focus to the material and social conditions that determine the systemic level. A communicative conception of the human condition leads to the acknowledgement of the different possibilities of access to the linguistic game. The grammar of recognition is, from Mazzocchio's perspective, the very heart of discourse ethics and, at the same time, of communicative anthropology. Recognising ourselves as bearers of an openness to otherness allows us to rediscover the priority of the "we" over the "I" and the interpersonal constitution of subjectivity.

Explaining the possible link between the dynamics of communication and recognisable authenticity, the author proposes a hermeneutics of today's human condition as marked by flexible aggregative forms, characterised by extemporaneity. The fragile communities born with social media have become light aggregative forms that bring together lonely individuals in search of relationships that satisfy the

need to be recognised, but in an occasional way and mostly free from a commitment to stable bonds. The social horizon seems to be heading towards a deconstruction of the places that unite us. Virtual communication seems to be affected by chatter, dispersion and, behind an apparent existential empathy, extraneousness. This, at the same time, supports and confirms how today, in everyday human relations, a boundless sense of freedom unravels, which envisages ties accepted only, to a large extent, if they are functional to one's own benefit, hence the manifestation of elements of fragility on the community level, which thus exposes itself to the risk of communicative inauthenticity.

Finally, Paolo Monti deals with the increasingly effectiveness of AI writing systems. They produce original texts based on simple inputs about topic and style, through a training process that constantly engages with fragments of public discourse as found in internet webpages, books, and articles. Their outcomes are often indistinguishable from those of human writers.

In addition to many problematic uses of AI technology, such as deep fakes, the presence of AI-generated discourse in the public sphere is increasingly widespread and raises serious normative issues. Public communication can be produced by non-human authors and penetrate democratic deliberative itineraries.

These issues are addressed by Habermas on two occasions. First, he points out that the moral status of artificially-made subjects is problematic because of their structurally unequal position in public discourse. When the nature of some participants has been artificially pre-determined by the intentions of others, non-peer relationships within the community of communicants become inevitable. These structurally non-horizontal relations are exclusionary in the case of genetically modified humans but also pose a problem with the inclusion of AIs without a personal status in the public sphere. Secondly, Habermas argues that the social formation of the person through the practice of exchanging reasons with peers seems irreducible to the naturalistic understanding of the mind as a computer. Unlike the case of human speakers, AI participation in human discursive practices does not lead – so far – to the formation of intentional and responsible agents.

In light of these insights, Monti suggests an ethical assessment of the moral status of AI writing systems that acknowledges them as a special kind of co-participants in human discursive practices. AIs writers are not moral or epistemic peers with humans but can partake in the same public conversation as co-authors. Their contribution is not merely instrumental. However, it is through the agency of human members of the linguistic community that their contribution acquires full intentionality and can be construed as a form of communicative agency.

VIDEOLOGY AND DIGITAL APPEARANCE CAN COMMUNICATION STILL BE ETHICALLY RESTRAINED?

ŽARKO PAIĆ

University of Zagreb

zarko.paic@zg.t-com.hr

ABSTRACT

The problem with open communication today does not stem from the condition of post-totalitarian censorship of information, but from the fact that every technological advance with so-called social networks always means a breakthrough of ethical-political boundaries in understanding the Other.

If information constitutes the essence of cybernetics, then its acceleration, dissemination, and storage aim beyond the limits of communicative irrationality, to twist Habermas' famous formulation about public consensus as the basis of liberal democracy. Instead of a metaphysical grand narrative about the rule of the principle of identity and a sufficient reason for explaining phenomena in the world, we encounter a cybernetic turn.

The videological turn indicates the breaking of ethical boundaries. Instead of restricting freedoms, it is much more significant to go beyond the borders of the global society of control as the first and last station on the way to a new technological singularity.

KEYWORDS

Videological turn, digital appearance, communication, technological singularity, cybernetic turn, ethics.

INTRODUCTION

Communication assumes the exchange of "aesthetic" (sensory) and "cognitive" (mental) energy in the process of becoming an ever-new identity of a fluid nature. That is why all technical devices of the digital age are aesthetically designed objects adapted to the "style" of the fluid nature of human mobility, the changeability of its position in space, and the experience of the telepresence of interplanetary nomads. All this happens in the triad of terms of communication, interaction and system. It should be clear that these concepts of cybernetics and systems theory simultaneously connect "nature" and "cultures" or "societies". Since communication takes place primarily as a technical process of dialogue and discourse between networked machines-body computers and mobile smartphones, cultural-social processes are considered from the point of view of managing, regulating and monitoring the environment in which such a process takes place.

The transition from content analysis to form analysis in media theory corresponds to the transition from text analysis to the analysis of the language of communication or, simply put, cultural techniques of communication. This turn from text to visuality corresponds, of course, to what has been called a paradigm shift in philosophy and the social humanities since the 1960s, when semiotics, semiology, and philosophies of language replace traditional metaphysical disciplines. Cultural techniques become technologies with their aesthetic matrix of communication in a complex environment. We can call them the means/purpose of communication. In this respect, the history of cultural techniques corresponds to the history of media as a linear series of inventions and practical applications of "tools" and "machines" of communication. But the problem is that media history presupposes an understanding of the relationship between the technosphere and the biosphere. Cognitive processes are self-referential. If in this theory it seems that Berkeley's solipsism *esse est percipi* has an obvious ontological advantage, then it might be truly a modernized way of criticizing the transcendental metaphysics of consciousness. The true subject of communication in the digital age is therefore not society in its complex relations of mediation of needs, interests and desires, but the technosphere itself as the entropy of all social relations in general. In the place of society comes communication, in the place of the paradigm of the text, we have the visual network, and in the place of the material form of the work in reality and the material sign of the event whose symbolic value constructs reality as entropy comes emergent autopoietic system.

Who communicates - humans or machines? The network enables communication to have the semblance of the immediacy of touching the Other through the game of proximity and distancing of those who sacrifice the freedom of individuality in exchange for solitude. When there is no longer either privacy or publicness in the classic model of the liberal idea of freedom, digital nomads strive to create a semblance of intimacy between virtual walls. In the posthuman condition of immateriality, the entropy of global capitalism itself produces its Others (planetary enemies) and constructs the event of disintegration in a constantly new staging of non-place. The perfect apocalyptic utopia of digital communication represents a machine that produces the event of artificial life from the very essence of the technosphere. (Paić 2021, 2022a, Paić 2022b)

How to approach this turn in the very essence of the paradigm shift of art as a true communication between worlds in which the concepts of nonlinearity, emergence, interactivity, self-organization, creativity and virtuality are constantly found in the game of transformations, where there is no longer a difference between "natural" and "human", between technoscience and art, as Flusser still announced, and where, in the end, reigns the chaotic order of relations between subjects/actors of events that can no longer be predicted by the classical methods of modern science? Can this dizzying speed in the *videology of digital appearance* not only be

controlled but also ethically curb the uncanny condition of communication transgression where all notions of social stability have become obsolete, and in their place have come to the entropy of the non-human.¹ From the very beginning of the critique of metaphysics in the first half of the 20th century, Wittgenstein and Heidegger presented two different paths in the philosophical understanding of the relationship between thought, speech and things. For Wittgenstein, language denotes a universal instrument. *Language games* are constructed with it. (Wittgenstein 1998) Reality is a state of "things" that consists of facts and statements about the state of "things". So, a language cannot be a materialized "thing" but might be a tool. Reality is constructed and understood with it. For Heidegger, language means the "telling" of the openness of events (*Ereignis*). (Heidegger 1989) Being and time are acquired in the event. Language as the telling goes beyond the horizon of the scientific and technical construction of the world only if it is addressed to the original telling of the fourfoldness of mortals and immortals, Earth and Heaven. In the modern age, language is transformed into a technical system so that "the world as an image of the world" could function in a mathematical-logical project. For Heidegger, language becomes synonymous with a thought in contrast to the epochal accident of the technical period in which everything becomes information, energy and mass. The essence of technology lies in *Ge-stell*. (Heidegger 2000) Language as telling for Heidegger can never be reduced to pragmatics. But speaking of a "thing" suggests that such a structure was already prepared in the modern period of history.

Is there "reality" in virtual space-time without language as a "thing"? If models and symbolic codes generated "reality", then the world in which technoculture affects all areas of life has long since lost its supra-mundaneness and intra-mundaneness. The world is exactly what Fernando Pessoa predicted in his futuristic song – a machine.

¹ With the *videological turn*, I refer to the entire paradigm shift from language and text to image and visuality. Just as in the 1990s, within the framework of visual studies and image science (*Bildwissenschaft*), the centre of gravity in understanding the essence of art and culture was shifted due to the interactivity of new digital media from iconology to the epistemology of visualization, so also in the field of society and politics, we can witness about extremely a complex turn in the notion of political communication. Mass visual media such as Facebook, Instagram and Twitter replace the uniformity of the television image, which does not have the possibility of creating an event in terms of the construction of a polemical situation as offered by interactive media. Therefore, it is completely wrong to reduce the *videological turn* to technological determinism, according to which social values and ideological-political conflict in the political space as the performance of power, passion and influence are imprinted in the consciousness of the masses as a nation, only because for the first time the object of politics has the possibility to become a subject under the condition of virtual participation in the political process. However, no fundamental political turn in the sense of the creation of immediate democracy as desired, quite naively, by the various currents of cyber-anarchism and cyber-cosmopolitics of the new left, took place. Instead, it is better to talk about the apparent duality of digital democracy, i.e. about one and the same model of multilateral communication between subjects/actors in which all cultural wars between ideologically opposed parties, left and right, centrists and various coalitions, are merely being moved into the virtual underground. (Paić 2008)

The desire for "another world" becomes serious with the help of the imaginary-symbolic construction of the world as a universal machine. Life did not lose its irreducibility in that cybernetic model. Quite the contrary, life has become an artificial accident of bio-digital reality as the only true reality. The fundamental problem of the language of new media, as we will see below by analyzing Lev Manovich's statements, becomes the "realization" of language as a "necessary possibility" for the functioning of technoculture. (Manovich 2001) Namely, for there to be any possibility of communication in the mediated immediacy of telematic presence, the new media language must necessarily be "realized". It must take over the symbols from the cybernetic system of world management and communication. Such language becomes the result of techno-cultural reality as a wired reality. We are not objects of such a universal language/thing. We are cyborgized beings of proximity and distance in the universal immersion of our desires in the endless sea of eternal actuality.

1. IMAGE SCIENCE, MEDIOLGY, AND NEW PHILOSOPHY OF MEDIA

New media as new information and communication technologies, new technoculture and new aesthetics/ideology of the digital age opened up the problem of a different scientific insight into their complexity. Just as due to the change in the subject of research, the natural sciences are still only conditionally separated from the cultural sciences, so also with the emergence of new technology, social relations, structures and ways of articulating cultural orders of meaning has changed a lot. Therefore, an insufficiently firm and convincing answer to where the theory of new media belongs does not affect only the research of new media reality and practice in arts, design, fashion, and everyday life. The problem is how to positively establish the theory of new media in the newly created environment of the so-called cultural sciences (*Kulturwissenschaften*). There are still discussions about that. One of the orientations in building a general theory of image science (*Bildwissenschaft*) considers that mediology should be a new philosophy of media within the cultural sciences (Mersch, 2006, Paić 2021a, Paić 2022a). But it might be emphasized that the term "philosophy" is understood here in the historical sequence after Wittgenstein's philosophical grammar and Heidegger's destruction of traditional ontology. In other words, the use of the term philosophy is determined by a methodological bracket against the historical suspension of metaphysics in the social and natural sciences. To that extent, one cannot directly oppose such an attitude. Let's just say that doubting any initiation of philosophy in the expansion of its "subjects" of research is nothing more than agreeing to the position of "eternal philosophy" which only historically changes its characters in which Being, beings and essence of man appear. In addition to media theory, as stated there are also

media sociology, media economics, media archaeology, media aesthetics, media pedagogy and media philosophy. Such division is noticeable at several levels of the interdisciplinary project of image science (Sachs-Hombach, 2006).

Another orientation considers media science as something that goes beyond the current ontological and epistemological foundations of philosophy (Mersch, 2006). Instead of the terms of speculative-dialectical philosophy of Hegel, with Heidegger, and especially with the post-structuralist turn to the problem of language, structures, decentralized subject, rhizome, etc. (Lacan, Foucault, Derrida, Deleuze/Guattari), a new direction of dissolution of philosophy in media science was paved. The concepts that such science uses undoubtedly arose from a philosophical reckoning with tradition. Derrida's deconstruction of metaphysics is an exemplary case of this. Another impetus for the constitution of media science came from various mathematical, cybernetic and information theories of communication (Shanon/Weaver, Moles, Flusser). According to this point of view, philosophy can deal with the media only as part of a complete interdisciplinary science. However, as an independent discipline, media philosophy seems to be a failure, as is the inflation of various "new" philosophies (drama, fashion, art, etc.) that is still present today. And for this second orientation, although it opens the problem of the relationship between philosophy and media science more appropriate to the matter itself, the same can be said for the first. Its difficulty is evident in the fact that it starts from the self-evident "fact" that the cultural sciences (*Kulturwissenschaften*) have replaced the spiritual or humanistic. The result of the transition of spirit into culture denotes the end of philosophy as metaphysics of spirit and nature. Cultural sciences, which would perhaps be a better translation of the German term *Kulturwissenschaften*, no longer consider culture as a sector of the spirit in modern society. As part of the "cultural turn", culture is understood as a symbolic order of the world in which society no longer has the meaning of the supersystem and culture the subsystem. This is about the complexity and irreducibility of culture. It is technologically reproduced as a letter, text and image. Therefore, visual culture cannot be just one of the "cultures", rather it denotes a fundamental marker for the new media status of a culture that visually constructs social reality (Paić 2019).

It seems that should be no longer possible to seriously talk about aesthetics without an insight into the results of the process of refining art itself from abstraction to enformel, from the radical iconoclasm of the Russian avant-garde to virtual or digital art "now" and "here". It is useful to refer to Margit Lovejoy's statements. She says that the basic category of digital art becomes interactive communication (Lovejoy, 2004: 220-230). In addition, aesthetics, which instead of traditional concepts reaches for the language of new media, can therefore be nothing else than a whole new building of interdisciplinary cultural sciences – beyond aesthetics and culture. Such aesthetics can, therefore, only be *trans-aesthetics*. Being between and being beyond determine, in the language of new media, the ontological place of all

aesthetic categories in the new digital environment. Just as in virtual reality, it becomes impossible to separate the real from the imaginary and the symbolic, so in the ecstasy of visual communications, all previous space-time divisions of past, present and future have fallen away. When information is compressed and condensed, interactive communication itself implodes. The consequences of this acceleration of the network are that the participants of the communication process can no longer withstand the burst of the amount of information. A machine or a tool is smarter and faster than a man, as Norbert Bolz rightly stated. For communication to still be possible as a coherent connection between the participants of "online works", a great critical ability to select information is needed. Machines of imagination and mind need communicators who can imitate machine "anthropotechnics" of data memory.

The trans-aesthetics of the new media no longer have the "space of the future" in front of it at all, as the time of the coming change of the constructed reality of the world. The new media stopped time in the ecstatic moment of a one-time event with the repeatability of what was. The replay effect of the digital age only shows that what constitutes the essence of "our time" is stability in the changing condition of information and communications. In a video performance entitled *Stories from the Nerv Bible*, Laurie Anderson invites her viewers to face the future by trying to determine whether there is hope for human progress or whether we have fallen hopelessly into a state of violence and social lawlessness on a global scale. The contemporary artist evokes the allegory of the angel of history – *Angelus Novus* – from Benjamin's essay on progress in the interpretation of Klee's painting of the same name. The storm of progress no longer leaves the possibility of distinguishing between the previous, the present and the upcoming. Communication processes in the social framework of relationships between people have different means of mediation. If they are neutrally called "media", then emerges already a question of a new relationship of mediation between people based on the visual processing of information. For Sachs-Hombach, the medium denotes primarily the physical aspects of the sign. This is not about any technological, economic or institutional part of media activity in social systems. The distinction between media according to those connected to the human body and those independent of it complements the formal analysis of communication in general.

Fixed forms of communication that are independent of the body are pictures and films. They are transmitted through written language and abstract symbols between users. Gestures and facial expressions are forms of communication temporarily attached to the body as gestural and non-verbal visual communication. The body is understood explicitly as a medium. (Sachs-Hombach, 2006: 96 and 97). The transition from the mimetic-representational conception of the image to the conception of the image as a communication medium is not of the same ontological rank as the transition from the magical-cult understanding to Plato's,

which truly begins the philosophical question of what an image is in general and why it must be in the function of cognition through logos. Before Plato's doctrine of the mimesis of images, it was the identity of the divine and what was depicted in a cult image, statue, or temple. The reversal occurs when the real character and his image are no longer exposed in the picture as identity and unity, when, therefore, mediation occurs in the sense of representing a character with a picture. Sachs-Hombach's concept, as we have seen, is a consistently realized attempt to establish the image science (*Bildwissenschaft*) in the symbolic merging of perceptual, cognitive and communicative aspects of pictoriality. The problem with such an interdisciplinary science, which would need a new (philosophical) meta-theory of the image for its foundation, is that it remains unclear how and in what way the two things should be understood:

- (1) generating a new reality that the image assumes and at the same time "creates" with its presence in virtual space-time;
- (2) the transformation of the image as information into a communication medium of visuality.

In both cases, we are faced with the question of the ontological status and function of the image in what is real and what becomes visually constructed. Contemporary debates on these issues do not subside. On the contrary, it seems that there exists an awareness of methodical doubt about the scientific character of such a post-science image that should be part of the new general cultural science (*Kulturwissenschaft*). One of the convincing critical answers to that question has been provided by Lambert Wiesing, a contemporary German philosopher, and theorist of image and visuality. He, namely, against any semiotic-communicative model of the image as a closed circle of meaning in which images refer to images as signs in the communicative chain of events, tries to save the phenomenological approach to the image. If a picture shows something, this does not mean, according to him, that there exists a relationship of noticing in the sense of an intersubjective relationship in which there is still a reference to something real in the relationship between the picture, the observer and the excess of the imaginary.

The question that must be asked is about the character of a completely new artificial presence in the field of media-constructed reality. The artificial presence of the image means that the observer places himself in a situation of understanding the iconic difference between a living or real presence and a non-living or artificial presence. (Wiesing, 2005: 35-36). At the same time, it seems important to warn about the pre-discursive perception of the image and the discursive one as a remnant of the iconological tradition of interpreting the meaning of the image in the history of art. In the non-living space-time of immersion of images in virtual reality, the observer finds himself in a situation that necessarily has the double character mentioned above. At the same time, he is free from the excess of previously acquired knowledge about the meaning of images, which he sees as intertextual and

metatextual creations of media images. But on the other hand, his vision is mediated by the awareness of the changed reality in which the present reality is presented to the observer. Thus, in its material aspect, the painting is shown as an intentional object. But the experience of viewing such an artificially generated image, for example on a computer interface, already significantly changes the meaning of the phenomenological concept of intentionality. That all images are something intentionally determined by perception cannot be problematic. What do artificially generated images refer to? This might be the main problem of the contemporary discussion about the image in the digital environment. The phenomenological concept of intentionality from Husserl to his numerous successors had something of vagueness. Consciousness in all its modes of presence in the world is always intentional consciousness.

2. THE MEDIALITY OF THE BODY

From Foucault's position on the disappearance of the concept of man in the archaeology of modernity to Derrida's critique of the logocentrism of history, there is a path of formal constructive reduction of man to something immanent to him – the mediality of the body within the world as a text. The media denotes the artificial nature of the technoscientific approach to the world and man. From this constructivism, the thought about the eccentricity of the medium and the decentering of the subject inevitably arises. This is of decisive importance for the entire media studies, communication and media philosophy. The eccentricity of the media means that all media are necessarily intermedial and trans-medial, refer to other media and transcend their indeterminacy. The new media of the 1990s do not have their basis in the mere mediation of information because they translate "old" contents into new "formats". It should be already clear that the formal constructivism of global reality is nothing more than a network of rhizomatic action. The decentered subject of the media cannot be human in its intersubjective extension of the senses. It is the very form of media that now becomes the mediality of the event. Far from some mysterious force that inexplicably starts the media process in its development, the concept of mediality can be simply defined as the occurrence of a reproductive event. In it, creation and reproduction on the side of the "subject" of procedural and transmission and mediation on the side of the "object" in the process of events are always mediated. The mediality of the media denotes worldliness without the world of the contemporary digital age. The temporality of the event corresponds to the pragmatic content of the media. Everything becomes informative because the information in its implosion (compression and condensation) becomes the internal logic of reality itself. The interactive nature of the media in the social meaning of the inclusion of the democratic public in the game of discourse and dialogue, as Flusser and, following

in his footsteps, Kittler, explain the process of transferring the public sphere into the private and the termination of "public" and "private" in the corporate structure of the world's communication activities, from noise in communication and saturation with the homogeneity of messages, their uselessness and bareness of meaning, leads to the entropy of the social order itself, which is stabilized only by constantly staging apocalyptic events. (Kittler 2013) In other words, the apocalypse represents the internal structure of the media age of entropy and not any catastrophic consciousness of this time. But the apocalypse is not the reality of the destruction and revelation of the new world, but a media event staged based on paranoia and conspiracy theories.

To that extent, Flusser's definition of the media, in contrast to McLuhan's, seems more thought-provoking for the upcoming era of media trans-mediality in general. Namely, Flusser understands the media epistemologically from the techno-scientific framework of the modern world. Instead of the subject – a man in the humanistic sense of the word – which is still at the foundation of McLuhan's anthropology of the media, for Flusser an intersubjective network of communication is at work. The project replaces the subject, and the network arranges and synthesizes and analyzes events from two worlds, the "natural" or technical and the "social-humanistic" or communication world. Therefore, the film cannot be just one of the other media in a linear sequence of development: from image to letter to visual text. It is the universal and paradigmatic medium of the world as techno-code. Life in the age of the media denotes necessarily a depicted or visualized life in which the entire realization of metaphysics is completed: the emergence and development of the techno-biosphere of the new corporeality of the complex body of living memory and artificial intelligence. When there should be no longer the stability of space and the chrono-utopian structure of time in the sequences of the series, then the mediality of the film itself becomes the event of the creation of a new space and a new time. The conceptual notion of space and time corresponds to the conceptual age of film as ideas in images. Deleuze claimed that film directors think in motion-pictures. It is therefore not at all unusual that precisely with the flourishing of new media in digital format, the philosophical understanding and interpretation of the film will become almost more significant than the artistic interpretation of the film. The paradox is self-explanatory because the loss of the aura of the event of the topology of art and the loss of the original temporality of the event necessarily leads to a *medial turn*. (Paić 2021b, 265-280)

One of the almost expected answers and binding approaches to reality in the modern world of construction and deconstruction of the event itself shows that the media lies behind such a thing. In advance, therefore, it would be assumed that the media have replaced the transcendental constitution of the object of experience. Instead of God or Thing as a condition for the possibility that an event has any internal or external "meaning" at all, there is now a term already problematic in that

it refers to mediation between the two. The mediation of consciousness in its journey from the point of view of "natural" consciousness to the absolute spirit in the form of art, religion and philosophy was for Hegel the "matter" of the phenomenology of spirit. It is the path of mediating consciousness as a spirit to the identity of subject and substance in the absolute science of spirit itself. That is why Hegel's philosophy can be called "absolute mediology". All that intends to form of the medium of spirit in its journey through time of absolute presence as the eternal present. For contemporary media theory in its much-celebrated interdisciplinarity to have credibility, the world must be constructed from that concept of the real that corresponds to the very idea of the world in the age of its worldlessness. Undoubtedly, the "real" lacks the fullness of Being in the excess of attributed reality. The difference between the world and its reality and the medial deconstruction of the immediacy of the relationship between man and the "world" opens up the problem of self-determination of communication beyond any instrumental logic of action.

Communication cannot be the result of a closed circle of information flow in the sense of a vulgar relationship of sender-receiver of a message, but a social relationship between the signal and the decoding of the message in interaction. Therefore, the question of communication in the modern world of network societies is a first-class question about social power and the identity of subjects/actors in general. But can there be communication at all without a world that has become a network of social events? The relationship between the form of media and the form of communication cannot be declared only as a social relationship. It is necessary to determine the relationships between the concepts beforehand. For this a priori form of media, society appears as a condition for the possibility of communication. For example, in sociological theories of globalization, instead of the power of social classes, the basic power structure is now moved to the area of power of communication between social subjects/actors. But such a neo-Weberian approach, as credibly advocated by Manuel Castells in his analysis of the global age of the power of networks and communication, denotes ultimately a kind of techno-determinism. Instead of society, we are now talking about communication networks, and instead of the social interaction of elites in the distribution of real power, communication becomes the power of cognitive capitalism in its highest phase of accumulation of knowledge-awareness-feelings. Hence, the media are not socially determined by some a priori force (a signifier in the semiotic sense of the word). They are set by the formal-material conditions of interactive communication. Therefore, communication becomes possible in the digital age of the "world" only when the "world" is spatially and temporally displaced from the centre. The decentering of the "world" corresponds to the process of media deconstruction of the subject. If the "world" can be called what shapes language in its articulations of thought and bodily experience, then it seems obvious that the media concerning

man and the world have the power to create a new subjectivity. So, it now has the character of active inter-communicativeness.

Just as language in the era of technical destruction of the meaning of the world necessarily acquires the character of a pragmatic means of communication, so the media language of events becomes, as Sloterdijk defines media, a combination of "encyclopedia and circus". (Sloterdijk 1983) The essence of language in the era of media neutralization of events can no longer be explained by anything other than referring to the logic of the spectacle itself. But since the spectacle in all its forms is capital as a social relationship mediated by images in its highest phase of visual communication, it is obvious that the language of contemporary media no longer imitates anything (the referential nature of language) nor represents (signs of society and culture), but precisely redesigns the world as a media spectacle of events without "meaning" in its fatal inter-mediality. Spectacle refers to media forms just as the language of spectacle refers to the material conditions of "real" events. For the spectacle of media self-production of events to function perfectly, language must become a tool of visual communication or, in other words, the empty speech of advertising messages. This is what Baudrillard calls the totalitarian message of the metalanguage of contemporary media.

The formal loss of the metaphysical concept of the world also means the material gain of pragmatic and empirically available communication. On the question of the loss of the world as a historical set of Being, beings and humans, one of the main theoreticians of (new) media, Vilém Flusser, in the essay "The Codified World", says directly:

Premodern man lived in a world of images, which meant the "world." We live in a world of images, which theories regarding the "world" hope to symbolize. This is a revolutionary new situation. In order to grasp this, the present reflection will attempt an excursus on the concept of codes. A code is a system of symbols. Its purpose is to make communication between people possible. Because symbols are phenomena that replace ("stand for") other symbols, communication is a substitute: it replaces the experience of "that which it intends." People must make themselves understandable through codes because they have lost direct contact with the meaning of symbols. Man is an "alienated" animal, who must create symbols and order them in codes if he wants to bridge the gap between himself and the "world." He must attempt to "mediate." He must attempt to give the "world" meaning. (Flusser, 2004, 36-37)

If, on the other hand, no one stands behind the media, then the media themselves stand behind their unrepresentability by anything other than the mediality of the media itself. And precisely this mediality, in Flusser's terms, is the codified world of theories about the world. The difference between theories about the world and thinking about the world in its worldliness alone decides the character of the worldlessness of the contemporary world as a network of medially constructed events. It has become obvious for a long time that in modern culture, technical-technological assumptions of observation and perception can no longer

be lightly rejected. What we see cannot be just some immediately present event. It is always about an apparatus that opens the event to our cognitive and perceptual possibilities that are not naturally given. Rather, the naturalness of the view is made possible by the cultural techniques of viewing itself. The body is structured thanks to changes in the way of its medial performance. When the camera changes the perceived object, we can talk about the technological-aesthetic change of the body as an object. The eye cannot be innocent like any other sense. But for an event to be reproduced in its "truth", much more than a reproduction apparatus is needed. Each medium, in its historical-epochal determination by the bodily structure of action, designates at the same time a cognitive apparatus and bodily situating in the space-time of social relations and the cultural order of meaning. If therefore, the doubt about the "reality" of the event stems from the doubt about the interpretation of the event, which is always the product of diverse experiences of perception and to that extent subject to the ideological formation of discourse, then it seems self-evident that the concept of media in its pragmatic extension to all areas of society, culture, politics, art, sport, to everything that remains of the metaphysical concept of the world, goes beyond what is anthropologically destined for it: namely, to be a mediator of information exchange. McLuhan's assumption that the medium is the message can no longer be a sufficient guarantee of media "neutrality". There is something completely different and much more in the dubious "nature" of the media since the very beginning of the modern era.

It should be therefore not surprising that one of the prominent theoreticians of contemporary art and media, such as Boris Groys, expresses doubts about the effectiveness of the very concept of media and the entire theory that "serves" the monstrously grown communication drive. (Groys 2000) Doubt even goes so far that the only media theory, according to Groys, can be called a conspiracy theory. The reason is that there is no longer any sufficient reason for us to operate with the term "real", and since the media in the digital form of their information and communication activities do not maintain "real", but rather produce and stage it, then it is the need for "real" became simultaneously obsessive and pathological. We have some kind of obsession with the pathological because the "real" no longer has a foundation in the "reality" produced by the technological creation of objects. When it finally became certain that the "real" no longer exists "from above", there emerges a panicked search for the "excess of the real" in the immanent event itself.

3. COMMUNICATION AS A PRAGMATIC TURN

In the semiotic theory of communication, the pragmatics of meaning becomes more important than the syntax and semantics of the message. The performativity of use, therefore, decides the meaning of something as "useful" and "effective". The body is medially determined by the pragmatics of language as the speech of action

and reaction in the space and time of the media. What is the fundamental problem with mediality without a medium or with corporeality without a body? The discussions that take place about it are mostly focused on the question of the language of media. Thus, for example, the contemporary German media philosophy (Krämer, Mersch, Sandbothe, Hartmann and others) starts from the fact that the medial turn, among many other turns from the traditional metaphysics of language and body, is an attempt to overcome the still existing binary oppositions of openness-closedness of language as a body of media or, on the other hand, text-image to liberate the textuality and pictoriality of the world itself in its essential telling of the "traces" of language and the "apparatus" of the body. The issue of language in the referential frame of the media cannot be limited only to the issue of communication in the era of a telematic society. (Flusser 2004, Mersch 2006) The computer language of information as well as the cybernetic aesthetics of communication are made possible by the "third" which cannot be reduced to the formal structure of the technosphere and the material structure of the biosphere. The discomfort stems from the fact that all technologies today are those which synthesize information and communication, and their language pragmatics becomes an almost perfect game of codes that change programmatically as new software is perfected. The technology is aesthetically constructed. Therefore, the new media synthesize within themselves four metaphysical causes in the complex situation of the techno-biosphere:

- (1) format of knowledge of reality as a project in the form of visualization (3 D);
- (2) the materiality of the body as an object of perception in the social environment of information (network societies);
- (3) the effectiveness of pragmatic action based on the performativity of speech in changed situations and contexts of the interactive culture of Others (interface culture);
- (4) expediency in the productive consumption of the "new" as an immovable driver of the entire reality of the cotemporary world in which cognition and sensibility are combined in the memory machine of capitalism.

The first Aristotelian understood cause has a hidden primacy in this scheme. The formal cause, namely, represents the transcendental condition for the possibility of the entire system functioning, and the fourth as the final cause of reality combines production and consumption, since consumption and its subjects/actors can never stop in the form of stable order, but exists permanently in the process of renewal and crisis of production potential. The second and third, material and efficient cause, show how modern society and culture are established in a pragmatic-performative way - with the logic of new media. It is not difficult to conclude that society in the age of medial neutralization is always, as shown by Baudrillard,

Foucault and Deleuze, Flusser, Latour and Kittler and many other posthumanists, a society of the control governed by a bio-technological code. The self-organizing logic of culture cannot be functional. It can develop into a complex system of networks only because the path of direct mediation of the living body as an image that emanates energy, feelings and experiences has been technologically realized. Taken as a whole, society denotes a pragmatic set of information. It works by feedback culture self-organizing the order of social relations based on communication between different subjects/actors of social power. There should be no doubt that society in its pragmatic way of acting is determined by the result of the disintegration of the primary sphere of mediation of freedom and therefore the control over its worlds of life (culture as an interface) becomes a question of contemporary economics and politics. Surveillance takes place by the fact that the networks of direct mediation (new media) are economically and politically more and more subservient to the coupling of capitalist transnational corporations and authoritarian forms of "democratic control" of the cyberspace of information exchange.

The interactivity of new media creates the illusion that the world is unique and that technology is neutral. If there is anything common to all media theories, it is the viewpoint that the media as a technology of information transmission cannot be neutral. This applies equally to media "techno-determinists" and "cultural voluntarists". What is different in the approach to media stems from the relationship between ideas and reality. Because if use is the one that decides to change things by setting new rules of the game in a society and culture, then it is self-evident that the question of use has become a fundamental question of the provision of media in general. Instead of asking "what" is an event and what is its meaning, it seems now important to know "how" something happens and what is the meaning of the events in the event itself. The procedure of events denotes an open process of the mediatization of the body. It is not free in the language that the medium uses to talk about the body, but it is in the decision about the path of language that the medium uses in its embodiment. The pragmatics of meaning, therefore, should be reduced to use. So, the performativity of new media speech denotes their conceptual body of resistance in performance. That is why media should not be understood in any other way than as a set of four causes in the contemporary turn of the world itself.

So, what denotes the term – illusion? Precisely because the digital world is always the one that, through the implosion of information, creates the appearance of reality as an abundance and breach of information from which communication can become either a mass rebellion against the society and culture of hegemonic distributed power or, on the other hand, mass indifference towards all actions to change society and culture at all. The first case represents the activist faith in the power of new media as subversive resistance, and the second case should be named as the escapism and nihilism of retreating to one's own Voltaire's garden in

conjunction with the choice of lifestyle as a narcissistic celebration of the empowerment of a self-conscious individual. The information society in its telematic form denotes only the technical realization of the end of the linear code. Being "connected" to the network does not mean being socialized or culturalized. To be "connected" to the network means to have opportunities for freedom of information, even under the condition of a threat to that fundamentally liberal idea of freedom for all. Instead of the democratization of the media and the great digital utopia of dialogue at a distance, "now" and "here" we are facing a crisis of dialogue. The democratization of the media has played its part. The subversive demand for free software hides the potential of the socio-cultural struggle in the virtual space for the redistribution (socialization) of surplus value. Communication has come from ecstasy to the stage of final castration of the Father/Law, in Lacanian terms. Information from the network is used by everyone, and communication becomes inter-passive conduct of dialogue as a directed democratic monologue (Pfaller, 2002).

Does a man have the power to control technology? Can he use it for "his own" purposes? By our definition of the media as a means/purpose of the construction of the horizon of the world's meaning, the ambiguous nature of the media determines the disputes between the representatives of two theoretical-cognitive and critical positions on the relationship between man and technology until today. The ambiguous nature of the media presupposes a technical-technological division of the media and a social-cultural one. The former is about the ontological, and the latter is connected to the anthropological definition of the media. The first "ontological" and techno-deterministic attitude places the media on the level of conditions for the possibility of socio-cultural communication. Second, the "anthropological" and "humanistic" attitude is critically opposed to the power of technique-technology. Man as a subject rises to the rank of a historical being of change. According to this theory, a man cannot be passive, but an active being of creative freedom. From the new Era to contemporary theories of media and new media, such a dual structure of thought has been maintained.

Technological or media determinism tries to explain all social and cultural phenomena from a causal-teleological model (*cause-effect*). Changes in society and culture are made possible by a significant change in the way technology is used by man throughout history. The concept of technological determinism was introduced into anthropology and sociology by the American economist and sociologist Thorstein Veblen at the end of the 19th century. and at the beginning of the 20th century. The historical materialism of Karl Marx and Friedrich Engels as a critique of Hegel's philosophy of history is mostly understood as non-reversible materialistic (technological) determinism. Marx's concept of production forces (capital, science, technology) and production relations (classes, social context of capitalism, interpersonal relations) in the framework of his dual scheme of the development of

history underlines the possibility of continuing the determinism of culture as a medium in the contemporary era of global capitalism. But to what extent is it still possible to understand communication in social relations and cultural orders of meaning as "intersubjective relations"? Although the exit from the scheme of subject-object relations is resolved in this way, the difficulties are that it remains in the conceptual horizon of the speculative philosophy of the subject. Flusser, like the entire theory of new media in the German-speaking environment, is certainly a big step "forward". One cannot even imagine a radical theory of new media with the concepts of "digitalization", "virtualization", "dematerialization", "decentering", high tech civilization without simultaneously radically abandoning the talk about "man", "society" and "culture" within the framework of traditional technical and humanist ideas about historical development. If "man" is considered anthropologically, but now with the leading thought of "new anthropotechnics" (Sloterdijk, 2009) that are at his disposal by insight into the changed technical sphere that is becoming biotechnologically organized – nanotechnologies, genetic changes, biotechnology, cloning – then the theory of new media, from this cognitive-theoretical perspective tries to release the burden of dogmatic technological reductionism and false humanism of communication. The transition to the posthuman environment of new communication technologies, therefore, requires an attempt to define a new "man". It is no longer an anthropological question of what is man among other living beings, but how can "man" still maintain his "humanity" if he cannot be more considered as a unity of techno-spiritual connection with the divine, the world and "nature".

It is not uncommon to say that the digital age has made it possible to get out of the metaphysical labyrinth of history. In it, a man was always determined autonomously. As a creator of technology, as a social being of change and as part of the symbolic order of connecting material structures and spiritual processes, a man defined himself as a privileged being of mediation between God, the world and nature. Man, therefore, was metaphysically determined medially. In the anthropological horizon, the media were an extension of the human body (McLuhan, 1994). In the semiotic horizon, a "man" was understood as a technical-social-cultural order of information-communication that refers to other signs. Therefore, a 'man' becomes an extension of media (Flusser, 2004) with other informational means. In both versions, anthropological and semiotic, the essence of man is ultimately reduced to the possibility of imaginary-symbolic production in a changed historical context. Communication becomes more than a message as information. Only with the possibility of communication does "man" become a co-participant in a system in which God, the world and nature can become a divine, world-historical and natural meeting point of a new relationship with history, or else they can completely disappear in the absolute visualization of the world as pure information without communication.

4. VISUALIZING CONCEPTS

Let's repeat: the media is not a means of communication, but a means/purpose of communication in such a way that it creates a condition for the possibility of communication at all. That is information. Why, then, when talking about new media and the consequences they have on the development and changes of social structures and the cultural order of meaning, is it not simply that there are only information technologies? Why should a completely different term often be used – communication technology? Is there arbitrariness in this, or is it a matter of a certain cognitive-theoretical position in the discussion of new media deciding how and in what way the term information will be used, as well as communication? It would be logical to conclude the following. Techno-determinists use the term information technology. For them, communication means something secondary, derived, non-autonomous, an effect and not a cause. Anthropologically oriented communication theorists will avoid the term information technology in favour of communication technology. But they will admit that the society in which science, technology and technology rule is an information society. The conflict between these two cognitive-theoretical positions is noticeable in all discussions about the nature of contemporary global capitalism. Thus, for example, the techno-determinism of the information age in the analysis of globalization is represented by the sociologist Manuel Castells in a neo-Weberian way (Castells, 2011). The second stream would be represented by an attempt at a critical theory of risk society from the point of view of a cosmopolitan alternative to the techno-determinism of globalization in the works of the German sociologist Ulrich Beck (Beck, 2008).

I argue that it seems necessary to take a step beyond this cognitive-theoretical, but also consequently ideological conflict. The contemporary situation, which in our digital age determines the understanding of technology, media, society and culture, requires a radical overcoming of the already-mentioned metaphysical duality. Instead of the model of cause-effect, subject-object, and structure-function, it seems possible from the context of the theory of complexity to show the irreducibility of information and communication so that their separation, as well as the unquestionable relative supremacy of the first term, remains preserved in a productive relationship. New media becomes a new information and communication technology. Just as a man in the age of new media denotes a network of relationships between technology, society and culture, the same goes for the operation of new information and communication technologies primarily in the telematic society of immediate availability, information exchange and interactive communication. Such technologies are fluid and fractal, universal and particular, decentralized and creative. However, they are not an extension of the human body, nor a continuation of a man in a thinking machine. These technologies are above all the unity of "living images" and "images of life". Without visualizing concepts, new media could not have a cognitive function. Conceptual art rests on a pure idea in a

sign, text, or image. In the language of new media, information and communication technologies are not purely thoughts. They are "living images of life". The bio-digital circuit determines in a visual or pictorial turn (iconic turn) what is even an act of thought in the digital age. Speech, language, text and image of life are reconciled to identity. Now visualization has become more than a pure illustration of thought. It means the productive effect of mental images in the new reality of the world as a project of an intelligent machine.

CONCLUSION

New information and communication technologies form a bio-digital complex of science, technique, technology and life as artificial intelligence. But it no longer refers to "man" and signs, but to cognitive maps of the posthuman adventure in virtual space as a new real-time. Only from this point seems to be possible to understand why the techno-culture of our time denotes a post-culture that no longer has God, the world and nature as its object. The structures, processes, and codes of a "new" world whose horizon of meaning is determined by the pragmatic use of information in the concrete world of life replace God, the world and nature. Getting out of the dead end of the form and content of communication cannot be effective if it is not seen at the same time that the formal content of the communication is always threefold determined:

- (1) how communication occurs in the process of historical development from logos, text to image;
- (2) an order or system of signs by which communication from an order or system of information is translated into a new language that can be communicated and understood by the community of information users;
- (3) instructions for action based on dialogue and discourse in the community, which is enframed on the principles of mutual interaction of different subjects/actors, regardless of their different, conflicting interests depending on the position they occupy in the social order of roles, status, and lifestyles, as well as the cultural representation of power through ideological practices that are available to them in the visual culture of the digital age.

The formal content of communication removes the distinction between form and content of the communication. The medium of communication cannot be neutral. The messages are neither syntactically, semantically, nor pragmatically independent. Messages are always medially determined. Using the possibilities information technology, the user who is both the receiver and the sender of messages (interface-feedback), in Lacanian terms, unconsciously knows that the language he communicates with becomes a condition for his ability to act as a participant in interactive communication. Therefore, it was necessary to recall that

Flusser methodically overcame the duality of "man", "society"- "culture" and "machine" in his communication theory. Why, in the end, I believe that the communicative polycentric orientation, which was created by the logic of social networks in the age of cybernetic creation, storage and transmission of information, is impossible to ethically restrain to the extent of some kind of liberal-democratic repressive tolerance of the participants in the dialogue-discourse? The problem with open communication today does not stem from the condition of post-totalitarian censorship of information, but from the fact that every technological advance with so-called social networks always means a breakthrough of ethical-political boundaries in understanding the Other.

If information constitutes the essence of cybernetics, then its acceleration, dissemination and storage aim beyond the limits of communicative irrationality, to twist Habermas' famous formulation about public consensus as the basis of liberal democracy. Instead of a metaphysical grand narrative about the rule of the principle of identity and a sufficient reason for explaining phenomena in the world, we encounter a cybernetic turn. Now, namely, contingencies produce events that are not a necessity of things but belong to the set of events on the other side of determinism and indeterminism. This is also the case with new media that produce communication and are not just a means of visual transmission at a distance. The *videological turn* indicates the breaking of ethical boundaries. Instead of restricting freedoms, it is much more significant to go beyond the borders of the global society of control as the first and last station on the way to a new technological singularity.

REFERENCES

- Beck, Ulrich. 2008. *Weltrisikogesellschaft. Auf der Suche nach der verlorenen Sicherheit*. Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- Castells, Manuel. 2011. *Communication Power*. Oxford: Oxford University Press.
- Flusser, Vilém. 2004. *Writings*. Minneapolis: University of Minnesota Press. Ed. Andreas Strohl.
- Groys, Boris. 2000. *Unter Verdacht: Eine Phänomenologie der Medien*. Munich: Hanser.
- Heidegger, Martin. 1989. *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)*. Frankfurt/M.: V. Klostermann.
- Heidegger, Martin. 2000. *Vorträge und Aufsätze (1936-1953)*. Frankfurt/M.: V. Klostermann. Ed. von Friedrich-Wilhelm v. Herrmann.
- Kittler, Friedrich A. 2013. *Die Wahrheit der technischen Welt. Essays zur Genealogie der Gegenwart*. Frankfurt/M.: Suhrkamp. Ed. Hans Ulrich Gumbrecht.
- Lovejoy, Margot. 2004. *Digital Currents: Art in the Electronic Age*. London-New York: Routledge.
- Manovich, Lev. 2001. *The Language of New Media*. Cambridge Massachusetts-London: The MIT Press.

McLuhan, Marshall. 1994. *Understanding Media: The Extensions of Man*. Cambridge Massachusetts-London: The MIT Press.

Mersch, Dieter. 2006. *Medientheorien zur Einführung*. Hamburg: Junius Verlag.

Paić, Žarko. 2008. *Visual Communication - An Introduction*. Zagreb: Centre for Visual Studies.

Paić, Žarko. 2019. *White Holes and the Visualization of the Body*. London-New York: Palgrave Macmillan.

Paić, Žarko. 2021a. *Aesthetics and the Iconoclasm of Contemporary Art - Pictures Without a World*. Cham: Springer International Publishing.

Paić, Žarko. 2021b. "Aura, Technology, and the Work of Art in Walter Benjamin", in Krešimir, Purgar (eds.) *The Palgrave Handbook of Image Studies*. Cham: Springer. pp. 265-280.

Paić, Žarko. 2022a. *Art and the Technosphere: The Platforms of Strings*. Newcastle upon Tyne: Cambridge Scholars Publishing.

Paić, Žarko. 2022b. *The Technosphere as a New Aesthetic*. Newcastle upon Tyne: Cambridge Scholars Publishing.

Pfaller, Robert. 2002. *Die Illusionen der anderen. Über die Lustprinzip in der Kultur*. Frankfurt/M.: Suhrkamp.

Sachs-Hombach, Klaus. 2006. *Das Bild als kommunikatives Medium. Elemente einer allgemeinen Bildwissenschaft*. Cologne: Herbert vom Valem.

Sloterdijk, Peter. 1983. *Kritik der zynischen Vernunft*, vol. I-II. Frankfurt/M.: Suhrkamp.

Sloterdijk, Peter. 2009. *Du musst dein Leben ändern. Über Anthropotechnik*. Frankfurt/M.: Suhrkamp.

Wiesing, Lambert. 2005. *Artifizielle Präsenz. Studien zur Philosophie des Bildes*. Frankfurt/M.: Suhrkamp.

Wittgenstein, Ludwig. 1998. *Philosophical Investigations*. Oxford: Wiley-Blackwell.

RICERCARE L'INTESA CON UNA MACCHINA COMPATIBILITÀ FRA UMANI E SOGGETTI ARTIFICIALI NELLA TEORIA DEL DISCORSO DI HABERMAS

PAOLO CAPRIATI

Università degli Studi di Palermo

Dipartimento di Giurisprudenza

paolo.capriati@unipa.it

ABSTRACT

Is the emergence of artificial subjectivities endowed with a certain autonomy compatible with Habermas' theory of discourse? To answer this question, it is necessary, preliminarily, to address the question of the Habermasian subject. In doing so, one observes how machines stand as potential interlocutors. As interlocutors, like the other protagonists in Habermasian discourse, they must aim at understanding and must have a legitimate interest. This opens the field to two orders of problems: (a) are machines capable of understanding? (b) can machines have an interest? Arguments borrowed from the Chinese Room debate show how, in principle, there are no obstacles to the entry of machines into discourse. If machines can participate in discourse, then in what language do they talk to humans? To communicate, humans and machines must resort to translation techniques, known as natural language processing. Translation already places itself outside language, deferring to a shared idea of reality in which to root universal meanings. By placing communication outside language, the entry of machines into discourse seems to checkmate Habermasian theory. However, two further arguments - "the Others mind reply" and the private language argument - make the case that communication between humans and machines poses no different problems than communication between humans alone.

KEYWORDS

Habermas, discourse theory, artificial entities, Chinese room, natural language processing.

1. INTRODUZIONE

Questo scritto intende analizzare i profili di compatibilità fra l'emergere di soggettività artificiali e la teoria del discorso di Habermas.

Tale questione verrà analizzata da due prospettive diverse.

La prima prospettiva sarà volta a valutare la tenuta *esterna* del pensiero habermasiano: la teoria del discorso può essere adottata per descrivere *anche* la comunicazione fra umani e macchine?

Prima di rispondere a questa domanda, occorre chiedersi se la comunicazione intersoggettiva (o senza soggetto) di Habermas – desoggettivizzando il processo discorsivo dell'intesa – ci risparmi dall'onere di indagare la compatibilità fra teoria del discorso e lo scambio comunicativo umano-macchina. Come si vedrà, Habermas non può fare a meno di interlocutori per dare sostanza al suo discorso. La domanda di partenza, quindi, si rivela rilevante.

Verrà, in secondo luogo, delineato il profilo delle macchine cui ci stiamo riferendo. Non si tratta di qualsiasi tipo di macchina, ma di quelle dotate di una certa autonomia. Qui riteniamo “autonoma” una macchina il cui comportamento non è perfettamente prevedibile o spiegabile a posteriori da un osservatore umano.

Una volta superate le questioni preliminari, approfondiremo alcuni profili problematici. Se per Habermas partecipano al discorso «i possibili interessati» e se il discorso è volto al raggiungimento dell'intesa reciproca, allora possiamo sollevare due tipi di obiezione.

La prima obiezione è volta a fare chiarezza sul concetto di “intesa”. Una macchina è in grado di intendere? La seconda obiezione, invece, riguarda la questione dell'interesse. Si può dire che una macchina possieda degli interessi? Entrambe queste criticità verranno affrontate mutuando argomenti dal dibattito sulla stanza cinese.

Affrontate queste due obiezioni, entreremo nel merito della questione, chiedendoci in quale lingua comunichino umani e macchine. Escludendo che condividono un comune linguaggio, l'impianto habermasiano – che fonda la legittimità del diritto su processi linguistici – rischia di entrare in crisi qualora ammettessimo l'ingresso nel discorso di soggetti artificiali.

La seconda prospettiva di osservazione è quella interna. Attraverso tale prospettiva si intendono considerare eventuali incompatibilità comunicative fra umani e macchine. Ricorrendo ad argomenti come quello della “Other Minds” e del linguaggio privato, vedremo come non ci siano in linea di principio ragioni sufficientemente forti per sostenere che umani e macchine comunichino in un linguaggio così diverso da quello in cui gli umani comunicano gli uni con gli altri.

2. UNA QUESTIONE PRELIMINARE. IL PROBLEMA DEL SOGGETTO

La teoria del discorso è compatibile con le novità apportate dall'avvento delle tecniche di *machine learning*? Occorre definire i due termini della questione e poi riscrivere la domanda affinché sia meno vaga. Che cos'è la teoria del discorso? E quali sono queste novità che potrebbero mettere in discussione la teoria del discorso?

Per teoria del discorso, in riferimento a decisioni giuridicamente vincolanti, intendiamo il principio che «riconde la legittimità del diritto a quei processi e

presupposti comunicativi capaci di fondare – dopo la loro istituzionalizzazione giuridica – la supposizione che i processi della produzione e applicazione giuridica conducano a risultati razionali» (Habermas 2013: 493).

Le nuove tecnologie che qui interessano riguardano forme definite, in maniera generica, di intelligenza artificiale. Le forme che rilevano sono quelle dotate di un'autonomia tale per cui si può porre una questione di soggettività.

La domanda si rivela così più chiara: la teoria del discorso è compatibile con l'emergere di soggettività artificiali dotate di un certo grado di autonomia? Per quale ragione non dovrebbe esserlo?

La prima questione da affrontare è quella relativa alla soggettività, in generale.

Si potrebbe in prima battuta sostenere che la teoria del discorso, affrontando la questione del soggetto in modo originale, riesce a superare eventuali problemi di compatibilità e competenza con entità artificiali. A fondamento della teoria del discorso, per Habermas, ci sarebbe la ragione comunicativa.

Essa «si distingue dalla ragion pratica anzitutto perché non è più riferita a singoli attori, o a macro-soggetti di natura statale e sociale. Ciò che rende possibile la ragione comunicativa è il *medium* linguistico, attraverso cui s'intrecciano interazioni e si strutturano forme di vita» (Habermas 2013: 33).

Prendendo le distanze tanto da Rousseau – con il riferimento al macro-soggetto dotato di potere legislativo – quanto da visioni che intendono la formazione legislativa come aggregazione di volontà individuali, Habermas sembrerebbe proporre non la via del soggetto, ma una via che passa fra i soggetti, intersoggettiva. Come è stato suggerito dallo stesso Habermas, potrebbe parlarsi di una «comunicazione senza soggetto»¹.

La teoria del discorso prende finalmente congedo da quelle figure di pensiero – ancora legate alla filosofia della coscienza – per cui bisognava o ascrivere la prassi d'autodeterminazione dei cittadini a un soggetto sociale collettivo oppure ricondurre l'anonimo “dominio delle leggi” alla concorrenza dei soggetti individuali. Nel primo caso, si vedeva la cittadinanza come un attore collettivo che rispecchiava e agiva in nome della totalità. Nel secondo caso, i singoli attori funzionavano da rotelline, o variabili dipendenti, dei processi del potere – processi funzionanti alla cieca, in quanto al di là degli individuali atti di scelta potevano esserci solo decisioni aggregate, non liberamente consapevoli (Habermas 2013: 362).

Pur superando la dicotomia macro-soggetto/pluralità di individui, Habermas riesce davvero a fare a meno di un soggetto politico di riferimento?

¹ Il concetto di “comunicazione senza soggetto” (Habermas 2013; Habermas 2017) rivela affinità con quello di “*anonymous public conversation*”, che troviamo in Benhabib (1996). Altrove (Dryzek 2006), tale concetto è stato valutato insufficiente per analizzare le “*divided societies*”. Sarebbe, infatti, troppo amorfo considerando che l'identità dei soggetti che prendono parte al discorso è una questione cruciale.

La teoria del discorso punta sull'intersoggettività di grado superiore caratterizzante i processi d'intesa che si compiono nelle procedure democratiche oppure nella rete comunicativa delle sfere pubbliche. All'interno e all'esterno del complesso parlamentare, queste comunicazioni senza soggetto formano arene in cui può prender piede una formazione più o meno razionale dell'opinione e della volontà circa questioni politiche, vale a dire, circa materie socialmente rilevanti e bisognose di disciplina. Il flusso di comunicazione che si instaura tra a) pubblico formarsi dell'opinione, b) risultati elettorali istituzionalizzati, e c) decisioni legislative, serve a garantire che l'influenza dei mass media e il potere comunicativo si trasformino - attraverso la funzione legislativa - in un potere amministrativamente esercitabile (Habermas 2013: 362).

In altri punti, il riferimento alla comunicazione senza soggetto si fa ancora più sfuggente.

Subjectless and anonymous, an intersubjectively dissolved popular sovereignty withdraws into democratic procedures and the demanding communication presuppositions of their implementation. It is sublimated into the elusive interactions between culturally mobilized public spheres and a will-formation institutionalized according to the rule of law. Set communicatively aflow, sovereignty makes itself felt in the power of public discourses (Habermas 1997: 58-59).

In proposito, si è osservato come tali riferimenti finiscano per essere connotati da un certo lirismo e siano supportati da argomenti poco fondati (Goodin 2008: 261).

Da quanto visto finora, espressioni come "senza soggetto" e "anonima" hanno più che altro una carica evocativa. Non è l'assenza di soggetto ciò che Habermas inaugura, ma, al massimo, la difficoltà di catturarlo.

Infatti, seppur rarefatto, un soggetto politico di riferimento nella ricostruzione di Habermas è comunque presente. In questo senso, nonostante il superamento della soggettività dicotomica appena descritta, ad Habermas sono necessari degli interlocutori che portino avanti il discorso. Tali interlocutori si caratterizzano per la loro eterogeneità. Non si tratta, infatti, né genericamente di cittadini, né di soggetti collettivi dotati di legittimità a decidere. Il soggetto che si intuisce tra le righe della teoria del discorso resta indefinito. Sviluppandosi nel medesimo medium linguistico, a questo soggetto è richiesto di comunicare nella stessa lingua degli altri partecipanti al discorso. Comunicare nella stessa lingua è necessario per raggiungere l'intesa.

Sull'intesa reciproca, infatti, si fonda la legittimità di una teoria che rompe il legame volontà/potere. Il potere, in una democrazia, secondo Habermas è legittimato dall'intesa che i partecipanti al discorso possono raggiungere e non dall'aggregazione delle loro volontà.

3. A QUALI MACCHINE CI RIFERIAMO?

Per portare avanti il suo discorso, Habermas non può fare a meno di interlocutori. La loro interlocuzione è volta all'intesa reciproca, pertanto ciò che è loro richiesto è l'utilizzo della stessa lingua. Sembra chiaro che Habermas non voglia riferirsi solo agli individui né solo a macro-soggetti o a centri di potere. Per questa ragione, occorre domandarsi se tra gli interlocutori al discorso di Habermas si possano far rientrare soggetti artificiali.

Bisogna anzitutto domandarsi se una macchina può comunicare. Questa domanda non appare, però, completa. Si tratta di una semplice comunicazione? Ciò che Habermas richiede ai suoi interlocutori è una comunicazione volta all'intesa reciproca. Al di là del comunicare, le macchine sono capaci di intesa e di farsi intendere?

La domanda si rivela tutt'altro che semplice. Si tratta, in altre parole, dell'annosa questione sulla coscienza delle macchine. Dal momento che chiedersi se una macchina sia in grado di intendere o di essere intesa non è una domanda che può essere in questa sede approcciata, verranno prese vie traverse.

Proviamo a immaginare che una macchina partecipi al discorso. Che tipo di partecipazione dovrebbe avere per essere considerata un soggetto e non solo uno strumento? Nell'impossibilità di definire quando un soggetto è in grado di intendere, dobbiamo sostituire i termini della questione.

Per poter essere considerata un soggetto, la macchina in questione deve essere dotata di una certa autonomia. "Autonomia" in questo contesto vuol dire che essa agisce senza essere subordinata alla volontà di altri. Non essere soggetti alla volontà altrui significa rispondere alla propria volontà. Siamo nuovamente caduti in un'annosa questione, che è quella relativa alle capacità di volere di una macchina. Anche a questa domanda non possiamo dare una risposta: occorre percorrere un'altra strada.

Rimanendo sulla via dell'autonomia, un ente può dirsi autonomo quando agisce in base a regole proprie. In ipotesi, dunque, una macchina che agisce in base a regole proprie può considerarsi in una certa misura autonoma e tale autonomia la eleva al rango di soggetto e non di semplice strumento. Ma quando di una macchina si può dire agisca in base a regole proprie?

Il fenomeno del *machine learning* sembra essere particolarmente rilevante a questo proposito. Si può definire il *machine learning* come l'insieme di tecniche e di metodi che utilizzano dati per trovare nuovi *pattern* e per generare nuova conoscenza e modelli utili per l'effettiva produzione sui dati (Van Otterlo 2013). In particolare, ci si riferisce a quegli algoritmi le cui azioni sono difficili da predire per gli esseri umani o la cui logica decisionale è difficile da spiegare a posteriori (Mittelstast et al. 2016).

Seguendo quest'ultima osservazione, le "regole proprie", in base alle quali una macchina agisce, sono tali perché producono comportamenti che sono

incomprensibili e imprevedibili per gli umani. L'autonomia di una macchina, in altre parole, è legata alla sua capacità di essere una "scatola nera": oggetto insondabile e inconoscibile per un osservatore umano. Al contrario, se consideriamo una macchina il cui comportamento è perfettamente prevedibile o spiegabile a posteriori, ci stiamo riferendo a uno strumento. In relazione a una macchina del genere, non ha senso chiedersi se essa sia o meno capace di intendere e di essere intesa: se essa è a priori perfettamente conoscibile non vi sarà alcuna tensione verso l'intesa, giacché questa si dà per presupposta. Pertanto, non possiamo sostenere che una macchina siffatta partecipi al discorso.

Paradossalmente, dunque, le macchine candidate ad interloquire sono proprio quelle il cui funzionamento resta per noi sconosciuto. A differenza delle macchine-strumento, per queste macchine "*black-box*" si pone un problema di ricerca dell'intesa.

Se non è possibile rispondere direttamente alla domanda "le macchine sono capaci di intendere o di essere intese?", si può almeno definire per quale classe di macchine ha senso porre questa domanda. In ragione di ciò, abbiamo escluso tutte quelle macchine la cui autonomia ridotta non permette di classificarle come soggetti.

Da ciò discende che il criterio per definire la soggettività è quello dell'autonomia. In altre parole, un soggetto è tale se è autonomo. Il criterio dell'autonomia è quindi requisito necessario per permettere l'accesso al discorso.

Da quanto visto finora, evitando di definire il concetto di intesa, la teoria del discorso di Habermas non sembra precludere a una macchina l'accesso alla partecipazione.

4. OBIEZIONI E CONTRO-OBIEZIONI PER L'ACCESSO DELLE MACCHINE AL DISCORSO

Si è osservato come Habermas non possa fare a meno di soggetti: egli ha bisogno di interlocutori che prendano parte al discorso. Tali interlocutori sono diversi da quelli che vengono solitamente identificati come i protagonisti del discorso politico. Non si tratta né di individui né di macro-soggetti costituitisi come comunità o come istituzione, ma di soggetti la cui azione è votata all'intesa reciproca. L'azione politica, ridotta a comunicazione, si sostanzia in uno scambio tra attori eterogenei che condividono la stessa lingua. Considerate queste premesse, non sembra esserci alcuna barriera per l'ingresso delle macchine al discorso.

A questa conclusione si possono avanzare due ordini di obiezioni.

La prima è già emersa e riguarda la capacità di intendere di una macchina. Alla tesi che non limita il processo discorsivo dell'intesa ad attori esclusivamente umani, si può obiettare che una macchina non è capace di intendere. Un'obiezione del genere ci rimanda al dibattito sulla stanza cinese di Searle (1999).

Searle immagina di essere in una stanza assieme ad un computer per rispondere a delle domande in cinese che gli vengono passate attraverso una fessura sotto la porta. Searle non parla il cinese, ma consultando le indicazioni del computer, invia risposte corrette in cinese fuori dalla porta, e questo induce chi è fuori a supporre erroneamente che ci sia qualcuno che parli cinese nella stanza.

L'esperimento della stanza cinese intende dimostrare che una macchina è in grado di dare una parvenza di comprensione della lingua, ma questo non significa che possa realmente comprendere. In altre parole, Searle sostiene che i computer semplicemente usano regole sintattiche per manipolare stringhe di simboli, ma non hanno comprensione del significato o della semantica.

L'esperimento della stanza cinese non è stato risparmiato da critiche. Quella che ai nostri fini risulta più rilevante è nota come "the Brain Simulator reply", sostenuta fra gli altri da Paul e Patricia Churchland (1990). Secondo questa critica, bisogna immaginare un cervello artificiale che simula il funzionamento di quello umano: anziché operazioni su stringhe di simboli, questo cervello artificiale imita le sequenze di attivazione nervosa che si verificano nel cervello di un soggetto che parla cinese quando lo comprende. Dal momento che un computer del genere avrebbe lo stesso funzionamento del cervello di un essere umano che parla cinese, processando le informazioni alla stessa maniera, si può sostenere che questo computer sia in grado di comprendere il cinese².

Una tale critica mira a riconsiderare le possibilità di comprensione - e quindi di intesa - di una macchina: mettere in discussione l'assunto che le macchine non sono in grado di pensare mostra come non abbiamo argomenti sufficienti per sostenere che le macchine non sono in grado di intendere.

Si tratta di un capovolgimento dell'onere della prova: ciò che occorre dimostrare non è la capacità delle macchine di pensare, ma la loro incapacità. In altre parole, il dibattito sulla stanza cinese mostra come non ci siano argomenti sufficientemente solidi per escludere a priori la capacità di pensare di una macchina. In assenza di tali argomenti, la prima obiezione sulle possibilità di una macchina di partecipare al discorso non può essere accettata.

La seconda obiezione ha a che fare con il concetto di interesse. Come precisa Habermas «le norme e le regole che possono pretendere legittimità sono soltanto quelle che tutti i possibili interessati potrebbero approvare in quanto partecipanti a discorsi razionali» (Habermas 2013: 546). Occorre interrogarsi, dunque, sulla capacità di una macchina di avere degli interessi. Se si dimostrasse, infatti, che le macchine non possono avere interessi, allora non sarebbero legittimate a partecipare al discorso di

² Oltre ai Churchland, si sono occupati di questa tesi Chalmers (1996), Cole & Foelber (1984), Pylyshyn (1980).

Habermas. L'obiezione può essere formulata nei seguenti termini: un'entità incapace di comprendere non può avere coscienza di se stessa, quindi dei suoi interessi.

Questo tipo di obiezione, in realtà, si rivela ancora più debole della precedente. Il concetto di interesse, infatti, può essere sostituito con quello di obiettivo. Se è difficile accettare completamente che una macchina possieda una coscienza, non si può escludere che essa sia in grado di perseguire degli obiettivi, che corrispondono ai suoi interessi. Avendo disgiunto il concetto di interesse da quello di coscienza, le resistenze nell'accettare l'incapacità di una macchina di pensare non si dimostrano argomenti rilevanti in questa seconda obiezione.

Riusciamo a escludere completamente che una macchina possa perseguire un determinato interesse? O che sia interessata a che le cose vadano in una certa maniera anziché in un'altra? Non trovando argomenti che persuadano sull'inesistenza di interessi da parte di una macchina, una tale obiezione non può essere tenuta in considerazione.

A questo punto, la strada verso l'accesso al discorso da parte di una macchina sembra più spianata: queste due obiezioni non si sono rivelate un reale ostacolo.

5. IN CHE LINGUA PARLANO UMANI E MACCHINE?

Superate le obiezioni relative all'impossibilità di considerare le macchine come parti attive del discorso, si proverà a indagare quale sia la lingua in comune fra umani e macchine.

Umani e macchine riescono a comunicare fra loro attraverso tecniche di *natural language processing* (NLP). Si tratta, in altre parole, di strumenti per l'elaborazione del linguaggio naturale. Il NLP non crea una nuova lingua, ma rende intelligibili per una macchina proposizioni del linguaggio naturale. Si tratta, in altre parole, di un'operazione di traduzione.

Non esiste, dunque, una lingua comune ad umani e macchine. Essi possono comunicare attraverso processi di traduzione da una lingua all'altra.

L'assenza di una lingua comune, però, non significa incomunicabilità. Svincolare la comunicazione dalla lingua significa trovare un nuovo fondamento per la pretesa di validità delle norme. Se linguaggi diversi non rappresentano più un limite per la comunicazione, allora uno spazio centrale viene acquisito dalle regole di traduzione. Tali regole non sono la somma dei due diversi linguaggi, ma ciò che permette di comunicare a soggetti che parlano lingue diverse. Tale processo di mediazione finisce per delegittimare e devalorizzare il "discorso" per come l'aveva inteso Habermas. Se ciò che permette a due agenti di comunicare non è il linguaggio in sé, ma le regole di traduzione, l'accordo non è più radicato nel discorso, che smette di essere condiviso.

Esso viene anticipato - o posticipato - allo stadio che riguarda la fase di incontro fra due linguaggi diversi.

Se con la teoria del discorso Habermas fissa nella procedura discorsiva la legittimità delle decisioni, svincolandola in questo modo da predeterminati contenuti etici, nel dialogo umano-macchina, la legittimità acquisisce una dimensione extra-linguistica. Il dialogo umano-macchina, definito in questi termini, impone di trovare un punto di incontro diverso da quello meramente linguistico.

A questo punto, l'accordo sulle regole di traduzione può essere inteso come una fase del processo discorsivo di intesa. Ciò tuttavia potrebbe apparire come una forzatura. L'accordo sulle regole di traduzione da una lingua a un'altra è esterno al linguaggio cui si riferisce Habermas e ha bisogno di un parametro terzo di riferimento. Tale parametro si deve radicare su una concezione condivisa di realtà che va oltre il linguaggio stesso. Un radicamento del genere priva la teoria del discorso della sua forza pervasiva.

6. IL PROBLEMA DEL LINGUAGGIO

Se ammettiamo l'accesso di una macchina al discorso, occorre riformare la definizione di linguaggio. Se non riuscissimo in questa operazione, dovremo ammettere che l'emergere di soggettività artificiali non è compatibile con la teoria del discorso.

La definizione di linguaggio di Habermas principia da una rottura con i postulati metafisici di Kant - sulla contrapposizione tra intelligibile e fenomenico - e la dialettica speculativa di Hegel - tra essenza e fenomeno.

Se «“Reale” è ciò che si lascia simbolicamente formulare» (Habermas 2013: 44), il rapporto fra linguaggio e mondo viene completamente riconfigurato. Il linguaggio per Habermas è il mezzo che rende il reale “reale”. Agire all'infuori di esso vuol dire perdere contatto con la realtà.

Se il dialogo umano-macchina è fra interlocutori che parlano lingue diverse, non si può non riferirsi ad una universalità dei significati. Tale universalità trascende il linguaggio e rende gli sforzi di ancorare la legittimità politica a un processo linguistico vana.

Ma riformando in questo modo la definizione di linguaggio la teoria del discorso sembra perdere significato. Al contempo, non si può non rilevare come umani e macchine parlino lingue diverse, tanto che ci sia bisogno di particolari tecniche - si veda il NLP - per metterli in comunicazione.

D'un tratto l'accesso di soggetti artificiali al discorso si complica e sembra mettere in crisi la teoria del discorso stessa.

7. UNA CONCEZIONE DIVERSA DI LINGUAGGIO

Abbiamo osservato come non ci siano ostacoli insuperabili per l'accesso di macchine al discorso habermasiano. Le obiezioni sollevate non risultano preclusive. Tuttavia, la questione si è rivelata più complessa da quando ci si è domandati se esiste un linguaggio in comune fra umani e macchine.

La domanda di partenza riguardava la compatibilità fra la teoria del discorso e l'emergere di soggettività artificiali. A questa domanda abbiamo dato una risposta positiva. Ciononostante, dei problemi di compatibilità continuano ad esserci.

Si proverà a questo punto ad adottare una prospettiva interna: esistono profili di incompatibilità nella comunicazione fra umani e macchine?

Se l'incompatibilità non è legata a presunte deficienze del soggetto artificiale – come l'incapacità di intendere e di essere inteso e l'impossibilità per una macchina di provare interessi –, altre problematiche ricompaiono in riferimento al linguaggio.

Assumere che umani e macchine parlino due linguaggi diversi mette in crisi il percorso fondativo della legittimità di Habermas su base linguistica. A quel punto diventerebbero dirimenti le regole di traduzione e, dunque, sarebbe necessario il riferimento ad una realtà extra-linguistica che si fondi su una universalità dei significati. È solo facendo appello a tale realtà che si può immaginare una autentica possibilità di intesa per soggetti che comunicano in lingue diverse. Ma l'appello a tale realtà extra-linguistica vanifica gli sforzi fatti da Habermas che fonda il suo discorso su un piano puramente linguistico.

La necessità di riferirsi a una realtà extra-linguistica è il frutto di un assunto di partenza: gli umani comunicano tutti nello stesso linguaggio, mentre le macchine comunicano necessariamente in un'altra lingua.

Anche in questo caso, possiamo derivare una obiezione a questa conclusione dal dibattito sulla stanza cinese. In questo caso, ci rifacciamo alla critica nota come "the Other Minds Reply"³.

Questa critica è formulata nei seguenti termini: come si fa a sapere che qualcuno è in grado di comprendere il nostro linguaggio? Solo dal suo comportamento. Se una macchina è in grado di superare un test comportamentale (in questo caso riuscendo a comprendere efficacemente il nostro linguaggio) tanto quanto qualsiasi altra mente e se si intende attribuire la capacità di comprensione ad altre persone, in linea di principio la si deve attribuire anche alle macchine.

Sempre in linea con una lettura anti-solipsistica della comprensione, l'argomento del linguaggio privato di Wittgenstein (1967) intende dimostrare come una lingua che si rivela incomprensibile per chiunque, eccetto che per il suo utilizzatore originario, è

³ Si sono occupati di questa critica Dennett (1987), Moravec (1999).

impossibile. La ragione sta nel fatto che una tale lingua risulterebbe incomprensibile anche per il suo utilizzatore originario, giacché egli non potrebbe stabilire un significato per i suoi presunti segni.

Da ciò risulta come, anche attraverso l'obiezione linguistica, il tentativo di invalidare l'accesso delle macchine al discorso si è rivelato fallimentare – o non particolarmente incisivo. Che tra umani e macchine ci sia una irriducibile difformità linguistica non può essere efficacemente asserito.

Non si può, quindi, sostenere che l'emergere di soggettività artificiali sia in linea di principio incompatibile con la teoria del discorso, così come non siamo riusciti a sostenere che umani e macchine parlino due lingue a tal punto diverse da dover trovare alla realtà una dimensione extra-linguistica.

8. CONCLUSIONI

Questa analisi ha inteso affrontare gli eventuali problemi di incompatibilità fra la teoria del discorso di Habermas e l'emergere di soggettività artificiali dotate di una certa autonomia.

Prima di approcciarsi a questa domanda è stato necessario sgomberare il campo da alcune questioni preliminari. La prima ha riguardato il problema del soggetto. Benché Habermas proclami una comunicazione senza identificare precisamente quali siano i soggetti coinvolti, il suo discorso ha bisogno di specifici interlocutori per essere portato avanti. Si è dimostrato, in questo modo, come la domanda sulla compatibilità umano-macchina sia perfettamente rilevante. In secondo luogo, è stato definito il profilo delle macchine che potrebbero far sorgere problemi di compatibilità. Si tratta di macchine che rispondono a regole proprie e il cui comportamento non è per noi perfettamente prevedibile.

Sono poi emerse due ordini di obiezioni diverse. Il primo ha a che fare con il concetto di intesa e con l'annosa questione "se le macchine possono pensare". Il secondo, connesso al primo, riguarda la capacità di una macchina di avere degli interessi. In entrambi i casi, si sono mutuati argomenti dal dibattito sulla stanza cinese di Searle. In particolare, è emerso come obiezioni del genere non siano sufficientemente incisive da escludere l'accesso per le macchine al discorso.

Stabilito che, in linea di principio, non ci sono particolari problemi di compatibilità, è stata affrontata la questione della lingua. In quale lingua macchine e umani parlano? Se si esclude che essi parlino la stessa lingua e si accetta che la teoria del discorso radichi la sua legittimità proprio nei processi linguistici, verrebbe da concludere che l'accesso delle macchine al discorso manda in crisi la teoria del discorso stessa. Tuttavia, alcune posizioni anti-solipstiche, valide sia per le altre menti biologiche che per le macchine,

hanno mostrato come non ci sarebbero problemi nell'assumere una definizione così ampia di linguaggio da far rientrare sotto lo stesso concetto tanto il linguaggio umano quanto quello artificiale.

Seguendo questa ricostruzione, la teoria di Habermas non preclude una pacifica convivenza fra umani e macchine nel discorso che mira all'intesa.

BIBLIOGRAFIA

Benhabib, S. 1996. *Toward a Deliberative Model of Democratic Legitimacy*. In *Democracy and Difference: Contesting the Boundaries of the Political*, a cura di S. Benhabib, S. Princeton: Princeton University Press, pp. 67-94.

Chalmers, D. 1996. *The Conscious Mind*. Oxford: Oxford University Press.

Churchland, P.M., & Churchland, P.S. 1990. *Could a Machine Think?* In «Scientific American», 262(1), pp. 32-39.

Cole, D. J., & Foelber, R. 1984. *Contingent Materialism*. In «Pacific Philosophical Quarterly», 65(1), pp. 74-85.

Dennett, D.C. 1987. *'Fast Thinking'*. In *The Intentional Stance*, a cura di Dennett, D.C. Cambridge: MIT Press, pp. 324-337.

Dryzek, J.S. 2006. *Deliberative Global Politics: Discourse and Democracy in a Divided World*. Cambridge: Polity.

Goodin, R.E. 2008. *Innovating Democracy: Democratic Theory and Practice After the Deliberative Turn*. Oxford: OUP.

Habermas, J. 1997. *Popular Sovereignty as Procedure*. In *Deliberative Democracy: Essays on Reason and Politics*, a cura di Bohman, J., & Rehg, W. Cambridge: MIT press, pp. 35-67.

Habermas, J. 2013. *Fatti e norme*. Bari: Laterza.

Habermas, J. 2017. *Three Normative Models of Democracy*. In *Constitutionalism and Democracy*, a cura di Bellamy, R. New York: Routledge, pp. 277-286.

Mittelstadt, B.D., Allo, P., Taddeo, M., Wachter, S., Floridi, L. 2016. *The Ethics of Algorithms: Mapping the Debate*. In «Big Data & Society», 3 (2).

Moravec, H. 1999. *Robot: Mere Machine to Transcendent Mind*. New York: Oxford University Press.

Pylyshyn, Z.W. 1980. *The 'Causal Power' of Machines*. In «Behavioral and Brain Sciences», 3(3), pp. 442-444.

Searle, J. 1999. *The Chinese Room*.

Van Otterlo, M. 2013. *A Machine Learning View on Profiling*. In *Privacy, Due Process and the Computational Turn-Philosophers of Law Meet Philosophers of Technology*, a cura di Hildebrandt, M., & de Vries, K. Abingdon: Routledge, pp. 41-64.

Wittgenstein, L. 1967. *Ricerche filosofiche*. Torino: Einaudi.

L'ARCHITETTURA DELL'ETICA DEL DISCORSO E LA COMUNICAZIONE NELL'ERA DEL DIGITALE

FABIO MAZZOCCHIO

Università di Palermo

Dipartimento di Scienze Umanistiche

fabio.mazzocchio@unipa.it

ABSTRACT

The article addresses Habermas's recent critique of the digital age, and in particular the risks digital technologies pose to the systemic interaction between speakers within a democratic public sphere. For Habermas, a virtual bubble that exposes the citizens to unstable communication and post-truth narratives has been created. The article also discusses the architecture of discourse ethics by analyzing diverging foundational claims advanced by Apel's and Habermas's readings. In specific, these divergences regard: the notion of truth within a consensualist paradigm; the relationship between universal and contextual aspects; the question of justification from an epistemic perspective. The article argues that these divergences test the validity of the discursive approach in relation to the dematerialization of intersubjective relationships, as well as the communication with non-human entities.

KEYWORDS

Discourse ethics, digital age, intersubjectivity, democracy, truth

La mutata condizione dell'umano, nel nuovo contesto segnato dall'espansione dell'infosfera e dalla progressiva penetrazione dell'agire digitale dentro l'orizzonte del comunicare, sta ridefinendo le modalità dell'interazione sistemica, le condizioni della relazione comunicativa e il suo *habitat* (Floridi 2017; Stiegler 2015; Taddio e Giacomini 2020).

Il contributo, a partire da tale scenario, si soffermerà in via introduttiva sulle recenti considerazioni avanzate da Habermas in tema di reti digitali e piattaforme *social* e, successivamente, sull'architettonica dell'etica del discorso, analizzando nello specifico alcune delle questioni strutturali riguardanti la proposta discorsivista avanzata, in parallelo, da Apel e Habermas. In particolare si proporrà una lettura divergente dei fondamenti della *Discourse Ethics* nei due autori. Infatti, pur prendendo avvio da una prospettiva simile sul piano della trasformazione del kantismo attraverso la teoria dell'agire comunicativo, i due pensatori strutturano modelli differenziati sul piano del riferimento alla dimensione storica e a quella

trascendentale. In effetti l'illimitatezza della comunità della comunicazione rimane problematicamente legata a un ottimismo di fondo di natura kantiana. Il recupero in Habermas, negli ultimi decenni, del tema del riconoscimento e del relativo sostrato dialettico, sembrerebbe interpretare in maniera più adeguata, rispetto alla formalizzazione apeliiana, gli elementi distorsivi dei processi comunicativi, spostando l'attenzione sulle condizioni sociali determinanti sul piano sistemico.

È altresì vero che una riflessione attenta sulla condizione comunicativa umana conduce alla presa d'atto delle differenti possibilità di accesso al gioco linguistico: il riconoscimento filosofico del diritto alla partecipazione alla comunità dei parlanti, e alla realizzazione di forme di vita ritenute buone, è solo un primo momento della costruzione della normatività. L'acquisizione di nuove consapevolezze circa i diaframmi che ostacolano la valorizzazione della soggettività e, ancor più, il compito morale di un superamento di queste condizioni sembrano essere oggi una sfida urgente tanto per l'etica, quanto per il pensiero politico. La grammatica del riconoscere è, dalla nostra prospettiva, il cuore stesso dell'etica del discorso e, nello stesso tempo, dell'antropologia comunicativa. Il riconoscersi come portatori di un'apertura all'alterità consente di scoprire, nel gioco comunicativo, la priorità del noi rispetto all'io e il costituirsi interpersonale della soggettività.

1. HABERMAS E L'ESPLOSIONE DELLE RETI¹

Habermas pensa, con una felice metafora, alla soggettività, nella sua trama profonda, come una sorta di guanto rovesciato che ha «la struttura della sua stoffa intessuta di fili di intersoggettività» (Habermas 2007: 7). Esplicitando il nesso possibile tra dinamica del comunicare e autenticità riconoscitiva, l'autore tedesco crediamo proponga un'ermeneutica dell'odierna condizione umana come segnata da forme aggregative flessibili e per lo più caratterizzate dall'estemporaneità. Le «comunità fragili» nate con i *social media* sono forme sociali «leggere» che mettono in contatto individui spesso atomici, in cerca di relazioni che soddisfino il bisogno di riconoscimento, ma in modo occasionale e svincolato da un impegno nei confronti di legature stabili. Tali forme di relazione sono veramente riconoscitive? Creano autentici legami? L'orizzonte sociale pare dirigersi verso una destrutturazione dei luoghi accomunanti, resi superficiali e sempre meno stabilizzanti. La comunicazione virtuale sembra affetta dalla cifra della chiacchiera, della dispersione e, dietro un'apparente empatia esistenziale, dell'estraneità. Ciò, allo stesso tempo, asseconda e conferma come oggi, nella quotidianità dei rapporti umani, si dipani un senso smisurato della libertà che prevede legami accettati solo, in larga misura, se funzionali al proprio interesse. Di qui il manifestarsi di elementi

¹ Per una ricostruzione complessiva delle posizioni habermasiane sulla digitalizzazione della sfera pubblica rinvio al saggio di Luca Corchia (Corchia 2022).

di fragilità sul piano comunitario, con il conseguente rischio dell'inautenticità comunicativa.

In linea con l'idea di una ragione pubblica impegnata, Habermas recentemente ha espresso grandi perplessità circa la pervasiva presenza dell'interazione digitale nei processi di partecipazione e informazione della sfera pubblica (Calloni et al. 2021: §§ 4-5). La rivoluzione introdotta dalla digitalizzazione, secondo il francofortese, «ha comportato una rivoluzione dei media che può essere paragonata, per rilevanza, solo all'introduzione della stampa» (Calloni et al. 2021: 141). Per Habermas rimane una strutturale ambiguità tra la l'idea che il web 2.0 e 3.0 possa introdurre più informazione, più partecipazione, più processi di comunità, e la potenziale «disintegrazione della sfera pubblica politica» (Calloni et al. 2021: 141) nella versione democratica e rappresentativa finora conosciuta. La partecipazione dei cittadini passava tradizionalmente dalla mediazione degli organi di informazione, in questo modo la dialettica democratica assumeva la fisionomia del dibattito informato sui temi dell'agenda politica. Attualmente, invece, assistiamo alla digitalizzazione globale della comunicazione e alla «moltiplicazione esplosiva di reti che si presentano come frammentate sul piano funzionale, tematico e personale» (Calloni et al. 2021: 142). Tale frammentazione, per Habermas, si esplicita praticamente in «due aspetti dei nuovi media: da un lato vi è la modalità di utilizzo di piattaforme come Facebook, YouTube, Instagram o Twitter, dall'altro lato c'è la commercializzazione di questo utilizzo. La novità dei nuovi media, tecnicamente parlando, è il loro carattere di piattaforma; essi offrono agli utenti possibilità illimitate di collegamento e di comunicazione con qualsiasi destinatario» (Calloni et al. 2021: 142). Questo scenario mette in evidenza alcune potenzialità positive, come ad esempio la libertà quasi assoluta di espressione e di scelta dei contenuti e i tratti egualitari della rete. I fruitori dei vecchi media unidirezionali, oggi si sono trasformati e sono divenuti loro stessi autori di flussi di informazioni, frequentemente non aderenti alla realtà, in una sorta di bolla virtuale che espone i cittadini all'era della *post-truth-democracy*.

I *social* garantiscono una tendenziale illimitatezza dell'interconnessione, essi «permettono connessioni orizzontali, configurate in modo tale da favorire scambi comunicativi spontanei tra un numero illimitato di utenti» (Calloni et al. 2021: 142). Secondo Habermas però i rischi sotto i nostri occhi sono molteplici. Anzitutto un insufficiente controllo discorsivo dei contenuti; la costituzione di comunità segnate da estemporaneità e provvisorietà; la riduzione di questioni complesse in sintesi banalizzanti o, addirittura, falsificanti. Ed in ultimo, l'emergere di un nuovo controllo globale legato al cosiddetto *capitalismo della sorveglianza* (Zuboff 2023).

«I nuovi media - sottolinea ancora Habermas - dipendono da grandi multinazionali di internet, quotate in borsa, che traggono i loro profitti dall'ottenimento e dallo sfruttamento dei dati personali dei loro utenti; questi dati personali, usati per mettere in atto strategie pubblicitarie tarate sul singolo, vengono

carpiti incidentalmente quando gli utenti accedono ai servizi offerti a titolo gratuito, mediante cui i social media, a loro volta, attirano i propri clienti» (Calloni et al. 2021: 143). Il pericolo di profilare e orientare desideri e bisogni è uno dei più gravi rischi con cui dovremo fare i conti nei prossimi anni. La sfera pubblica sarà sempre più sottoposta a questa sorta di campana di vetro in cui il dissenso, l'autonomia di scelta e la critica rischiano l'estromissione. Potremmo persino trovarci ad abitare un mondo in «cui ciascuno si ritrova come in una sorta di “bolla” personale; si creano “camere dell’eco” autosufficienti e impermeabili all’esterno, nutrite da una cultura dell’opinione che cerca solo continue conferme di sé e non ammette un pubblico critico» (Calloni et al. 2021: 143)². Su tale crinale si potenziano le fonti dei populismi politici, dei maestri del complotto globale e del negazionismo elevato a cifra controfattuale (Habermas 2021).

Probabilmente è in atto una destrutturazione dei luoghi della sfera pubblica tradizionale e un rimodellamento dei livelli di intermediazione comunitaria. Nell’esperienza, oggi sempre più massiccia e pervasiva, dei *social* è possibile rilevare che l’appartenere è motivato da esigenze temporanee o prevalentemente sciolte da impegni vincolanti. La navigazione nel mare del *web* è segnata spesso dalla cifra della dispersione e persino, dietro un’apparente empatia esistenziale, della cinica esibizione. Le conseguenze sul piano del funzionamento della democrazia possono essere gravi. Lo spirito democratico, in qualche modo, istituzionalizza la logica del paritetico riconoscimento intersoggettivo, per via di prassi discorsive includenti e di una sostanziale tensione verso l’interesse generale. Tra i nuovi media e la vita democratica il rapporto però rimane segnato da un certo tasso di ambiguità.

I *social* hanno aperto una fase nuova della democrazia. I flussi informativi e l’accesso alle fonti aiutano e potenziano, in positivo, la capacità di controllo della società civile sul sistema politico (possono anche funzionare da potente strumento di mobilitazione e di partecipazione dal basso). In alcuni casi assurgono perfino a mezzi di una nuova democrazia diretta e deliberativa, contro la politica tradizionale. I rischi però permangono: la semplificazione; la superficialità delle valutazioni; la crisi della logica della rappresentanza politica (centrale nelle democrazie avanzate); il populismo antipolitico; l’emergere di una *élite* o di una *leadership* carismatica incontrovertibile in contesti di democrazia diretta (Badiou 2011); la marginalizzazione della diversità, in nome di una non ben identificata intelligenza collettiva e volontà della rete.

La comunità virtuale, in senso etico-politico, rappresenta potenzialmente un allargamento dell’*agorà* pubblica, ma non va confusa con il discorso democratico in senso stretto. L’immediatezza dell’interazione virtuale affascina il partecipante per il senso di condivisione che possiede, ma un’interazione senza coordinamento, senza legami vincolanti, rischia di girare a vuoto. Il pericolo, come abbiamo detto,

² Una severa critica alle posizioni di Habermas sulla mancata comprensione del digitale è stata svolta in Rheingold 2013.

sotto ai nostri occhi è quello di creare comunità liquide, figlie di aggregazioni estemporanee, iperflessibili e svincolate da impegni continuativi. «Nel mare magnum dei rumori digitali – scrive Habermas – queste comunità comunicative sono come arcipelaghi dispersi: ce ne saranno miliardi. Ciò che manca a questi spazi comunicativi (chiusi in se stessi) è il collante inclusivo, la forza inclusiva di una sfera pubblica che evidenzia quali cose sono davvero importanti. Per creare questa “concentrazione” occorre prima saper scegliere – conoscere e commentare – i temi, i contributi e le informazioni che sono pertinenti» (Schwering 2014). La natura del discorso pubblico, fondato sulla ricerca condivisa di ragioni giustificate, è lontana dal modo semplicistico e veloce in cui si svolge il fluire delle informazioni in rete e l'interazione tra i *partners* della comunicazione.

2. SULL'ARCHITETTURA DISCORSIVA: MOTIVI E DIVERGENZE

Queste valutazioni sull'era delle reti ci consente di tornare, quasi provandone la solidità, ai temi teorici più interni alla struttura dell'etica del discorso e al suo riferimento costante all'agire comunicativo. Il passaggio che riteniamo utile fare riguarda, sul piano del dibattito critico, la differente postura che, ad un certo punto, le filosofie dei padri dell'etica della comunicazione assumono. È vero che i motivi interni alla speculazione di Apel sono simili a quelli di Habermas, per molti versi la critica ha sovrapposto i due autori, segnalando soprattutto le convergenze. In verità, a partire dalla fine degli anni '80, si è delineata una frattura sulla questione fondazionale e sul piano della concezione della razionalità. Si tratta, a mio parere, di una cesura sostanziale tra i due modi di leggere la funzione del *logos* in rapporto alla sfera pubblica e alla storia.

Apel riconosce in molti luoghi testuali la fundamentalità della cornice elaborata da Habermas nel definire l'elemento architettonico centrale della teoria dell'agire comunicativo: si tratta di «quell'ampliamento della teoria semantico-formale del significato attraverso la pragmatica formale (o universale)» (Apel 1997: 174-175). Habermas, per mezzo di un progressivo superamento della *fallacia astrattiva* interna alla tradizione filosofica ed epistemologica occidentale, è riuscito nel difficile intento di tornare a pensare in modo non decostruttivo la razionalità e la dimensione teorico-pratica del normativo. Per Apel, infatti, l'architettura della teoria della competenza comunicativa habermasiana, ripensando il rapporto tra significato linguistico e pretesa di validità, consente di operare delle differenziazioni teoriche importanti per una filosofia che possa ancora muoversi su un piano universale e veritativo.

Come sappiamo, l'approccio elaborato da Habermas enuclea triadicamente alcuni cardini della trasformazione linguistica del trascendentale. Anzitutto la distinzione tra tre funzioni linguistiche: la funzione rappresentativo-proposizionale in riferimento a stati di cose; la funzione espressiva e quella appellativa, quali

funzioni simbolicamente ancorate. Correlativamente, «la distinzione tra *tre dimensioni di mondo*: 1. il *mondo degli oggetti*, cioè degli stati di cose rappresentabili; 2. il *mondo sociale* della interazione e della comunicazione, regolate da norme; 3. il *mondo interiore soggettivo*» (Apel 1997: 175). Infine, tre specifiche pretese universali di validità, alla luce delle quali è possibile stabilire il significato e la forza stessa degli atti linguistici: «1. la *pretesa di verità*, riferita al mondo oggettivo, della quale sono portatrici le proposizioni asserite in atti linguistici costativi o assertori; 2. la *pretesa di giustizia*, riferita alle norme condivise (giuridiche e morali) del mondo sociale [...]; 3. la *pretesa di veracità o sincerità*, riferita al mondo interiore soggettivo del parlante e sollevata dagli atti linguistici, in quanto atti di autorappresentazione espressiva» (Apel 1997: 175; cfr. Habermas 1986: capp. 1-3).

Sul piano dell'interazione sociale, secondo la lettura di Apel, infatti, l'intesa sarebbe il frutto della forza "legante" delle pretese di validità comunicativa, finalizzata alla coordinazione tra attori pubblici e singoli, mentre sul piano dell'argomentare ogni forma di comunicazione assume una valenza riflessivo-critica e l'intesa è raggiungibile solo per mezzo del dialogo discorsivo.

Tale struttura teorica, come risaputo, ha trovato ampio spazio e consenso nel programma pragmatico-trascendentale, proprio perché l'autore tedesco ha visto in essa un proficuo completamento sia delle sue riflessioni sulla linguisticità del nostro essere nel mondo, sia del programma di una filosofia trasformata attraverso una semiotizzazione del kantismo³. In questo quadro, le istanze di Habermas vengono sfruttate da Apel attraverso un significativo rimodellamento teorico. Egli non manca di rilevare che le distanze tra il suo sistema e la pragmatica habermasiana riguardano una «differenza di principio attinente alla strategia fondativa» (Apel 1997: 176). La problematica fondativa, dunque, segna la linea di confine tra le esperienze speculative dei due filosofi: su questo versante si trovano le critiche più profonde e le perplessità reciproche più evidenti. Scrive ancora Apel: «io continuo a credere nel programma di una trasformazione della filosofia trascendentale e, in questo quadro, alla necessità di una *fondazione ultima riflessiva*, che proceda oltre Kant» (Apel 1997: 176). Habermas, invece, segnala che «se rinunciamo decisamente al fondamentalismo della filosofia trascendentale tradizionale, otteniamo nuove possibilità di verifica per l'etica del discorso» (Habermas 1989: 108).

Esplicitati questi contrasti prospettici, va però rilevato che, secondo Apel, «un merito essenziale della concezione habermasiana risiede innanzitutto nella possibilità che essa offre di superare radicalmente i limiti astrattivi dell'esplicitazione 'semantico-formale' del significato linguistico, condotta in termini di *condizioni di verità*, ovvero di analoghe *condizioni di adempimento o di soddisfazione*, per procedere verso una esplicitazione in termini di *condizioni di validità e accettabilità*» (Apel 1997: 177). Infatti, la concezione linguistica di Habermas supera le

³ Per una complessiva ricostruzione del pensiero di Apel rimando a Marzocchi 2021.

tematizzazioni del rapporto linguaggio-mondo in relazione a un'idea corrispondentistica della verità riferita al rapporto enunciati-stati di cose; e in modo ancor più rilevante, riesce a cogliere la relazione che intercorre tra la dimensione del significato e la dimensione della validità, grazie a un concetto di verità ancorato alla validità intersoggettiva e al riscatto argomentativo (Apel 1997: 177-178).

Questo in buona sostanza significa ricollocare «l'astratta problematica logico-semanticamente relativa alla corrispondenza tra enunciati proposizionali e stati di cose esistenti nel contesto del discorso. Solo così viene definitivamente revocata la *abstractive fallacy* della semantica logica, orientata sugli enunciati proposizionali» (Apel 1997: 178).

Più problematico risulta il confronto sulla questione fondazionale. Per Apel una fondazione della razionalità è possibile solo attraverso una “stretta riflessione” sulle presupposizioni dell'argomentare filosofico in atto; è solo a questo livello infatti che si può far scattare la mossa dell'autocontraddizione performativa. Siamo sul terreno dell'autofondazione del *logos*; usando una particolare forma di argomento trascendentale, in grado di tematizzare entro il discorso le proprie condizioni di possibilità e validità (Grundmann 1992).

Secondo Apel, «Habermas aderisce ad una forma pragmaticamente ridotta della teoria del discorso o del consenso»; quest'impostazione si potrebbe definire come «teoria dello “smaltimento tranquillizzante” (*Entsorgungs'-Theorie*) delle pretese di verità problematizzate» (Apel 2004: 260). Viene denunciato l'abbandono di un modello consensual-discorsivo di verità in nome di una teoria pragmatica della verità. Tale abbandono metterebbe in crisi apelianamente il concetto di verità come istanza strutturalmente legata alla validità in senso intersoggettivo e universalistico. Procedendo su tale linea, Apel polemicamente si chiede: «come dovrebbe avvenire secondo Habermas, la (possibile) legittimazione della *validità universale intersoggettiva* delle pretese di verità, se la verità deve essere un “concetto trascendente la giustificazione”, se cioè dal suo punto di vista, essa non deve più essere esplicitabile attraverso l'idea del consenso d'una comunità discorsiva illimitata?» (Apel 2004: 277).

Come si rileva dalla lettura di alcune pagine di *Verità e giustificazione* Habermas, che per molto tempo ha sostenuto una teoria discorsiva della verità simile a quella apelianiana, sembra protendere verso una svolta che Apel definirà “post-epistemica”. L'allievo di Adorno è ancora disposto a sostenere però che negli «ineludibili presupposti dell'argomentazione [pubblicità, inclusione, pariteticità, immunizzazione contro costrizioni interne ed esterne, orientamento all'intesa, vincolo all'argomento migliore, ecc.] si esprime l'intuizione che le asserzioni vere sono resistenti a tentativi di confutazione spazialmente, socialmente e temporalmente illimitati. Ciò che riteniamo vero, deve poter essere difeso non solo in un altro contesto, ma in tutti i possibili contesti, dunque in ogni momento contro chiunque. A ciò si ispira la teoria discorsiva della verità: un'asserzione è vera

quando, nelle esigenti condizioni di un discorso razionale, resiste a tutti i tentativi di invalidazione» (Habermas 2001: 252).

3. TRA VERITÀ E GIUSTIFICAZIONE

Secondo Apel, invece, in Habermas interviene una sorta di svolta post-epistemica, evidente negli scritti più recenti. Si tratterebbe di una torsione pragmatica che si palesa ad esempio in affermazioni come questa: «Poiché tutti i discorsi reali che si svolgono nel tempo sono provinciali nei confronti del futuro, noi non possiamo sapere se asserzioni che oggi, anche in condizioni approssimativamente ideali, sono razionalmente accettabili, potranno anche in futuro sostenersi contro i tentativi di invalidazione. D'altro canto, la stessa provincialità condanna il nostro spirito finito ad accontentarsi dell'accettabilità razionale *come prova sufficiente* della verità» (Habermas 2001: 253).

Tutto ciò condurrebbe ad un cambiamento quasi-paradigmatico che non dà più modo di pensare a quella particolare "idealizzazione" delle condizioni di verità in grado di assicurare «il nesso interno tra la *pretesa di verità* e la *pretesa di giustificazione* discorsiva, intesa come idea regolativa» (Habermas 2001: 279). Per tale via Apel non vede altra soluzione che il ricorso parassitario - in Habermas come in Wellmer (Wellmer 1991) - a una metafisica realistico-esterna⁴. Ciò che interviene è un'ingenua idealizzazione pragmatica che consente di interpretare l'accettabilità razionale di una asserzione, date come soddisfatte le condizioni della nostra pretesa di verità, fin quando «in futuro non emergeranno nuovi argomenti o evidenze tali da metterla in questione» (Habermas 2001: 279); questa del resto è l'ipotetica stabilità a cui secondo Habermas uno "spirito finito" può avere accesso.

Ciò che ci spinge alla verità è la necessità pratica di affidarsi intuitivamente a quanto creduto incondizionatamente per vero; tale bisogno pratico «si rispecchia, sul piano discorsivo, nella connotazione di pretese di verità che rinviano al di là del contesto di giustificazione di volta in volta esistente e costringono a supporre condizioni ideali di giustificazione - con la conseguenza di un decentramento della comunità di giustificazione. Perciò il processo di giustificazione può orientarsi su una verità *bensì trascendente la giustificazione, ma già sempre operativamente attiva nell'agire*» (Habermas 2001: 257). Questo ritorno «all'idealizzazione "ingenuo-performativa" delle pretese di verità della prassi quotidiana» è secondo Apel - via Peirce - assolutamente da escludere. Ciò che va mantenuto sarà, allora, un'idea regolativa di ricerca della verità che, non orientata "retrospettivamente" verso le idealizzazioni delle pretese di verità pratico-quotidiane, ma "prospettivamente" verso una giustificazione non sopravanzabile, eserciti la sua funzione prescrivendo normativamente la messa in questione di tutti i consensi fattualmente dati nel

⁴ Sul tema si veda anche Spinaci 1997.

discorso. In tal senso, il perseguimento dell'idea regolativa della verità non porta, come Habermas sostiene, ad un arresto quasi-escatologico del processo di ricerca (Apel 2004: 280).

Queste precisazioni critiche permettono, in buona misura, di esplicitare la concezione trascendental-pragmatica di verità come consenso. Quest'ultima tiene insieme la dimensione contestuale del discorso, la tensione ad una verità universalmente accettabile e il principio di un fallibilismo non auto-applicabile.

Per Apel, dunque, la «salvaguardia del *nesso interno* tra *pretesa di verità* e *pretesa di giustificazione*» è possibile riferendosi all'utilizzo «di un *infinito potenziale* (non certo di uno attuale)» - nel senso dell'idealità regolativa - ed evitando così un improprio riferimento al concetto di un «mondo reale» che legittima la conoscenza in «chiave *esterno-metafisica*» e adeguativa, o sulla base di «una inconoscibile» realtà noumenica (Apel 2004: 281). «La definizione peirceana del reale in quanto “the knowable-in the long run” [...] evita ogni resto [permanenza] di una *metafisica esterna* “from a God's eye view”. Corrisponde invece alla prospettiva della *potenziale infinità* e, al tempo stesso, alla finitezza *di volta in volta fattuale* della nostra ricerca razionale della verità sulla realtà nel complesso. E ciò corrisponde evidentemente all'esplicitazione del senso della verità in concetti di una *idea regolativa*» (Apel 2005: 303).

4. UNIVERSALE E CONTESTUALE

Il filosofo di Düsseldorf chiaramente condivide con Habermas l'eredità dell'*hermeneutic-linguistic-pragmatic turn*. Stare nel regime instaurato dalla svolta linguistica significa far leva su quelle inaggrabili risorse di sfondo del mondo della vita offerte dalla linguisticità del nostro essere antropologicamente comunicativi. Queste risorse di “sfondo” rendono possibile l'intesa e sono presupposte sempre sia nel nostro stare quotidiano nel mondo, sia nella dimensione riflessiva e inaggrabile del comunicare che il *Diskurs* rappresenta. Due punti, ulteriori, però demarcano le distanze tra i due pensatori: I. se a livello di discorso filosofico è sufficiente o meno affidarsi alle certezze o risorse di sfondo (inaggrabili per ogni prassi quotidiana) offerte dal mondo della vita e proprie di ogni *Lebensform*; II. se, similmente, la forma riflessiva del comunicare (il discorso argomentativo) possa andar oltre le contestuali “risorse di sfondo”, nel senso di un accesso a risorse che «lo distinguono da tutte le forme di comunicazione presenti nel mondo della vita» (Apel 1997: 191).

Il *trend* attuale del dibattito filosofico spinge verso l'ipervalutazione della base contingente e fattuale del nostro argomentare, portando alla relativizzazione di tutti i criteri di verità e alla messa in crisi di prospettive che avanzino istanze fondative. Secondo Apel la riproposizione di una dimensione trascendentale sembra essere agli occhi dei più, compresa la stessa teoria universal-pragmatica di Habermas, un

ritorno a posizioni sostanzialmente pre-svolta linguistica e, dal punto di vista epistemologico, un'incomprensione della *pointe* del fallibilismo.

La posizione di Habermas però si muove in modo non convincente tra l'alternativa posta dal doppio fronte universalismo/contestualismo. Scrive in modo efficace Apel: «Da una lato, egli desidera mantenere l'*universalismo delle prese di validità*, intrinseche all'umano discorrere (pretese di senso, verità, sincerità e giustizia normativa), insieme con il momento di "incondizionatezza" e di "idealità" [...] del possibile consenso di tutti i pensabili partner dell'argomentazione sulla fondatezza delle pretese di validità; e, in tal senso, egli è ricorso a strutture "quasi-trascendentali" o anche a "versione debole" dell'impostazione pragmatico-trascendentale. D'altro canto, però, ha costantemente rifiutato, come impossibile e superflua, l'esigenza di una *fondazione ultima*, valida a priori, delle pretese di validità filosofica degli enunciati pragmatico trascendentali, relativi ai sopradetti presupposti del discorso argomentativo» (Apel 1997: 191-193)⁵.

Ciò che più crea difficoltà nel quadro architettonico etico-discorsivo, secondo l'autore, è il fatto che Habermas non riconosca la differenza trascendentale tra enunciati universal-filosofici ed enunciati delle scienze ricostruttive, rivendicando un'applicazione onnicomprensiva del fallibilismo agli stessi presupposti riflessivamente esplicitati dell'argomentazione. La sua filosofia, dunque, si spingerebbe fino al punto di accogliere la proposta "panfallibilista" della scuola popperiana. Secondo Habermas, infatti, sarebbe impossibile confondere la fattuale assenza di alternative con un'universalità assoluta e a-temporale. Egli manca di considerare - nel vincolare le risorse di sfondo alla concreta condivisione di una forma di vita - che i filosofi, in quanto cercatori del vero, non sono in grado di rinunciare ad avanzare ipotesi capaci di dire «*come stanno le cose in assoluto*» (Apel 1997: 194n).

Nell'autore francofortese, se ben leggiamo le critiche apeliene, il tentativo di una fondazione dell'universalità "dal basso" comporterebbe la rilevante contestualità delle condizioni del comunicare e dello stesso gioco linguistico dell'argomentazione. Habermas, infatti, assume l'interazione comunicativa presente nel mondo della vita pensando che essa «contenga i potenziali di ragione, che determinano i fini di lungo periodo dei processi di apprendimento e razionalizzazione» (Apel 1997: 198-199). Ciò farebbe emergere, secondo la lettura apeliiana, che: a) la fondazione dei principi della moralità sia già ottenuta tramite il riconoscimento delle condizioni normative della comunicazione quotidiana; b) un'ulteriore riflessiva fondazione ultima degli stessi principi sarebbe impossibile e inutile; c) la fondazione ultima della moralità deve essere sostituita con il richiamo all'eticità sostanziale del mondo della vita, dimensione che alimenta e sostiene sia la coesione sociale che l'autocomprendersi del singolo.

⁵ Per una critica alle istanze habermasiane invito alla lettura di Gebauer 2003.

Di fatto in questo modo avviene una svalutazione della dimensione riflessiva e trascendentale a favore di un problematico recupero del piano contestuale dell'eticità del mondo della vita. Con la conseguente deflazione del ruolo critico e fondativo che la filosofia svolge quale «meta-istituzione del discorso argomentativo» (Apel 1997: 200). Salta così agli occhi una sorta di aporia interna all'architettura habermasiana: il problema della fondazione mette a nudo il contrasto esistente tra le «ispirazioni di fondo» della teoria dell'agire comunicativo e le considerazioni che Habermas ha prodotto negli ultimi decenni.

Interpretando sistemicamente questo tentativo di indebolimento messo in atto dall'allievo di Adorno, Apel scrive: «Non mi sembra una proposta sensata - semplicemente perché è affatto impossibile comprendere il senso di concetti come controllo empirico, conferma, falsificazione, ecc., senza già presupporre quanto qui sarebbe da controllare (ovvero le presupposizioni costituite dalle quattro pretese di validità e dalla possibilità di principio della loro riscattabilità)» (Apel 1997: 135-136).

Ciò che l'autore tedesco vuol dirci è che probabilmente regole controllabili empiricamente «anche quando rinviino a *invarianti empirico-generalì (universali antropologici)*» (Apel 1997: 136) non possono essere assunte come qualcosa di inaggirabile, ma al contrario come aggirabili, così come aggirabili sono le regole di fatto costituenti, storicamente e culturalmente, la diversità delle presupposizioni di sfondo dei mondi vitali.

Si rileva così un'insufficiente demarcazione metodologica tra il territorio specificamente filosofico e quello empirico descrittivo della scienza ricostruttiva: «Habermas dovrà, prima o poi, decidere se persistere nell'inconsistenza o riconferire alla filosofia la sua genuina *funzione fondativa*, collegata alla difesa di pretese di validità universali *a priori e autoreferenziali*» (Apel 1997: 220).

La più significativa «ambiguità» della strategia speculativa di Habermas sarebbe data da un'interna oscillazione: da un lato, egli ha portato alla luce nel principio discorsivo il «punto archimedeo» della necessità della fondazione «non più impostata in chiave *ontologica o di filosofia della coscienza, bensì pragmatico-trascedentale*»; per altro verso però, «egli non sfrutta fino in fondo questa scoperta entro l'architettura del suo pensiero» (Apel 1997: 223). La preoccupazione di un allontanamento dalla prassi storica lo conduce, in ultima analisi, ad ancorare alle risorse del mondo della vita non solo l'apertura di senso, ma anche la giustificazione della validità e la controllabilità dei nostri asserti.

Habermas, del resto, intravede nella radicalità delle tesi apeliene un residuo della vecchia metafisica della soggettività. L'allievo di Adorno ha respinto il concetto di *fondazione ultima* proprio perché stimato come un ritorno a figure teoretiche di matrice metafisica, che opererebbero un incongruente ritorno al paradigma filosofico prelinguistico. Una trasformazione in chiave di intersoggettività comunicativa del soggetto della conoscenza dovrebbe invece lasciare dietro di sé sia

i canoni della metafisica coscienzialistica, sia l'ancoramento a un punto archimedeo assicurante.

Per Apel però il *trend* detrascendentalizzante, a cui anche la teoria di Habermas rimanda, non è necessariamente collegabile all'istanza di un superamento della metafisica della soggettività: la fondazione ultima in quanto «accertamento riflessivo dei principi della ragione» - implicitamente riconosciuti da ogni argomentante - evitando il concetto tradizionale di fondazione come derivazione di qualcosa da qualcos'altro, «si è lasciata alle spalle anche il *fondamentalismo*, nel senso della *metafisica dogmatica*, costretta a ricorrere ad assiomi supposti come evidenti» (Apel 1997: 234).

La fondazione pragmatico-trascendentale, che muove dall'autoriflessione dell'inaggirabile discorso argomentativo, «non coincide con il richiamo di Habermas alla *situazione comunicativa esistente nel mondo della vita*, documentabile in chiave di analisi descrittiva del linguaggio» (Apel 1997: 227). I recenti riferimenti di Habermas alla detrascendentalizzazione, come impegno e compito di un pensiero post-metafisico che si sgancia dal coscienzialismo, non fanno altro che avvalorare le intuizioni apeliene riguardo un progressivo allontanamento della pragmatica universale da possibili argomenti trascendentali centrati sull'autoconsistenza del *logos* (Mazzocchio 2011: 208). Se, da una parte, il grande merito della filosofia di Habermas sta nell'aver offerto una significativa teoria delle strutture della razionalità, attraverso quel cambiamento di paradigma semplificabile nel passaggio dalla coscienza all'intersoggettività linguistica (Pedroni 1999: 43 e ss.), dall'altra parte, tale impresa non riconosce un sufficiente valore di autonomia alla filosofia rispetto alle scienze storico-sociali, né dal punto di vista della specificità metodologica, né rispetto alla particolarità dell'oggetto d'indagine.

La richiamata difesa habermasiana dell'universalità post-metafisica della ragione, in quanto via critica di trascendimento del contestuale, non arriva al punto, per noi decisivo, di riconoscere al sapere filosofico, oltre la dichiarata "custodia della razionalità", specificità fondativa.

In questo quadro il paradigma etico-discorsivo potrebbe vacillare di fronte alle sfide aperte dalle nuove modalità della relazione intersoggettiva digitale e della comunicazione con entità non-umane.

BIBLIOGRAFIA

Apel, K.-O. 1997. *Discorso, verità, responsabilità. Le ragioni della fondazione: con Habermas contro Habermas*. Traduzione italiana a cura di V. Marzocchi. Napoli: Guerini.

Apel, K.-O. 2004. *Verità come idea regolativa*. Traduzione italiana a cura di A. Taraborrelli. In «La Cultura», 2 (2004), pp. 259-282.

Apel, K.-O. 2005. *Cambiamento di paradigma. La ricostruzione trascendentalermeneutica della filosofia moderna*. Traduzione italiana a cura di M. Borrelli. Cosenza: LPE.

Badiou, A. 2011. *Le réveil de l'histoire*. Fécamp: Nouvelles Editions Ligne.

Corchia, L. 2022. *Habermas e i social network: la fine delle sfere pubbliche riflessive?* In L. Gherardi (ed.), *Lezioni brevi sull'opinione pubblica. Nuove tendenze nelle scienze sociali*. Milano: Meltemi, pp. 175-187.

Calloni, M. - Nicoletti, M. - Petrucciani, S. (edd.) 2021. *Intervista a J. Habermas: Filosofia, pensiero post-metafisico e sfera pubblica in cambiamento*. In «Rivista Italiana di Filosofia Politica», 1 (2021), pp. 137-154.

Gebauer, R. 2003. *Letzte Begründung, eine Kritik der Diskursethik von J. Habermas*. München: W. Fink Verlag.

Grundmann, T. 1992. *Transzendente Argumentation. Aspekte analytischer Transzendentalphilosophie*. Tübingen: Dissertazione.

Habermas, J. 1986. *Teoria dell'agire comunicativo*. Traduzione italiana a cura di P. Rinaudo. Bologna: Il Mulino, Vol. I.

Habermas, J. 1989. *Etica del discorso*. Traduzione italiana a cura di E. Agazzi. Roma-Bari: Laterza.

Habermas, J. 2001. *Verità e giustificazione*. Traduzione italiana a cura di M. Carpitella. Roma-Bari: Laterza.

Habermas, J. 2007. *La condizione intersoggettiva*. Traduzione italiana a cura di M. Carpitella. Roma-Bari: Laterza.

Habermas, J. 2021. *Überlegungen und hypothesen zu einem erneuten strukturwandel der politischen Öffentlichkeit*. In M. Seeliger, S. Seignani (edd.), *Ein erneuter Strukturwandel der Öffentlichkeit?*, in «Leviathan», Sonderband 37 (2021), pp. 9-40.

Floridi, L. 2017. *La quarta rivoluzione. Come l'infosfera sta trasformando il mondo*. Milano: Raffaello Cortina.

Rheingold, H. 2013. *Perché la rete ci rende intelligenti*. Traduzione italiana a cura di S. Garassini. Milano: Cortina Editore.

Marzocchi, V. 2001. *Ragione come discorso pubblico. La trasformazione della filosofia in K.-O. Apel*. Napoli: Liguori.

Mazzocchio, F. 2011. *Le vie del logos argomentativo. Intersoggettività e fondazione in K.-O. Apel*. Milano: Mimesis.

Pedroni, V. 1999. *Ragione e comunicazione. Pensiero e linguaggio nella filosofia di K.-O. Apel e J. Habermas*. Milano: Guerini.

Schwering, M. 2014. *Jürgen Habermas interviewed: Internet and Public Sphere. What the Web Can't Do*. In «Reset-dialogues on Civilizations», 24 Luglio 2014.

- Spinaci, R. 1997. *Razionalità discorsiva e verità*. Genova: La Quercia.
- Stiegler, B. 2015. *Platone digitale. Per una filosofia della rete*. Traduzione italiana a cura di P. Vignola. Milano: Mimesis.
- Taddio, L. - Giacomini, G. 2020. *Filosofia del digitale*. Milano: Mimesis.
- Zuboff, S. 2023. *Il capitalismo della sorveglianza. Il futuro dell'umanità nell'era dei nuovi poteri*. Traduzione italiana a cura di P. Bassotti. Roma: Luiss University Press.
- Wellmer, A. 1991. *Wahrheit, Kontingenz, Moderne*. Frankfurt: Suhrkamp.

AI ENTERS PUBLIC DISCOURSE: A HABERMASIAN ASSESSMENT OF THE MORAL STATUS OF LARGE LANGUAGE MODELS

PAOLO MONTI

Università degli Studi di Milano Bicocca

Dipartimento di Scienze Umane per la Formazione "Riccardo Massa"

paolo.monti@unimib.it

ABSTRACT

Large Language Models (LLMs) are generative AI systems capable of producing original texts based on inputs about topic and style provided in the form of prompts or questions. The introduction of the outputs of these systems into human discursive practices poses unprecedented moral and political questions. The article articulates an analysis of the moral status of these systems and their interactions with human interlocutors based on the Habermasian theory of communicative action. The analysis explores, among other things, Habermas's inquiries into the analogy between human minds and computers, and into the status of atypical participants in the linguistic community such as genetically modified subjects and animals. Major conclusions are the LLMs seem to qualify as authors that originally participate in discursive practices but do display only a structurally derivative form of communicative competence and fail to meet the status of communicative agents. In this sense, while the contribution of AI writing systems in public discourse and deliberation can support the process of mutual understanding within the community of speakers, the human actors involved in the development, use, and diffusion of these systems share a collective responsibility for the disclosure of AI authorship and verification and adjudication of validity claims.

KEYWORDS

Large Language Models, Jürgen Habermas, Moral status, Responsibility, Public discourse

1. INTRODUCTION: AI HAS ENTERED THE CHAT

Generative AI systems are becoming increasingly effective at producing original texts based on inputs about topic and style provided in the form of prompts or questions. Latest AI technologies, especially Large Language Models (LLMs) like GPT-4 by OpenAI or PaLM 2 by Google, develop their capabilities through a machine learning process that feeds on fragments of public discourse as found in internet webpages, books, and articles. These systems have become increasingly successful at engaging in areas of complex and specialized writing, like poetry or academia, with results sometimes indistinguishable from those of human writers.

The diffusion of AI-generated discourse into the public sphere poses serious and unprecedented normative questions. Unlike other uses of AI technology, such as “deepfakes” – fabricated videos representing public figures in the act of saying words they never pronounced – AI writing cannot be reduced to a mere instance of forgery operated by human actors with the instrumental assistance of AI-based tools. Instead, it highlights the possibility of important pieces of the public conversation being originated by non-human authors and finding their way into moral-practical discourses about principles, norms, and policies that hold a central place in democratic deliberation among citizens.

Some political uses of LLMs are already in active development, from more experimental exercises, like the production of “toxic” models trained on data from unregulated internet message boards to more systematic analyses of the efficacy of microtargeted political messages written by LLMs and individually directed to social media users.

The problem of the moral status of LLMs as potential participants in public discourse can be fruitfully approached from different philosophical and STS perspectives (Gordon and Gunkel 2021; Sinnott-Armstrong and Conitzer 2021; Redaelli 2023). The limited scope of this article aims to highlighting which insights can be drawn from Habermasian theory and what status can be assigned to LLMs that participate in discursive practices with humans in terms of responsibility for what they generate in that context. In recent years, Jürgen Habermas has discussed some of the implications of the new technological infrastructure of communication based on the internet and social media for the public sphere and deliberative democracy (Calloni et al. 2021; Habermas 2023). He has not substantially engaged, on the other hand, with the possibility that digital technologies could soon also produce a new kind of non-human actors of public discourse and deliberation. His vast philosophical project, however, offers relevant conceptual resources to attempt this undertaking as well. This account begins by looking at two areas, mutually connected but articulated in Habermas’s works at different times: first, the tension between the communicative origin of the person and the naturalistic understanding of the mind as a computer (2); second, the moral status of atypical members of the community of communicants like genetically modified individuals and animals (3). We will explore these two areas, to then attempt a characterization of the hybrid status of LLMs within our discursive practices (4) and outline a preliminary normative account of the moral responsibilities at play when fragments of discourse produced by LLMs enter public discourse and deliberation (5). The conclusions will briefly discuss how this account may fit within a larger consideration of the future impact of generative AIs on the ethics of democratic citizenship (6).

2. BETWEEN HUMAN MINDS AND MACHINE LEARNING

In *Between Naturalism and Religion*, Habermas argues that the social formation of the person through the practice of exchanging reasons with peers seems irreducible to the merely naturalistic understanding of the mind that is suggested by the frequently advanced analogy between human minds and computers. The genesis of the human mind, Habermas notes, lies in the interplay between «the perspective of an observer on what is going on in the world with the perspective of a participant in interaction» with others (Habermas 2008: 171). The “subjective mind” of the individual arises within a communicative process of understanding that constantly generates, in parallel, a linguistic “objective mind” of materially embodied symbols that is to some extent independent of its individual speakers. These subjective and objective sides of the human mind are both distinct and co-implicated. Distinct since, «On the one hand, objective mind evolved out of the interaction between the brains of intelligent animals who had already developed the capacity for reciprocal perspectivetaking [...] On the other hand, the “objective mind” claims relative independence vis-à-vis these individuals, since the universe of intersubjectively shared meanings, organized according to its own grammar, has taken on symbolic form» (Habermas 2008: 174-175). These “two minds” are, however, also tightly co-implicated, since:

These meaning systems can, in turn, influence the brains of participants through the grammatically regulated use of symbols. The “subjective mind” of those individuated participants in shared practices develops only in the course of the socialization of their cognitive capacities. This is what we mean by the self-understanding of a subject who can step into the public space of a shared culture. As actors, they develop the awareness of being able to act one way or another because they are confronted in the public space of reasons with validity claims that challenge them to take positions.

Our self-understanding as free subjects emerges out of this interplay between the subjective and the objective mind, since «conscious participation in the symbolically structured “space of reasons” jointly inhabited by linguistically socialized minds is reflected in the accompanying performative sense of freedom» (Habermas 2008: 173). As rational subjects, our agency finds motivations «in this dimension and follows logical, linguistic, and pragmatic rules that are not reducible to natural laws» (Habermas 2008: 173). This opens up the possibility of separating the kind of causal connection that the naturalistic image of the world envisions between the individual brain and its corresponding individual mind, from a distinct form of “mental causation” that arises from the cognitive inputs that the symbolic “objective mind” feeds to the individual by stimulating judgments and considerations.

Habermas is intent in specifying that these two understandings of the life of the mind are not mutually exclusive but cannot, at the same time, be entirely reduced to the naturalistic side. They are rather the outcome of an inescapable linguistic

dualism between the perspective of the observer, as reflected in the scientific outlook, and the perspective of the participant articulated in our practical understanding of the mind. In this sense, he argues, the computer analogy that is often invoked to assimilate our thinking to the inner workings of computing machines is fundamentally flawed because it misses «the socialization of cognition that is peculiar to the human mind» (Habermas 2008: 175).

This brings us closer to our first step in the assessment of the moral status of generative AI systems, especially LLMs. Habermas is stark in remarking that the intersubjective, symbolic experience that animates the human mind is irreducible to the image of software running on computer hardware. At the same time, he does not rule out entirely the ICT analogy, as he notes:

Talking of the mind “programming” the brain evokes metaphors from computer language. The computer analogy puts us on the wrong track insofar as it suggests the Cartesian model of isolated conscious monads [...] However, the mistaken metaphor is not “programming.” Clearly, at the evolutionary level of human nature and culture, a symbolically materialized layer of intersubjectively shared, grammatically structured meanings emerges from the intensified interaction among conspecifics. Although the physiology of the brain does not permit any distinction between “software” and “hardware,” the objective mind, in contrast to the subjective mind, can acquire the power to structure the individual brain. (Habermas 2008: 175).

This observation rules out a tight analogy between human minds and computers, but it also leaves the door open for a more nuanced stance when it comes to generative AI systems. LLMs escape, at least to some extent, the narrow formula of the individual hardware that runs its own pre-established software, as they are based on semi-automated learning processes fed by the same kind of socially shared “objective mind” that “programs” the individual human brain. Specifically, in the case of LLMs, the machine learning process trains the system on immense textual resources stored on the internet, on social media, and in the digital version of books and journals. Perhaps not surprisingly, then, the output of these AI systems is close to the kind of authorship and apparent creativity that we generally expect from human speakers, as they do not simply execute pre-programmed functions by rather “respond” to human prompts by articulating original pieces of writing. If we accept this distinction as consistent with the Habermasian stance on computers and programming, we can preliminarily note that, while from the “perspective of observation” humans and AIs clearly are two entirely different kinds of systems operating on their own rules and mechanics, from the “perspective of participation” the difference is much more subtle.¹

¹ On the implications of this linguistic dualism, Habermas notes: «The inescapable linguistic dualism compels us to assume that the complementarity of anthropologically deep-seated epistemic perspectives arose concurrently with the sociocultural form of life itself. The coeval emergence of the observer and participant perspectives would provide an evolutionary explanation for why the

Trained on the textual socialization of human cognition and displaying authorial properties, LLMs still lack, however, other salient traits that Habermas ascribes to humans as competent speakers in the community of communicants. AI participation in human discursive practices does not seem to lead to the formation of a sentient “subjective mind” out of their cognitive experience of socialization (Véliz 2021; Schwitzgebel 2023). This determines the novel situation of a new kind of actor that appears, in some relevant ways, capable of contributing to discursive practices as an author of discourse while, at the same time, not being fully responsible for its participation.

For Habermas, participation in discursive practices is a central aspect of becoming responsible agents: «People enter the public space of reasons by being socialized into a natural language and by gradually acquiring the status of a member of a linguistic community through practice. Only with the ability to participate in the practice of exchanging reasons do they acquire the status of responsible authors of actions that is definitive of persons as such, i.e. the ability to account for themselves toward others». This connection is rooted in the methodological primacy «enjoyed by the intersubjectively shared meanings embodied in joint practices in the sequence of explanation prior to internal states of the individuals involved» (Habermas 2008: 205). The process of becoming responsible agents is accompanied by a distinct reflexive aspect, specifically in the form of «a reflexive stability of our consciousness of freedom» (Habermas 2008: 208) rooted in the self-awareness that our convictions and our actions are grounded in meanings and reasons that inhabit ourselves and are shared, transmitted and revised within a community of communicants we belong to.

The reflexive nature of this linguistic-cultural genesis of human identities, Habermas notes, entails more than just the ability to draw from some pre-defined repertoires of signification and make use of them to articulate and justify actions. The “objective mind” is for humans a space of socialization, where the interaction with interpersonal semantic resources within shared practices is the basis for a self-conscious process of identification and projection into the future. Specifically, he argues:

Only by growing into an intersubjectively shared universe of meanings and practices through socialization can persons develop into irreplaceable individuals. This cultural constitution of the human mind explains the enduring dependence of the individual on interpersonal relations and communication, on networks of reciprocal recognition, and on traditions. It explains why individuals can develop, revise, and maintain their self-understanding, their identity, and their individual life plans only in thick contexts of this kind (Habermas 2008: 296).

meanings that become accessible in our encounters with second persons do not admit of exhaustive objectification through the instruments of natural science» (Habermas 2008: 208).

This kind of reflexive consciousness and sense of identity is not a property that can be currently attributed to LLMs, at least based on how they operate and the kind of linguistic output they display. These preliminary considerations, then, suggest that the “perspective of participation” in practices is where the interaction between humans and AIs highlights both their common traits – as in the emergence of discursive capacities out of the learning process upon the “objective mind” of symbolic linguistic repertoires – and their differences – when it comes to the emergence of the intentional, desiring subjective mind of the human participants and the iterative, stochastic simulation that fuels the output of LLMs.² This, however, leaves substantially intact the problem of what kind of moral status should be attributed to this new kind of actor.

3. THE MORAL STATUS OF ATYPICAL PARTICIPANTS IN PUBLIC DISCOURSE

The question about the uncertain moral status of some specific kinds of participants in human interactions emerges within Habermas’s work in at least two instances: the case of human subjects that have been genetically modified before birth and the case of animals who partake in our lives and daily practices. The two cases are obviously quite different, and they do not immediately overlap with the case of LLMs joining deliberative practices, but they are nonetheless relevant to explore the boundaries of Habermasian discourse ethics when confronted with fringe cases and atypical actors.

In *The Future of Human Nature*, Habermas points out that the moral status of genetically modified humans would be problematic insofar as the “genetic programming” (Habermas 2003: 63) artificially determines their subjectivity and their capabilities, thus putting them into a structurally unequal position within society.³ This would in fact create an unprecedented rift in the evolution of horizontal, democratic relationships among humans: “Up to now, only persons born, not persons made, have participated in social interaction. In the biopolitical future prophesied by liberal eugenicists, this horizontal connection would be superseded by an intergenerational stream of action and communication cutting vertically across the deliberately modified genome of future generations” (Habermas 2003: 65). In other words, the moment the nature of some participants

² Whether one subscribes or not to the definition of LLMs as merely “stochastic parrots” (Bender et al. 2021), their inner workings are pretty commonly recognized to be a simulation of discourse achieved through a statistically based form of learning that differs substantially from the development of linguistic capacities in human subjectivities.

³ This seems to suggest that the difference between genetic modification and education is akin to the difference between programming a computer, in the sense described by Habermas, and growing within a culture to become a free and competent participant in its conversations.

is artificially pre-determined by the intentions of others, non-peer relationships within the community of communicants also become inevitable and some members would be stuck in a structurally unequal position from which they cannot exchange roles with others.

This assessment of the relations entertained by genetically modified humans as inevitably uneven interactions offers an interesting perspective from which to look at the status of artificially made participants to discursive interactions like the LLMs. It is in fact, for Habermas, an issue that is deeply connected with the foundations of discourse ethics, insofar as it highlights that the moral space is defined concurrently by the equal form of dependence of all speakers from the linguistic structure of communication and by their active involvement in reflexively and cooperatively establishing the ethical boundaries of their process for reaching understanding and self-understanding:

The *logos* of language escapes our control, and yet we are the ones, the subjects capable of speech and action, who reach an understanding with one another in this medium. It remains “our” language. The unconditionedness of truth and freedom is a necessary presupposition of our practices, but beyond the constituents of “our” form of life they lack any ontological guarantee. Similarly, the “right” ethical self-understanding is neither revealed nor “given” in some other way. It can only be won in a common endeavor. From this perspective, what makes our being-ourselves possible appears more as a transsubjective power than an absolute one. [...] As soon as the ethical self-understanding of language using agents is at stake *in its entirety*, philosophy can no longer avoid taking a substantive position (Habermas 2003: 11).

The special kind of “language using agents” represented by generative AI systems displays noteworthy capacities and producing outputs within the linguistic structure of communication, but disconnected from a comprehensive “form of life” shared with their human interlocutors that could provide a shared basis of engagement in a “common endeavor”. The engagement in a lifeworld shared with others⁴ is crucial in defining the profile of the moral subjects of discourse ethics, as they enter into a perspective of universal mutual recognition by reflecting on the normative

⁴ It is interesting to notice that Habermas’s articulation of the notion of lifeworld is also indebted to its Arendtian formulation. In an article published in 1977, Habermas reads Arendt through the lens of his developing theory of communicative action as follows: «the basic communicative action is the medium in which the intersubjectively shared life-world is formed. It is the “space of appearance” in which actors enter, encounter one another, are seen and heard. [...] In communication, individuals appear actively as unique beings and reveal themselves in their subjectivity. At the same time they must recognize one another as equally responsible beings, that is, as beings capable of intersubjective agreement – the rationality claim immanent in speech grounds a radical equality. Finally, the life-world itself is filled, so to speak, with praxis, with the “web of human relationships.” This comprises the stories in which actors are involved as doers and sufferers» (Habermas 1977: 8). To our purpose, this commentary is helpful to highlight how consistently tight the link among communication, responsibility, and embodied presence in a shared life word appears in Habermas’s inquiry. See also Arendt 1998: 189.

implications of the presuppositions implicit in their local experiences of communicative engagement with others:

The ideas of justice and solidarity are already implicit in the idealizing presuppositions of communicative action, above all in the reciprocal recognition of persons capable of orienting their actions to validity claims». Of course, the normative obligations that children assume in virtue of the mere form of socializing interaction do not of themselves point beyond the limits of a concrete lifeworld (of the family, the clan, the city, or the nation). These barriers must first be breached in rational discourse. Arguments by their very nature point beyond particular individual lifeworlds; in their pragmatic presuppositions, the normative content of presuppositions of communicative action is generalized, abstracted and enlarged, and extended to an ideal communication community encompassing all subjects capable of speech and action (Habermas 1994: 50).

In the case of LLMs, the fundamental connection between arguments and “individual lifeworld” that is typical of communicative action is remarkably absent. LLMs are trained upon massive text corpora developed by countless individuals based on their own lifeworld, but as a system, they generate new fragments of discourse without being anchored to any specific lifeworld themselves. In this sense, the whole universalizing process is barred by the absence of a conspicuous link between an individual lifeworld and the speaker’s reflexive consciousness of it as shared with other communicative partners. As Habermas observes, a display of cognitive and decision-making capabilities it is not sufficient to define the moral status of a person, since «[o]nly when at least two people encounter each other in the context of an intersubjectively shared lifeworld with the goal of coming to a shared understanding about something can – and must – they mutually recognize each other as *persons capable of taking responsibility for their actions (zurechnungsfähige Personen)*. They then impute to each other the capacity to orient themselves to validity claims in their actions» (Habermas 1994: 66).

The problem of “orienting their actions to validity claims” emerges, in different terms, for the designers of LLMs, in the form of what is generally designated in the literature as the value alignment problem, so as a problem intrinsic to the development of AI systems that need to identify relevant human values that are expected to guide the outcomes of the systems, implement these values into the machine learning process and assess that the output of the systems is consistent with those values (Arnold et al. 2017; Gabriel 2020; Christian 2020). But this kind of value aligning process seems quite far for the notion of self-orientation assigned by Habermas to human agents, since to achieve value alignment the identification of values needs to emerge from human actors and the assessment element is also largely dependent on human insight about AI outputs, such as in the case of Reinforcement Learning from Human Feedback (Knox and Stone 2011; Christiano et al. 2017; Kasirzadeh and Gabriel 2023). There are arguably elements of self-orientation insofar as AI systems become increasingly capable of achieving a more

“humanly aligned” orientation. Still, self-orientation as based on a reflexive assessment of their position within a community of speakers seems still definitely far from what LLMs are currently capable of expressing and the outputs of generative AIs are still largely “policed” through content filters introduced by the system developers to make sure that as certain words or requests are presented by human users, the response will be a pre-programmed no go (Dermer and Batišič 2023) or by pre-filtering the training data, which in any case still does transmit human-biases into the learning process (Schramowski et al. 2022). In any case, improved AI outputs would still not meet the threshold of a fully moral form of self-orientation, since, as Habermas specifies, «In behaving truthfully I do not merely refrain from deception but at the same time perform an act without which the interpersonal relation between performatively engaged participants in interaction dependent on mutual recognition would collapse» (Habermas 1994: 66). Among moral persons, the orientation to validity claims is part of the intentional and free agency of all participants to the conversation, as they «Act with an orientation to mutual understanding and allow everyone the communicative freedom to take positions on validity claims» (Habermas 1994: 66). In the end, because of their distinct lack of self-reflexivity on a lifeworld and of self-orientation towards the goal of mutual understanding, LLM systems at the moment fall short of belonging to the community of speakers as peers, at least in the way humans are.

Once we acknowledge that, within the framework of discourse ethics, LLMs do not entertain the same moral status as humans, however, we are still faced with the conspicuous experience of their participation in our discursive practices. Habermas’s account of the position of animals in his framework may prove useful to offer further clarification. In this regard, he notes that:

Like moral obligations generally, our quasi-moral responsibility toward animals is related to and grounded in the potential for harm inherent in all social interactions. To the extent that creatures participate in our social interactions, we encounter them in the role of an alter ego as an other in need of protection; this grounds the expectation that we will assume a fiduciary responsibility for their claims. [...] To the extent that animals participate in our interactions, we enter into a form of contact that goes beyond one-sided or reciprocal observation because it is of the same kind as an intersubjective relation (Habermas 1994: 109-110).

These remarks open a space to consider that some non-human subjects may meaningfully participate in human interactions even though they are not peers and they are not structurally able to bear responsibility for their actions. In that context, the moral responsibilities fall on the human participants. The moral responsibilities of humans towards animals, however, according to Habermas, are limited to the scope of the specific interactions between individuals and within particular practices but do not universally bring the other species within the same moral realm (Habermas 1994: 111). In this perspective, participation in human interactions even

from a non-human status is sufficient to establish relations of responsibility, but this responsibility will be entirely up to the human participants. Compared with the case of animals, however, the peculiarity of generative AI in general, and LLMs in particular, is that their participation in our practices is performed specifically in a realm of linguistic creativity and authorship.⁵

4. LLMS AS CO-PARTICIPANTS IN DISCURSIVE PRACTICES

In light of these preliminary analyses of the status of atypical and non-human participants in human practices, I am now going to articulate more in detail how, within a Habermasian framework, AI writing systems can be acknowledged as a special kind of co-participants in human discursive practices, but not as fully communicative agents. In other words, LLMs are not moral or epistemic peers with humans but can still partake in the same public conversations as authors. Their contribution is, in this sense, not merely instrumental: they create original fragments of intelligible discourse that, when introduced into a conversation, can contribute to the process of clarification and understanding among the members of the community of communicants. In instances of public discussion and deliberation, fragments of discourse generated by AI systems can be then very well used to articulate difficult concepts, summarize different perspectives, or even introduce previously neglected ideas. Latest-generation LLMs are also able of expressing real-time interactions within the context of an online chat, which brings their contribution even closer to the same kind of back-and-forth participation typical of argumentative exchanges among peers.

As we mentioned before, it is however unprecedented that the author of a piece of contribution to a discursive engagement is not immediately recognizable also as a responsible moral agent that is, or has been, a human member of the community of speakers.⁶ To understand the implications of this decoupling, it is useful to consider how Habermas characterizes, in general, the relation between authors and interpreters of a text, to then suggest a consistent characterization of AI authorship in terms of communicative competence and agency.

In the process of reaching understanding, Habermas argues, the interpreters approach a text based on the assumption that they can understand what the author

⁵ This is not to deny that animals seem able to express forms of creative communication and visual performance, but not within the specific realm of human visual and written languages, as generative AIs do.

⁶ Naturally, several philosophical and theological traditions have contemplated and reflected upon the possibility of engagements with spiritual and divine interlocutors through the medium of language. This present account just looks at the issue within the scope of Habermasian post-metaphysical thinking. There are, however, interesting analogies and insights that can be drawn from an engagement between AI and theological studies. See also Brittain 2020, O'Gieblyn 2021, Oviedo 2022.

is saying because of a certain grasp of the context within which the text has been conceived and makes sense. This assumption rests on the notion that both interpreter and author raise validity claims on truth, values, and sincerity within a specific context, but that the reasons why they think they can do that are rationally accessible from context to context:

[O]nly to the extent to which the interpreter also grasps the reasons why the author's utterances seemed rational to the author himself does he understand what the author meant. The interpreter, then, understands the meaning of a text only insofar as he understands why the author felt justified in putting forth certain propositions as being true, in recognizing certain values and norms as being right, and in expressing certain experiences (or attributing them to others) as being authentic. [...] Interpreters cannot understand the semantic content of a text if they do not make themselves aware of the reasons the author could have brought forth in his own time and place if required to do so. (Habermas 1990: 30)

Based on this picture, when the user approaches an AI-generated text as the product of an author, she will still have to rely on the presupposition that at the other side of the conversation there is an interlocutor that produces and understands meaning the same way the interpreter does. LLMs, however, do not operate the same way their human readers and listeners do, based on relatable reasons that make sense within their relationships to a lifeworld and that allow for reasoning about their mutual mental states (Trott et al. 2023). They rather produce an accurate simulation of what an appropriate utterance would be in the face of the textual prompt of the user based on the elaboration of the existing repertoire of appropriate utterances available to the machine learning process. The interpreter can still find in the text some plausible discourse around the topic at stake, but the understanding will happen “as if” the author had reasons the same way the interpreter does:

For reasons to be sound and for them to be merely considered sound are not the same thing, whether we are dealing with reasons for asserting facts, for recommending norms and values, or for expressing desires and feelings. That is why the interpreter cannot simply look at and understand such reasons without at least implicitly passing judgment on them *as* reasons, that is, without taking a positive or negative position on them. [...] Reasons can be *understood* only insofar as they are taken seriously as reasons and *evaluated*. This is why the interpreter can elucidate the meaning of an obscure expression only if he explains how this obscurity came to be, that is, why the reasons the author might have given in his own context are no longer immediately illuminating for us (Habermas 1990: 30-31).

The conditions of this explanation, however, are different for the interpreter confronted with a text produced by a LLM, since the way obscure or dubious expressions have been generated radically differs from the kind of process that is usually found among human speakers. Anthropomorphic first-person statements do not arise from a personal connection with an individual lifeworld, hallucinations

are unforeseen outcomes of a stochastic process rather than a form of perceptual distortion (Hongbin et al. 2023). This brings into question to what extent LLMs, besides their evident authorial capacities, can be credited with the «know-how of subjects who are capable of speech and action, who are credited with the capacity to produce valid utterances, and who consider themselves capable of distinguishing, at least intuitively, between valid and invalid expressions» (Habermas 1990: 31).

Whereas investigating the issue from the perspective of internal intuitions seems unfruitful, it is instead important to acknowledge that AI systems can be designed as more or less capable of providing “reasons” for their outputs when required to do so, thus supporting the interpreter’s job. The problem of the explainability of AI systems is increasingly subject to scrutiny (Preece 2018), with a growing awareness of the ethical dimension of this aspect of their design (McDermid 2021).⁷ What the Habermasian perspective suggests here, is that explainability is not only relevant in consequentialist terms, to improve the accuracy and readability of the outputs, but also more substantially to bring the participation of LLMs in discursive practices closer to an expectation of reciprocity that is intrinsic to the process of human understanding. However, even if advances are being made in the field of LLMs explainability, we are still left with the conundrum of their lack of vital relationship with a contextual lifeworld, which is highly problematic within the paradigm of communicative rationality. This becomes apparent by looking more closely at how the linguistic performance of LLMs can – or cannot – be characterized within the Habermasian concepts of *communicative competence* and *communicative action*.

For Habermas, who originally developed the concept inspired by Noam Chomsky’s theory of linguistic competence, *communicative competence* is the implicit know-how that speakers have of the implicit rules and presuppositions that make them capable to produce and understand utterances (Habermas 1970; Allen 2019). The most fundamental presupposition, the orientation towards reaching mutual understanding, is specified into validity claims over truth, normative rightness, and sincerity. Every speaker has the implicit expectation that, under suitable conditions, their claims to truth, normative rightness, and truthfulness should be acceptable to all (Habermas 1990: 31). LLMs react to their users’ utterances by simulating a human use of language that ordinarily stems out of those presuppositions; by doing so they generate understandable new pieces of discourse. In human communication, each type of validity claim rests on a kind of world relation: relations to the objective natural world, to the intersubjective social world, and to the inner subjective world. LLMs, however, do not entertain the same kind

⁷ The importance of explainability to define criteria of accountability and responsibility for AIs is also signaled by the attention it is receiving from policymakers. In the 2020 Assessment List for Trustworthy AI (ALTAI), a document prepared by a group of high level experts set up by the European Commission, accountability is defined as «the idea that one is responsible for their action – and as a corollary their consequences – and must be able to explain their aims, motivations, and reasons».

of world relations as human speakers do and this affects the way they can engage beyond the level of unquestioned everyday communication into the medium of discourse where validity claims are challenged and adjudicated. In the case of current generative AI, truth claims are structurally derivative from those embedded in the textual sources that fed the machine learning process, since the systems have no “experience” of the world or direct access to the natural world to raise and verify truth claims of their own. Normative rightness claims are based on judgments about the appropriateness of speech acts, but these need to rely on the social relationships that the speakers entertain as peers that inhabit a shared lifeworld. Finally, and possibly even more problematic, sincerity claims should be vindicated by the consistency between actions and claimed subjective states of the speakers, but LLMs have no “actions” to display beyond their writing and claims about subjective states are the expression of simulated anthropomorphic approaches to user interaction rather than the reflection of any subjective state we know of. LLMs seem to possess, then, only a structurally derivative communicative competence.

Similarly limited by their lack of lifeworld relations is the ability of AI systems to express proper communicative agency through their participation in human practices. For Habermas, *communicative action* is characterized by the use of discourse to coordinate the actions of its participants (Habermas 1984; Krüger 2019). To some extent, LLMs do adapt to the kind of discursive input they receive from their users, like when correcting previous statements that have been pointed out as erroneous, or when modifying the style of communication based on previous interactions. However, these systems do not self-regulate their own guidelines, which are externally established by their developers and often not even disclosed to the users. Moreover, because of the structurally derivative nature of their communicative competence, LLMs also cannot autonomously adjust their behavior based on contestations to their validity claims, given the absence of direct experiences of the world and of recordable subjective states that can serve as a basis to support and adjudicate those claims. Ultimately, LLMs are capable of manifesting some simulation of communicative agency, but they are not autonomous communicative agents.

Luciano Floridi has influentially argued that the behavior expressed by LLMs is a form of agency without intelligence or understanding (Floridi 2023). His perspective makes sense within a general effort to downplay the kind of “intelligence” that AIs are actually capable of. However, it is noteworthy that, at least within a Habermasian framework,⁸ communicative agency without understanding is not even proper agency in the first place. For Habermas, the most paradigmatic form of human agency is indeed the outcome of an interplay between linguistic understanding and autonomous behavior, where each polarity is essential in

⁸ I suspect also within several non-Habermasian frameworks, but supporting this conclusion goes beyond the scope of this paper.

defining and structuring the other. LLMs at present appear to be extraordinarily prolific linguistic authors, but not full communicative agents: a crucial decoupling that brings us to the puzzling question of how responsibility for their original utterances should be assigned when they participate in our discursive practices.

5. AI AUTHORSHIP AND MORAL RESPONSIBILITY IN DISCOURSE AND DELIBERATION

The itinerary developed so far allows some tentative suggestions as to how the moral status of LLMs within our discursive practices should be assessed and to what kind of new responsibilities emerge out of the already ongoing discursive interactions between humans and AIs.

From the perspective of their participation in communicative practices, the creative capacity displayed by generative AI systems suggests that their status goes beyond that of mere technical tools in the hands of human speakers. LLMs, then, can be acknowledged as original authors even within specialized discursive practices. In these contexts, they can positively contribute with their extraordinary authorial capabilities to support the ongoing process of mutual understanding among all participants. This kind of contribution could have empowering functions, especially for human participants in public conversations who are otherwise disadvantaged by disabilities, lack of linguistic prowess, or rhetorical education (Kasneci et al. 2023; Pavlik 2023).

At the same time, the limited explanatory capacity, derivative communicative competence, and lack of proper communicative agency of these systems stand in the way of any project to construe them as a new kind of morally responsible subjects that join the community of communicants as peers with their human counterparts. AI systems participate in discourse but not in communicative action. In their discursive interactions, LLMs cannot have, at present, interchangeable roles with human counterparts, a requirement of communicative agents that is fundamental for Habermas to ensure parity among the actors of discursive and deliberative practices. However, human members of the linguistic community can integrate AI authorial contributions into their own communicative agency and vicariously provide the connection with lifeworld relations that AIs lack. Suggestions, insights, images, and information discursively organized by AI systems can resonate with the members of the community of speakers and the living relations with the world, society, and themselves. In turn, those human speakers can operate as moral proxies and stand for the validity of claims raised by AI-generated discourse.

In this perspective, we can still interact within the same discursive practice with human and non-human participants, but the process of mutual understanding needs to adapt substantially to the kind of moral status that each participant

entertains within the community of speakers. For this to happen, it is necessary that all human participants are transparently made aware if they are discursively engaging with a human or an AI and if the author of the piece of discourse they are engaging with is human or not.

On these grounds, I argue that a twofold normative stance on the participation of LLMs in discursive practices can be taken:

(i) First, based on their authorship properties, the contribution they may bring to the articulation of public discourse, and the enhancement of otherwise discursively disadvantaged participants to the conversation, the involvement of linguistically trained AI systems in our discursive and deliberative practices is acceptable, provided that the human members of the community of speakers (a) take the necessary steps to disclose the authorship of AI contributions and the identity of those who brought them into the conversation (*responsibility as attribution*) and (b) are ready to respond to the contestation of the validity claims that are raised through those contributions, especially when it comes to claims of assertoric truth and subjective truthfulness (*responsibility as answerability*).

(ii) Second, in the field of institutionalized political procedures and formal processes of argumentation and negotiation, the moral call for the disclosure of AI authorship is even more comprehensive and urgent, as the legitimacy of the deliberative procedures is based on the condition of democratic citizens as co-authors of the law, which demands a substantial correspondence between the community of speakers and the community of those who are affected by the normative outcomes of deliberation.

The ensemble of agents involved in bringing about, distributing, and re-circulating the fragments of discourse produced by LLMs collectively shares a responsibility that the AI systems cannot bear themselves, as they are not full communicative agents within the community of speakers, although through their contributions they can participate in important discursive and deliberative practices. It is important to note that the decoupling of authorship and responsibility does not allow for a one-on-one transfer of accountability from the AI system to a singular human subject. The system developers are not responsible for what a Chatbot “says” as if it they said it themselves. Similarly, anyone who brings a text drafted by a generative AI into a public debate is not solely responsible for it in the same way as if they had written it by their own hands before entering the conversation. However, this phenomenon is not the cause of a collapse of responsibility, but rather the premise of a new form of diffused responsibility between company

owners, AI system developers, service users, and social media sharers.⁹ Responsibilities will be adjudicated case by case within this relational network based on the agents that played a decisive role in getting that piece of AI discourse into that specific discursive practice.¹⁰

Without this kind of relational moral context supplied by human speakers, we are left with fragments of “rogue discourse” generated by AIs that by entering our discursive and deliberative practices may determine the effects of communicative agency in the absence of communicative agents that are responsible for them as full members of the community of communicants that share the same world with their peers.

6. CONCLUSIONS: CITIZEN AI?

The perspective of a pervasive presence of generative AI systems within the public sphere of liberal democracies inspires motivated concerns, especially at a moment in history when the advent of social media and the rise of populist movements haven’t yet exhausted their momentum and have abundantly shown how deeply technological transformations can affect the political realm (Sunstein 2017; Dijk and Hacker 2018; Urbinati 2019).

It is to be noted, in this sense, that the interpretive framework sketched here, which sees AI systems as creative participants in highly sophisticated human practices without assigning them the full status of moral agents, can be applied also to other kinds of generative AI, beyond the case of LLMs. An obvious example are visual AIs like DALL-E by OpenAI, Midjourney by Midjourney Inc., and Stable Diffusion by Stability AI. The visual creative practices where these systems express their authorial capabilities are not as central in the Habermasian account as the medium of language and discourse are. However, in the digital public sphere, the importance of the production and circulation of images and videos in shaping cultural trends and embodying political agendas can be hardly overstated (Green 2010; Bottici 2014).

In the recent past, when considering the rise of genetical engineering, Habermas had already raised significant concerns about the risk that technological innovation could reshape our moral identities and introduce new forms of political subjectivity in undesirable ways. In a sense, his core preoccupation with this process of technological transformation being appropriated by the strategic and self-serving

⁹ Moving from an Aristotelian framework, Mark Coeckelbergh comes to a similar conclusion by articulating a relational account in terms of distributive and collective responsibility from individuals and organizations involved in AI development and use (Coeckelbergh 2020).

¹⁰ Notice that the effort to disclose the AI authorship could also be expressed through the conscious adoption of technical solutions like automatic watermarks for texts produced by LLMs that can be tracked with appropriate tools. As an example, see Kirchenbauer et al. 2023.

logic of capitalism at the expense of the egalitarian and communicative nature of the democratic ethos remains largely applicable to the case of AI:

The self-understanding of this subject [that intervenes to artificially shape future individualities] now determines how one wants to use the opportunities opened up with this new scope for decision - to proceed *autonomously* according to the standards governing the normative deliberations that enter into democratic will formation, or to proceed *arbitrarily* according to subjective preferences whose satisfaction depends on the market. In putting the question this way, I am not taking the attitude of a cultural critic opposed to welcome advances of scientific knowledge. Rather, I am simply asking whether, and if so how, the implementation of these achievements affects our self-understanding as responsible agents.

Do we want to treat the categorically new possibility of intervening in the human genome as an increase in freedom that requires normative *regulation* - or rather as self-empowerment for transformations that depend simply on our preferences and do not require any *self-limitation*? (Habermas 2003: 12)

Worries about the influence of power and capital over the infrastructure of democratic societies at the expense of agency coordinated through discourse and mutual understanding have been a central focus for Habermas during his entire career. This problematic influence takes everchanging forms and it doesn't seem unthinkable that the next incarnation of "Citizen Kane", who achieves political domination through the use of media, could be in the near future a "Citizen AI" in the shape of one of the global market players that are heavily investing into the development and release to the public of services based on machine learning.

To be fair, it is unclear what the technological advancements in AI technology will produce in the near future. We could very well see soon more direct engagements of LLMs with real-world interactions of some sort, even though it is at least dubious that these interactions will count as vital relations with a lifeworld in the same way as human experience and self-awareness do. It is also possible that the explainability of future AIs will rapidly improve, thus rendering these systems more reliable and responsive partners in our own practices.

In the meantime, it is certainly up to humans to make sure that the insights that emerge out of their embodied circumstances and relational experiences, together with their self-reflexive awareness of the discursive presupposition of their mutual understanding, keep nurturing their moral insight into the responsibilities at stake in all their conversations, including those with their brand-new kind of non-human partner.

REFERENCES

Allen, A. 2019. *Communicative Competence*. In A. Allen & E. Mendieta (Eds.), *The Cambridge Habermas Lexicon*. Cambridge: Cambridge University Press, pp. 47-48.

Arendt, H. 1998. *The Human Condition*. Chicago and London: The University of Chicago Press.

Arnold, T., Kasenberg, D., Scheutz, M. 2017. *Value Alignment or Misalignment—What Will Keep Systems Accountable?*. In «Workshops at the Thirty-First AAAI Conference on Artificial Intelligence».

Bender, E.M., Gebru, T., McMillan-Major A., Shmitchell S. 2021. *On the Dangers of Stochastic Parrots: Can Language Models Be Too Big?*. In «FAccT '21: Proceedings of the 2021 ACM Conference on Fairness, Accountability, and Transparency», pp. 610-623.

Bottici, C. 2014. *Imaginal Politics. Images beyond Imagination and the Imaginary*. New York: Columbia University Press.

Brittain, C.C. 2020. *Artificial Intelligence: Three Challenges to Theology*. In «Toronto Journal of Theology», 36, 1, pp. 84-86.

Calloni, M., Nicoletti, M., Petrucciani, S. 2021. *Filosofia, pensiero post-metafisico e sfera pubblica in cambiamento. Intervista a Jürgen Habermas. | Philosophy, Postmetaphysical Thinking, and a Changing Public Sphere. An Interview with Jürgen Habermas*. In «Rivista Italiana di Filosofia Politica», 1, pp. 137-154.

Christian, B. 2020. *The Alignment Problem: Machine Learning and Human Values*. New York: W.W. Norton & Company.

Christiano, P.F., Leike, J., Brown, P., Martic, M., Legg, S., Amodei, D. 2017. *Deep Reinforcement Learning from Human Preferences*. In «NIPS 2017 - Advances in Neural Information Processing Systems 30», Long Beach, CA, USA.

Coeckelbergh, M. 2020. *Artificial Intelligence, Responsibility Attribution, and a Relational Justification of Explainability*. In «Science and Engineering Ethics», 26, pp. 2051-2068.

Derner, E., Batistič, K. 2023, *Beyond the Safeguards: Exploring the Security Risks of ChatGPT*. Pre-print In: «arXiv:2305.08005».

Dijk, J.A.G.M. van, Hacker, K.L. 2018. *Internet and Democracy in the Network Society*. London and New York: Routledge.

Floridi, L. 2023. *AI as Agency Without Intelligence: on ChatGPT, Large Language Models, and Other Generative Models*. In «Philosophy & Technology», 36, art. 15.

Gabriel, I. 2020. *Artificial Intelligence, Values, and Alignment*. In «Minds & Machines», 30, pp. 411-437

Gordon, J.-S. and Gunkel, D.J. 2021. *Moral Status and Intelligent Robots*. In «The Southern Journal of Philosophy», 60, 1, pp. 88-117.

Green, J.E. 2010. *The Eyes of the People. Democracy in an Age of Spectatorship*. Oxford: Oxford University Press.

Habermas, J. 1970. *Towards a Theory of Communicative Competence*, In «Inquiry», 13, pp. 360-75.

Habermas, J. 1977. *Hannah Arendt's Communications Concept of Power*. In «Social Research», 44, 1, pp. 3-24.

Habermas, J. 1984. *The Theory of Communicative Action*, vol. 1, Boston, MA: Beacon Press.

- Habermas, J. 1990. *Moral Consciousness and Communicative Action*. Cambridge: Polity.
- Habermas, J. 1994. *Justification and Application. Remarks on Discourse Ethics*. Cambridge MA and London: MIT Press.
- Habermas, J. 2003. *The Future of Human Nature*. Cambridge: Polity.
- Habermas, J. 2008. *Between Naturalism and Religion*. Cambridge: Polity.
- Habermas, J. 2023. *A New Structural Transformation of the Public Sphere and Deliberative Politics*. Cambridge: Polity.
- Hongbin, Y., Tong, L., Aijia, Z., Wei, H., Weiqiang, J. 2023. *Cognitive Mirage: A Review of Hallucinations in Large Language Models*. Pre-print In: «arXiv:2309.06794».
- Kasirzadeh, A., Gabriel, I. 2023. *In Conversation with Artificial Intelligence: Aligning language Models with Human Values*. In «Philosophy & Technology», 36, 27.
- Kasneji, E. et al. 2023. *ChatGPT For Good? On Opportunities And Challenges Of Large Language Models For Education*. In: «Learning and Individual Differences», 103
- Kirchenbauer, J., Geiping, J., Wen, Y., Katz, J., Miers, I., Goldstein, T. 2023. *A Watermark for Large Language Models*. Pre-print In: «arXiv:2301.10226v3».
- Knox, W.B., Stone, P. 2011. *Augmenting Reinforcement Learning with Human Feedback*. In «Proceedings of the ICML Workshop on New Developments in Imitation Learning», Bellevue, WA, USA,
- Krüger, H. 2019. *Communicative Action*. In A. Allen & E. Mendieta (Eds.), *The Cambridge Habermas Lexicon*. Cambridge: Cambridge University Press, pp. 40-46.
- McDermid, J.A., Jia, Y., Porter, Z., Habli I. 2021. *Artificial Intelligence Explainability: the Technical and Ethical Dimensions*. In «Philosophical Transactions of the Royal Society A», 379, 2207.
- O’Gieblyn, M. 2021. *God, Human, Animal, Machine. Technology, Metaphor, and the Search for Meaning*. New York: Doubleday.
- Oviedo, L. 2022. *Artificial Intelligence And Theology: Looking For A Positive - But Not Uncritical -Reception*. In« Zygon», 57, 4, pp. 938-952.
- Pavlik, J.V. 2023. *Collaborating With ChatGPT: Considering the Implications of Generative Artificial Intelligence for Journalism and Media Education*. In « Journalism & Mass Communication Educator», 78, 1.
- Preece, A. 2018. *Asking ‘Why’ in AI: Explainability of Intelligent Systems - Perspectives and Challenges*. In «Intelligent Systems in Accounting, Finance and Management», 25, 2, pp. 63-72.
- Redaelli, R. 2023. *Different Approaches To The Moral Status Of AI: A Comparative Analysis Of Paradigmatic Trends In Science And Technology Studies*. In «Discover Artificial Intelligence», 3, 25.
- Schramowski, P., Turan, C., Andersen, N., Rothkopf, C.A, Kersting, K. 2022. *Large Pre-Trained Language Models Contain Human-Like Biases Of What Is Right And Wrong To Do*. In «Nature Machine Intelligence», 4, pp. 258-268.
- Schwitzgebel, E. 2023. *AI Systems Must Not Confuse Users About Their Sentience Or Moral Status*. In «Patterns», 4, 8.

Simmott-Armstrong, W., Conitzer, V. 2021. *How Much Moral Status Could Artificial Intelligence Ever Achieve?* In: S. Clarke, H. Zohny, J. Savulescu (Eds.) *Rethinking Moral Status*. Oxford: Oxford University Press, pp. 269-289.

Sunstein, C.R. 2017. *#Republic: Divided Democracy in the Age of Social Media*. Princeton: Princeton University Press.

Trott, S., Jones, C., Chang, T., Michaelov, J., Bergen, B. 2023. *Do Large Language Models Know What Humans Know?* In «Cognitive Science», 47.

Urbinati, N. 2019. *Me the People. How Populism Transforms Democracy*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 2019.

Véliz, C. 2021. *Moral Zombies: Why Algorithms Are Not Moral Agents*. In «AI & Society», 36, pp. 487-497.

S y m p o s i u m

Lucio Cortella, *L'èthos del riconoscimento*, Laterza, Roma-Bari 2023

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

STEFANIA ACHELLA

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

Dipartimento di Scienze filosofiche, pedagogiche ed economico-quantitative

e-mail: stefania.achella@unich.it

ABSTRACT

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

KEYWORDS

Normativity, Historicity, Kant, Hegel, Honneth

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

LAVORO, STATO E FILOSOFIA

RIFLESSIONI SU *L'ETHOS DEL RICONOSCIMENTO* DI LUCIO CORTELLA

GIORGIO CESARALE

Università Ca' Foscari Venezia
Dipartimento Filosofia e Beni Culturali
giorgio.cesarale@unive.it

ABSTRACT

This article raises some questions with respect to the pattern of Lucio Cortella's *L'éthos del riconoscimento*: what relationship is there between the reciprocity of intersubjective *Anerkennung* and self-recognition in the labouring activity? How does the political dimension of recognition command a rethinking of the state, reconnecting the institutional dimension of ethical relations to the elaboration of more advanced forms of democracy? What philosophical thought can conceive the horizon of such processes, articulating the originality of recognition at the nexus of nature and history? The conclusion of the article is that it is around these topics that Cortella's work urges the development of a new and constructive Hegelianism that rehabilitates the dialectical potential of contemporary critical theory.

KEYWORDS

Labour, recognition, the absolute, Hegel, the State

Uno degli aspetti più affascinanti di *L'éthos del riconoscimento* di Lucio Cortella è il grande rigore, propriamente speculativo, con cui le sue tesi sono affacciate e, in stretta sequenza, argomentate, così da sostenere l'intelaiatura complessiva del libro. Nella letteratura filosofica prodotta in Italia successivamente al 1989 si conoscono pochi esempi che si attestino al livello qui raggiunto. D'altra parte, ciò è perché Cortella è immerso, per dirla con Bertrando Spaventa, nella "circolazione europea del pensiero": i problemi che egli dibatte e rispetto ai quali fornisce la sua posizione sono quelli più importanti della teoria critica contemporanea, i *non sequitur* cui essa è giunta negli ultimi anni e dai quali bisogna svincolarsi al più presto se se ne vuole garantire ancora la produttività, specie nel contesto di una situazione storico-spirituale sempre più grave e difficile.

Come abbiamo scritto altrove, l'elaborazione filosofica di Cortella presenta, colta nel suo lungo itinerario, una complessa trama di motivi: una ispezione della crisi della razionalità filosofica, da Hegel fino alla *Rehabilitierung der praktischen Philosophie*, una ripresa della teoria critica francofortese congiunta all'esercizio di una sensibilità ermeneutica, una sottile interpretazione di Hegel, un'originale filosofia del

riconoscimento¹. In *L'èthos del riconoscimento* questi motivi si ritrovano pienamente, in una nuova e robusta articolazione. Ma vi soggiace un argomento unitario e compatto, che si potrebbe formulare nel modo seguente, muovendo da Aristotele: se gli animali sono dotati di *phoné*, il suono che essi emettono in *immediata* corrispondenza del piacere e del dolore, gli esseri umani sono dotati di *logos*, da cui dipendono il giusto e l'ingiusto, il bene e il male, la loro specifica normatività. Il *logos* però non è una proprietà che gli esseri umani possano scoprire di avere fuori dalla socialità. Ciò accade non perché la socialità sia il *telos* di una natura umana che altrimenti non sarebbe più la stessa o perché in essa si trovino le sue condizioni materiali di esercizio; ciò accade perché l'enunciato morale, riferito allo stabilimento o al rafforzamento dei legami cooperativi fra gli esseri umani, prima ancora di essere morale, è un enunciato. Esso deve essere anzitutto *compreso*, inquadrato in una risposta "riflessiva" dell'individuo che sappia includerlo in una catena di inferenze. Come hanno progressivamente colto la filosofia trascendentale e poi la dialettica moderne, il pensiero non è né una intuizione, né un'astrazione, né un'analisi di ciò che si presenti come occorrenza mentale o stato psichico: esso è un'*attività* che si articola in giudizi o complessi di giudizi ed è perciò costretto a contrarre degli impegni, che sono essenzialmente *pratici*, vincolati a delle *norme*. Nell'idea del vero della *Scienza della logica* di Hegel è cioè già deposta l'idea del bene. Per illustrarlo ancora meglio, fuori da sintesi speculative troppo generali: il pensiero conosce un oggetto non, o non principalmente, quando se ne *rappresenta* le note, particolari o generali, ma quando è consapevole delle implicazioni che l'assunzione di un certo contenuto impone. Non è una forma di coerentismo, o meglio non è solo questo: quando il pensiero si *comporta* come tale, formando il suo contenuto, esso raggiunge la consapevolezza non dell'oggetto *ut sic*, ma dei vincoli e delle conseguenze cui l'oggetto stesso deve essere subordinato. In altre parole, più classicamente kantiane e idealistiche: la coscienza delle determinatezze interiori ed esteriori è accompagnata da un'autocoscienza che, d'altra parte, non può a sua volta essere ridotta a oggetto, pena la dissoluzione del suo *status*. Se infatti provassimo a rendere l'autocoscienza oggetto di indagine, dovremmo presupporla come già operante nell'atto che prova a conoscerla, il che è un *circulus vitiosus*. Dal quale il Fichte del *Diritto naturale* e della *Wissenschaftslehre nova methodo* e lo Hegel della *Fenomenologia dello spirito* sono usciti ribaltando l'oggetto in un altro soggetto, in una essenza libera e razionale. Da questo momento si sviluppa una complessa fenomenologia della relazione intersoggettiva, fatta di sguardo oggettivante dell'altro rispetto a noi stessi, di desiderio affermativo che ripiega nel "desiderio del desiderio dell'altro", di decentramento dei punti di vista, che porta all'assunzione di quello opposto, del conflitto conseguente, che mira ad appaiare il riconoscimento dell'altro con quello di sé stessi. Entriamo, cioè, nei rapporti di riconoscimento, di cui Cortella analizza con acribia i tre stadi principali nella *Fenomenologia dello spirito*: la lotta fra signore e servo del IV capitolo, la "Cosa stessa" alla fine del V capitolo e il linguaggio del perdono e della riconciliazione fra coscienza agente e coscienza giudicante alla fine del VI capitolo. Ne emerge una "struttura originaria"

¹Cfr. Giulio Azzolini, Giorgio Cesarale, *Introduzione* in Id., *Dialettica, dialogica, riconoscimento. Studi in onore di Lucio Cortella*, il melangolo, Genova 2022, pp. 5-7.

del riconoscimento, che fa essere gli individui ciò che sono, bisognosi dell'affetto altrui (nella famiglia e nell'amore), di rispetto (nello stato di diritto), di stima e solidarietà (nella sfera etica), guadagnando allo stesso tempo libertà e autonomia individuale. Il dilemma della modernità, stretta fin da Rousseau fra *Individualisierung* e *Sozialisierung*, riceve la sua soluzione nelle filosofie normative del riconoscimento della seconda e terza generazione della Scuola di Francoforte, anche se Cortella nutre molti e giustificati dubbi sulle loro strategie fondative. Da Honneth lo divide per esempio l'incapacità di attingere una logica *oggettiva* del riconoscimento, la necessaria componente *terza* dello stesso, in conseguenza della quale Honneth stesso rimane intrappolato nel circolo di una "ricostruzione normativa" che legittima quelle istituzioni che sono già selezionate sulla base di un valore *presupposto* (l'autorealizzazione personale convogliata dalle relazioni di riconoscimento). Da Habermas lo divide invece il misconoscimento del carattere *etico* di quelle regole che rendono possibile l'argomentare razionale (la possibilità di problematizzare ogni asserto, di introdurre nel dibattito ogni elemento etc.), dalla conclusione del quale risultano norme giuste perché universalizzabili. Cortella fa osservare come la validità di questo "codice di comportamento" non cessi una volta che le regole universali siano state partorite dal *Diskurs*. La relazione *etica* è così il fondamento di quella *morale*.

Ma le proposte di Habermas e Honneth vanno integrate anche da un altro e decisivo lato: il riconoscimento non è solo *orizzontale*, "scambiato" fra *partner* liberi ed eguali della comunicazione, ma anche *verticale*, esercitato dallo Stato nei confronti dei cittadini, dei quali esso riconosce la *dignità*. Si tratta di una quarta dimensione del riconoscimento, specificamente *politica*, che consente ai cittadini di cambiare la relazione etica secondo mezzi e finalità collettive. La seconda natura non può mai ritrasformarsi in prima natura: essa è un tessuto di leggi, istituzioni e pratiche che costituiscono la "dimora" degli esseri umani solo se questi non smettono di renderla ogni volta più abitabile secondo libere e più impegnate progettualità.

Riuniti alcuni capi del discorso filosofico di Cortella, soprattutto per renderne più fruibile la complessità e più apprezzabile l'importanza, vorrei concentrarmi su alcune scansioni della sua argomentazione che, a mio modo di vedere, suscitano interrogativi o domandano un'ulteriore elaborazione.

1. LAVORO

Come è ampiamente noto, la lotta fra signore e servo del IV capitolo della *Fenomenologia dello spirito* è introdotta da quella per la vita e per la morte fra due autocoscienze che non hanno ancora conquistato una reale *reciprocità*. Il signore è colui il quale ha sconfitto il servo manifestando meno attaccamento alla vita. Il servo deve ora piegarsi al signore, deve servirlo:

Il servo per il signore è solo uno strumento al suo servizio, è una cosa al pari degli altri strumenti naturali. E non può essere che così: il signore, infatti, non lo ha riconosciuto, rifiutandosi di piegarsi di fronte a lui. Dunque, davanti a sé non ha un'autocoscienza, ha solo

un oggetto. Ma una ‘cosa’ non può riconoscere. Ne consegue che l’autocoscienza del signore viene a dipendere da qualcosa che non ha i caratteri dell’autocoscienza, e quindi non è in grado di certificargli il valore di verità della sua certezza [...]. Ne consegue *il fallimento del riconoscimento*. Il signore ha solo *la presunzione* di essere autocoscienza signorile, cioè indipendente - in realtà non ha mai ottenuto ciò che voleva².

Dal fallimento di questa prima relazione fra signore e servo si aprirebbe la via per delineare i contorni di un riconoscimento equo e normativamente assicurato. Ma Hegel nella *Fenomenologia* scarta da questa possibilità, sottoponendo la coscienza servile a un duplice ordine di esperienze: la prima è quella definita dalla disciplina della paura e del servizio e la seconda da quella del lavoro. La paura è quella che il servo ha provato, a differenza del signore, dinanzi alla morte (il “signore assoluto”³), una paura così grande che lo ha portato a staccarsi da ogni determinatezza che l’abbia caratterizzato fino a quel momento. D’altra parte, questa scossa data al suo esserci diventa effettiva solo se il servo si volge costantemente alla soddisfazione dei bisogni del signore, prorogando la soddisfazione dei propri.

Initium sapientiae timor domini, dice biblicamente Hegel. Tuttavia, tremando di fronte al signore e astenendosi dal godimento delle cose, la coscienza non giunge ancora a sé stessa, non è “esser per sé”. Perché? La risposta, più chiaramente formulata, è collocata qualche riga più avanti: assoggettandosi alla disciplina della paura e del servizio la coscienza si fa certamente penetrare dalla negatività, non ha più fiducia nella sua sussistenza empirica, ma resta “al lato formale e non si riversa sulla consaputa effettualità dell’esistenza”⁴. La paura resta cioè “interiore e muta”⁵ se non si combina con il lavoro, con un processo di *oggettivazione* delle forze individuali. Cortella descrive in modo diretto ed essenziale la novità costituita dal lavoro:

Per poter mantenere il signore il servo deve lavorare: la terra, le cose, l’ambiente che lo circonda. Ma in tal modo dà una forma agli oggetti e la forma che conferisce ad essi è quella della sua stessa essenza. Il lavoro consiste nel trasferire la propria identità sugli oggetti, sui prodotti, sul mondo. In tal modo la sua soggettività diventa oggetto, si trasferisce fuori di sé e acquisisce un’esistenza oggettiva, una dimensione sensibile e visibile. L’autocoscienza viene in tal modo oggettivata, proiettata fuori di sé negli oggetti lavorati. Qui Hegel riprende il tema dell’oggettivazione dell’autocoscienza, che aveva dapprima introdotto nella dinamica del riconoscimento reciproco, mostrando come quell’oggettivazione - necessaria affinché la coscienza diventi consapevole di sé - sia raggiungibile anche attraverso il lavoro, attraverso il «dare-forma» agli oggetti. Quell’immagine oggettivata di sé che veniva resa possibile dallo sguardo dell’altro diventa ora possibile anche nella solitudine del rapporto di lavoro⁶.

Tale oggettivazione è però riservata alla coscienza servile, perché quella signorile si limita a godere degli oggetti, consumandoli. Si attua un rovesciamento rispetto alla situazione iniziale, giacché la coscienza servile guadagna un accesso al mondo (quel che gli

²Lucio Cortella, *L’èthos del riconoscimento*, Laterza, Roma-Bari 2022, p. 30.

³G.W.F. Hegel, *Fenomenologia dello spirito*, trad. it. di Enrico De Negri, p. 122.

⁴Ivi, p. 124.

⁵*Ibid.*

⁶Lucio Cortella, *L’èthos del riconoscimento*, cit., p. 32.

interpreti americani di Hegel chiamano il punto di vista di un “agente indipendente”) che alla coscienza signorile è in questa fase costitutivamente precluso. Ma ciò significa che la coscienza servile arriva al suo autoriconoscimento solo attraverso il confronto con il mondo oggettivo, senza sostare in quello intersoggettivo, anzitutto affisato nella lotta per la vita e per la morte? Cortella lo nega parlando di “due “differenti forme di oggettivazione”:

affinché il servo possa diventare consapevole di sé deve confrontarsi sia con l'*oggetto lavorato* sia con il *signore*, in cui vede l'immagine della propria autocoscienza. Il servo non è perciò lasciato alla sua solitudine, il suo lavoro implica sempre un confronto con colui per il quale egli lavora. La dinamica intersoggettiva, quindi, non viene mai abbandonata da Hegel, anche quando egli si concentra sul lavoro del servo⁷.

Anche se forse Cortella mette troppo in ombra la differenza fra la lotta per la vita e per la morte e il rapporto fra signore e servo, giacché la prima è senz'altro un operare e un uscire da sé, ma non è propriamente un'oggettivazione, egli ha ragione a sostenere che la *Formierung* del lavoro non attingerebbe la sua *intera* capacità di trasformare l'essente se non fosse accompagnata dalla “disciplina del servizio e dell'obbedienza”⁸: se la coscienza

forma senza quella prima paura assoluta, essa è soltanto un vano senso proprio; infatti la sua forma o negatività non è la negatività *in sé*; e quindi il suo formare non può fornirle la consapevolezza di sé come essenza. Se la coscienza non si è temprata alla paura assoluta, ma soltanto alla sua particolare ansietà, allora l'essenza negativa le è restata solo qualcosa di esteriore, e la sua sostanza non è intimamente penetrata di tale essenza negativa⁹.

La coscienza si perderebbe nella sua *particolarità*, *pervicacemente* insistendovi, oppure in una semplice abilità (che qui, acutamente, Hegel distingue dal lavoro, in quanto puramente soggettiva¹⁰) se non continuasse a esser trapassata da quell'*universale* inquietudine che ha incorporato nella paura e nel servizio per il suo dominatore. L'acquisizione di questa forma universalistica è determinante. Non vi sarebbe propriamente lavoro infatti se, da un lato, gli individui non riuscissero a coordinare le proprie *molteplici* capacità, proiettando il loro “esser per sé”, attraverso la mediazione della loro “attività” e del loro “strumento”, sulla natura esterna; dall'altro, se non riuscissero a isolare nella realtà infinitamente varia di quest'ultima un *nexus rerum* suscettibile di essere regolarmente reiterato (ed Hegel, su molti ambiti, è estremamente attento alla *ripetizione*, sebbene in una direzione diversa da Deleuze).

Quel che qui si compie dunque non ha solo un rilievo ontologico più ampio; è una straordinaria rivoluzione filosofica, di cui Cortella riferisce parlando del superamento della “concezione antica [del lavoro], in cui esso era solo completamento del processo naturale,

⁷Ivi, p. 34.

⁸G.W.F. Hegel, *Fenomenologia dello spirito*, p. 124

⁹*Ibid.*

¹⁰Ma lo aveva già fatto prima, per esempio in *Frammenti sulla filosofia dello spirito (1803-1804)*, in Id., *Filosofia dello spirito jense*, ed. it. a cura di Giuseppe Cantillo, Laterza, Roma-Bari 2008, p. 57: “Il riconoscimento del lavoro, e abilità <percorre> nell'universale proprio il movimento circolare che ha percorso nel singolo attraverso l'apprendimento. Di fronte all'abilità universale *si pone il singolo come un particolare*, si distingue da essa e si fa più abile degli altri, ma quello che nella sua abilità particolare è qualcosa di veramente universale è l'*invenzione* di un universale”.

prolungamento dei cicli naturali grazie all'apporto dell'uomo"¹¹. Ma non solo: per la prima volta la riflessione filosofica moderna (non c'è nulla di simile nella teoria del *mixed labour* di Locke) inquadra l'attività lavorativa in una struttura necessariamente bidimensionale ("formare" e "servire"). La trasformazione dell'essente, la cui universalità è confermata dalla capacità di costruire strumenti che sono la continuazione scientifica del passato, è cioè possibile soltanto sul fondamento di una relazione sociale antagonistica. Un contenuto dinamicamente evolventesi si iscrive in una forma sociale instabile perché costitutivamente asimmetrica. Che poi questa struttura fenomenologica fallisca perché il riconoscimento che la coscienza servile ha offerto alla coscienza signorile non venga da ultimo ricambiato da questa è vero, e Cortella fa bene a sottolinearlo. Malgrado i suoi eccezionali avanzamenti a riguardo, Hegel non è qui in grado, e in un certo senso non lo sarà mai, di formulare una teoria adeguata e completa del "lavoro sociale"¹². Ma non diremmo che in questo capitolo non si dia "alcuna esplicita tematizzazione di un rapporto fra riconoscimento intersoggettivo e autoriconoscimento nel lavoro"¹³. O meglio: il riconoscimento intersoggettivo fallisce perché parziale, ma in questa parzialità esso è connesso all'autoriconoscimento nel lavoro. Hegel è un grande pensatore borghese: egli non immagina una "società civile" in cui la trasformazione dell'essente sia sottoposta a un comando gerarchicamente riscattabile: la necessità di produrre ricchezza generale a beneficio della società (il "patrimonio" della società civile come prima sezione della seconda parte della *Filosofia del diritto*) è assoluta e inesorabile e non conduce a una società di individui materialmente liberi ed eguali (diciamo a un riconoscimento "socialista"). Ciò in parte cambia nel prosieguo della *Fenomenologia* perché dal lavoro materiale si passa a un lavoro sia materiale sia spirituale (la "Cosa stessa" alla fine del V capitolo). Il lavoro spirituale, come dimostra la stessa vicenda del lavoro burocratico nella *Filosofia del diritto*, è per Hegel un luogo di crisi del comando, perché vi si esprimono le necessità di direzione di un processo sociale complessivo che ha perduto la sua antica stabilità. In esso non possono più vigere le tradizionali forme di distribuzione del potere sociale e si affacciano nuove esigenze funzionali, intellettuali, morali. Ma la storia ha resistito e forse resiste ancora all'accertamento pratico di questa verità, nonostante la "razionalizzazione" e lo slancio globale verso la modernità. La fine della transizione europea dal feudalesimo al capitalismo, magnificamente dipinta nella "*Welt des sich Entfremdeten Geistes*" del capitolo VI della *Fenomenologia*, si è convertita nella genesi di nuove transizioni economiche, tecnologiche e politiche (di cui quella "digitale" o "ecologica" sono solo barocche caricature), che non sono governate avendo "l'universale come fine della [propria] attività"¹⁴.

¹¹Lucio Cortella, *L'èthos del riconoscimento*, cit., p. 33.

¹²Su ciò ci permettiamo di rinviare a Giorgio Cesarale, *La mediazione che sparisce. La società civile in Hegel*, Carocci, Roma 2009.

¹³Lucio Cortella, *L'èthos del riconoscimento*, cit., p. 35.

¹⁴G.W.F. Hegel, *Lineamenti di filosofia del diritto. Diritto naturale e scienza dello stato in compendio*, ed. it. a cura di G. Marini, Laterza, Roma-Bari 1999, § 303.

2. STATO

Con ciò veniamo a una delle parti più innovative del discorso di Cortella, già richiamata sopra. La logica del riconoscimento, attinta da Cortella in quanto medio oggettivo, esige la sua *istituzionalizzazione*:

L'ethos del riconoscimento non è costituito da norme astratte, ma da *pratiche, abitudini, comportamenti reiterati*. Tutto questo si è consolidato, nel corso della storia umana, in forme istituzionali, alcune giuridicamente regolate, altre più informali e libere. Lo stato, il sistema giuridico, la società civile nelle sue differenti articolazioni, la famiglia, sono tutte istituzioni nelle quali si sono oggettivate le relazioni di riconoscimento. Nella sua *Filosofia del diritto* Hegel ha introdotto la nozione di *eticità (Sittlichkeit)* proprio per indicare questa istituzionalizzazione dell'*ethos originario*, individuando tre differenti sfere (famiglia, società civile, stato) in cui si è oggettivata, articolandosi a sua volta in modo differenziato, la norma fondamentale della libertà. Possiamo quindi affermare che il principio fondamentale del riconoscimento dell'altro, con le norme ad esso collegate del riconoscimento della dignità e dell'autonomia dell'individuo, si è oggettivato in quelle sfere, incorporandosi in esse e trovando da esse continuo alimento e sostegno¹⁵.

Qui, ci pare che Cortella recuperi alcuni temi del Croce della *Filosofia della pratica* e in parte del Sartre della *Critica della ragion dialettica*: l'individuo non è che i suoi abiti volitivi, le sue abitudini, i suoi comportamenti ripetuti, mentre le istituzioni sono il precipitato e il condensato di tutto ciò. Ancora più decisamente: non v'è individuo *moderno*, riflessivamente libero, se non *institution-bound*, cioè vincolato non da una legge formalmente tale, dalla deliberazione razionale o dalla soddisfazione di desideri, impulsi e inclinazioni, ma da obbligazioni sociali e politiche differenziate, generate da un insieme complesso di strutture etiche (e bisognerebbe valutare più di quanto sia riuscito allo Honneth del *Diritto della libertà* quali e quante istituzioni contemporanee rispondano ai criteri hegeliani). D'altra parte, un hegelismo nuovo e costruttivo può limitarsi a ristabilire l'importanza del par. 260 alla *Filosofia del diritto*, per il quale lo Stato è la "realtà della libertà concreta", che consiste per un verso nel fatto che l'"individualità personale" trova in esso il suo "completo sviluppo e il suo riconoscimento"¹⁶, per l'altro che i suoi interessi trapassano "nell'interesse dell'universale"? Non è una *crux* dello hegelismo quella non tanto di aver fornito una versione apologetica dello Stato prussiano, come si è convenzionalmente detto, sbagliando gravemente, per alcuni decenni, quanto 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"¹⁷ (Fries, De Wette etc.), i quali attraverso l'"agitarsi della riflessione"¹⁸ intorno alla eticità usurpano il nome della filosofia? Perché una cittadinanza matura e consapevole, come quella che richiede Hegel, non può ospitare il conflitto fra immagini dell'eticità, rinviati a interessi, valori e idee antagonistici, pur nel quadro di

¹⁵Lucio Cortella, *L'ethos del riconoscimento*, cit., p. 138.

¹⁶Corsivo nostro.

¹⁷G.W.F. Hegel, *Lineamenti di filosofia del diritto. Diritto naturale e scienza dello stato in compendio*, cit., p. 8.

¹⁸Ivi, p. 7.

esigenze universali di sviluppo? Perché l'unità fra contenuto e forma, quale nerbo del sapere speculativo, costituisce un blocco al rinnovamento dell'organizzazione dello Stato domandato da classi, razze, generi, generazioni, movimenti, partiti che sono sulle linee di frattura dell'eticità?

Si tratta di un problema più specifico e determinato di quello che, nella attuale impostazione liberaldemocratica, passa sotto il nome di "pluralismo", categoria novecentesca intesa a potenziare gli strumenti di contrasto all'ulteriore processo di centralizzazione economica, statale e culturale. L'eticità moderna è già processo di centralizzazione e totalizzazione¹⁹; la questione è se le cerchie sociali e politiche possano spiegare fino in fondo le proprie risorse costruttive e contestative nel linguaggio dell'eticità, se cioè ci possa essere "un punto di vista" sull'eticità, una parzialità, che però non sia morale, perché affondata nell'unità della coscienza e della oggettività istituzionale. In questa prospettiva, l'elevazione del principio del riconoscimento a un rango politicamente superiore potrebbe indicare una strada, ma se lo si sottrae alla sua connessione con il *consenso* trascendentale intorno alle condizioni che rendono possibile la coesistenza fra individui liberi ed eguali (simmetria, parità etc.) e lo si innesta sul terreno della democrazia come regime politico omogeneo all'articolazione del *dissenso* organizzato e di massa, a rapporti di riconoscimento *concreti* e *conflittuali*, che muovono da una ineguale distribuzione di potere sociale.

Come sappiamo, la storia della democrazia nel Novecento ha offerto a tale quesito sia una entusiasmante risposta positiva sia una gelida risposta negativa. La prima guerra mondiale e poi la rottura del '17 hanno scatenato un contraccollo nel seno delle vecchie e "ristrette" democrazie, instradando immediatamente le nuove verso il *riconoscimento* dei diritti dei lavoratori, delle donne, degli stranieri, delle popolazioni razzializzate e colonizzate. La controffensiva conservatrice che si è sviluppata a partire dagli anni '70 ha però di nuovo spezzato questo ciclo positivo e ha riaffermato quella separazione fra democrazia e Stato con il tentativo di superare la quale la stessa modernità era nata nel 1789. La teoria critica della seconda e terza generazione della Scuola di Francoforte è riuscita a diagnosticare questi ardui passaggi storici e più in generale a portare la problematica dello Stato al suo livello più alto, connettendovi i presupposti riconoscitivi e comunicativi anzitutto assunti? Delle difficoltà di Honneth a farlo, con le sue oscillazioni intorno alla definizione della terza sfera etica, Cortella dà attentamente conto; ma non ha anche Habermas abbandonato questo campo teorico, dopo le brillanti analisi degli anni '60 e '70 intorno ai *Legitimationsprobleme im Spätkapitalismus* e alle conseguenze della crisi del *welfare State*? *Fatti e norme* è un libro di ammirevole complessità filosofica, con un vasto raggio di incidenza nei temi, i quali vanno dalla definizione del diritto come

¹⁹Ciò vale per tutte e tre le sfere dell'eticità: la famiglia non ha più il suo fondamento nella natura (attraverso le stirpi e le casate), ma si stringe di fronte a una autorità comune (il matrimonio), riversa il suo patrimonio sul piano economico generale (la società civile), educa i figli in combinazione con la scuola ed eventualmente si scioglie secondo procedure pubbliche (essa per Hegel non fa più parte del diritto privato, ma di quello pubblico); la società civile si organizza progressivamente a totalità sociale articolata, in attesa di divenire politica; lo Stato si organizza nei suoi diversi poteri e delibera in attesa della decisione individuale del sovrano (il "potere principesco").

mediazione sociale fra i fatti e le norme alla giustificazione della co-originarietà fra autonomia privata e pubblica, diritti umani e sovranità popolare, insieme alla ricostruzione del sistema dei diritti e al legame fra diritto e politica, poi connesso alla natura e al valore della giurisprudenza costituzionale e alla sociologia della democrazia contemporanea. Ma quel che sembra mancare è proprio l'indagine storico-materialistica dei rapporti fra società civile e Stato, anatomizzati nei loro rapporti di produzione e scambio su scala mondiale e allo stesso tempo ricondotti alle gigantesche trasformazioni della politica e degli apparati statuali stessi (fine della vecchia divisione dei poteri, crisi della rappresentanza+compressione del potere legislativo, scomposizione e verticalizzazione delle funzioni, gestite da un *mix* di agenzie pubbliche e private direttamente dominate da una superborghesia finanziaria e monopolistica, crisi dei partiti politici e dei movimenti sociali ecc.)²⁰. Lungo una direttrice che qui non è possibile sviluppare e che si ricollega alle geniali intuizioni del Nicos Poulantzas di *Stato, potere, socialismo* (1978), si tratterebbe così, a mio modo di vedere, di riconcepire lo Stato quale istituzione burocraticamente separata nella quale si produce la materializzazione tanto dei rapporti comunicativi e riconoscitivi quanto dei rapporti di dominio che, estendendosi dalla sfera produttiva alla sfera riproduttiva (famiglia, scuola, ambiente etc.), impediscono la fioritura della democrazia e l'esercizio di egemonie più avanzate. Il problema, come insegna Jacques Bidet, è quello di comprendere il "*reversement*", il rovesciamento, fra il riconoscimento nella sfera della circolazione delle merci e delle persone giuridico-politiche, la cui infrastruttura è nella "volontà comune" e nel *consenso*, e il dominio nella sfera produttiva e riproduttiva, nella cui varia relazione con la natura si sviluppa il *dissenso* - un compito che a mio modo di vedere solo una teoria dialetticamente configurata può assumersi perché solo essa dispone delle categorie che permettono di pensare coerentemente la "contraddizione". Ma sarebbe ancora troppo poco: il quadro in cui tutto ciò deve avvenire è quello drammaticamente complesso e sfrangiato del mondo attuale.

3. FILOSOFIA

Come s'è detto, alla "ricostruzione normativa" di Honneth, che cade vittima di un circolo fra libertà e presupposizione oggettiva del suo darsi, Cortella oppone una "ricostruzione trascendentale", che sveli "l'inaggirabilità del riconoscimento e lo sfondo etico in esso implicito"²¹. In questa inaggirabilità la relazione, e non gli individui che la animano, viene scoperta come l'originario:

Ora, essendo tale relazione condizione di possibilità della nostra autoconsapevolezza e della nostra conoscenza degli oggetti, in essa si ripresenta il senso e la funzione del trascendentale. Fin da Kant infatti esso stava a indicare un presupposto inaggirabile (condizione di possibilità dell'esperienza) e al tempo stesso costitutivo (costituzione dell'oggettività degli oggetti

²⁰Anche lo Stato, cioè, si determina secondo modalità ricche e complesse, che dipendono dai soggetti sociali (individui, classi etc.) che sono coinvolti nelle sue operazioni storiche. La teoria critica contemporanea è singolarmente distante da questa consapevolezza.

²¹Lucio Cortella, *L'ethos del riconoscimento*, cit., p. 142.

dell'esperienza), un presupposto che si radicava all'interno della stessa soggettività (questo era infatti l'Io penso con la sua articolazione categoriale). Ma, come abbiamo appena visto, già con Hegel quel trascendentale ha perduto la sua caratterizzazione soggettivistica: infatti non sta più dentro al soggetto ma fuori di esso. Nonostante questa mossa decisiva Hegel troverà però il modo di ri-assolutizzarlo e di conferirgli uno statuto extra-mondano. La presa di distanza da quest'ultima soluzione non comporta tuttavia l'abbandono di quella nozione, ma la sua inevitabile trasformazione, a seguito della svolta linguistica e della successiva svolta pragmatica che hanno caratterizzato la filosofia del Novecento. La relazione di riconoscimento è infatti pur sempre il prodotto di individui empirici, che vivono dentro contesti storici e hanno una costituzione naturale. In altri termini, questa relazione non può essere considerata un apriori trascendente l'empirico né [...] assumere tratti puramente intelligibili. La caratterizzazione trascendentale ha qui il significato minimale che indica solo l'impossibilità di aggiramento, l'impossibilità di un'alternativa per la nostra forma di vita²².

È un passaggio particolarmente denso, ricco di elementi filosofici che andrebbero svolti ricollegandosi alla produzione teorica precedente di Cortella. A mio modo di vedere, i fili principali del ragionamento sono tre: a) la dimensione originariamente kantiana, per la quale "trascendentale" qualifica un presupposto inaggirabile dell'esperienza che è allo stesso tempo spontaneità soggettiva; b) la trasformazione hegeliana, che fa cadere la spontaneità soggettivo-funzionale e la rilocalizza per un verso nel mondo storico-sociale (lo spirito oggettivo) e per altro verso nelle forme più caduche dell'autoriflessione sapente (lo spirito assoluto); c) la trasformazione novecentesca, nel senso della storicizzazione, relativizzazione e pragmatizzazione del sapere assoluto. Ne risulta, per sottrazione e allo stesso tempo per addizione, una nozione nuova di "trascendentale", che mantiene il suo carattere di presupposto *inaggirabile*, ma nel senso di una *originarietà* ricavata elenticamente ("l'impossibilità di un'alternativa per la nostra forma di vita"), a sua volta connessa al naturalismo (la "costituzione naturale" degli individui) e allo storicismo (gli individui vivono "dentro contesti storici"). Metafisica, trascendentalità e storicismo si tengono qui insieme.

La domanda ora non è tanto se si possa intendere l'organizzazione variabile delle relazioni umane per trasformare la natura (il lavoro, più riccamente determinato, come si è detto *supra*) nel quadro di un riconoscimento originario, fra individui simmetricamente e paritariamente posti; se, insomma, l'orizzonte metafisico e allo stesso tempo trascendentale del pensiero di Cortella possa davvero venire a patti con la sua apertura storicistica; la domanda ora è se la capacità di Cortella di immergere in una logica *oggettiva* e *istituzionale* l'intersoggettivo non sia *già* mediazione dialetticamente articolantesi, perché capace di ricollocare l'individuo in una totalità più ampia di relazioni, naturali e storico-sociali. Non è questo un gesto filosofico che ricostituisce quella unità soggettivo-oggettiva, per cogliere la quale la filosofia moderna ha parlato di "assoluto" (sia in Fichte, sia in Schelling, sia in Hegel)? La pura riduzione dell'essere al sapersi non può più essere accettata, Cortella ha buone ragioni "adorniane" per scagliarsi contro una concezione del "sapere assoluto" che asseconi tale ipertrofia idealistica. Ma quando la teoria critica esegue la mediazione dell'immediato, non riscattato nelle sue pretese dall'apologetica

²²Ivi, pp. 56-57.

diretta (la brutale manipolazione a profitto dei più forti) e indiretta (le teorie che legittimano lo *status quo*, con la sua violenza sistemica), non stiamo già procedendo verso una più alta ricomposizione, una maturazione filosofica delle forze che è *ab-soluta*, perché sciolta dalle oppressive limitazioni della coscienza ordinaria? Cortella ammette il significato sociocritico dell'assoluto, ma nel suo non dipendere da altro che da sé stesso, nel suo autoriferimento, vede soprattutto la cancellazione di ogni opacità e di ogni residuo materiale. D'altra parte, Hegel osserva che arrivando a coincidere con sé, l'idea è la contraddizione fra la già raggiunta forma delle forme e il pensiero che la pensa, nelle vesti di un "impulso", che divide la soggettività da sé stessa e fa perciò rinascere l'esteriorità, nella sua realtà naturale più elementare (lo spazio, il tempo e poi la materia). È cioè l'ineguaglianza fra soggettività e forma che è fonte di quella costante apertura verso la determinatezza eterogenea della natura e dello spirito che non può sopportare il limite in cui l'idea si chiude, una volta che sia stata consumata la determinatezza di contenuto²³. La trasparenza dell'autoriferimento si rovescia così nel suo opposto, in un modo che merita forse di essere ancora ripercorso.

²³Vi è ritornato recentemente Matteo Cavalleri, *La libertà nella necessità. Saggio sullo spirito oggettivo hegeliano*, ETS, Pisa 2019, p. 209.

DALLA RELAZIONE DI RICONOSCIMENTO ALL'ETICITÀ

RICCARDO FANCIULLACCI

Università degli studi di Bergamo

Dipartimento di Lettere, Filosofia, Comunicazione

riccardo.fanciullacci@unibg.it

ABSTRACT

The paper discusses the recognition theory elaborated by Lucio Cortella in his book: *L'èthos del riconoscimento*. Starting from the criticalities identified in that theory, the paper offers the outlines of an alternative theory. For Cortella, a good theory of the recognition relationship cannot conceive it as a simple intersubjective relationship: between the interacting subjects, a third instance must be introduced to act as a mediator. For Cortella, however, this third instance is reduced to a minimal ethics of a transcendental nature. After criticising this thesis, another is defended and developed. According to this other thesis, the third instance between interacting subjects must be conceived as a thick ethical background, which includes norms, customs, traditions, forms of relationships and institutions. The conclusion is that a good theory of recognition must be inscribed in a more complex theory of society in which the latter is not reduced to a multiplicity of interactions.

KEYWORD

Recognition, Ethical Order (*Sittlichkeit*), Society, Interactionism, Norms, Freedom.

0. La ricostruzione e discussione del libro di Lucio Cortella, *L'èthos del riconoscimento* (Laterza, 2023), diventa qui l'occasione per tracciare i lineamenti di una proposta teorica che, a partire da alcune istanze, preoccupazioni e tesi comuni, si sviluppa poi in modo differente. Data la complessità del discorso, ne descrivo qui la struttura.

La prima sezione, *Il radicamento storico-sociale del lavoro teorico*, individua la più generale posta in gioco di una teoria del riconoscimento, e in particolare di quella di Cortella, nella critica della concezione atomistica della libertà. Tale concezione comunque non è solo una teoria filosofica erronea: prima di tutto è un'ideologia operante a livello sociale. L'operazione critica deve dunque dotarsi di un'appropriato concetto di ideologia, il quale a sua volta esige un'appropriata teoria della società.

La seconda sezione, *La necessità di un'istanza terza*, mostra come il primo passo per elaborare un'appropriata teoria della società consista nell'introduzione critica del concetto atto a pensare lo spazio terzo tra i soggetti in interazione. Viene dunque

esaminata la critica mossa da Cortella alle concezioni meramente intersoggettivistiche del riconoscimento.

La terza sezione, *L'elemento oggettivo nel processo del riconoscimento. Prime osservazioni*, sviluppa e ristruttura il modo in cui Cortella concepisce l'istanza terza tra i soggetti coinvolti in una interazione riconoscitiva. In questo contesto, sono introdotti i concetti di relazione oblativa, di forma dell'interazione riconoscitiva, di tessuto socio-relazionale e di situazione originaria.

La quarta sezione, *Logica del riconoscimento ed etica del riconoscimento*, chiarisce la principale presa di distanza di Cortella da Hegel: il fondamento oggettivo della relazione di riconoscimento non andrebbe pensato come una logica, ma come un'etica.

La quinta sezione, *Etica del riconoscimento ed eticità*, critica la proposta di Cortella, difendendo il concetto di *eticità* contro il concetto, introdotto da Cortella, di *ethos originario*.

La sesta ed ultima sezione, *La società non è un insieme di interazioni. Conclusioni*, dapprima ricapitola le tesi principali guadagnate durante il percorso e poi ne trae alcune conclusioni finali sulla concezione di società implicata dal concetto di eticità, una concezione per cui la società non è un insieme di rapporti (di riconoscimento).

I. IL RADICAMENTO STORICO-SOCIALE DEL LAVORO TEORICO

I.I. Una teoresi non dimentica della storia

1. Non c'è libro o scritto di Lucio Cortella che non sia animato anche da un'intenzione teoretica: persino quella sorta di manuale di storia della filosofia, che è *La filosofia contemporanea. Dal paradigma soggettivista a quello linguistico* (Laterza, 2020), intende esplicitamente smarcarsi dalla forma di esposizione storiografica che, nonostante sia periodicamente fatta oggetto di critica¹, resta dominante e che è caratterizzata dal giustapporre, seguendo un'astratta cronologia, riassunti dossografici delle differenti elaborazioni dei filosofi e, più recentemente, anche delle filosofe, come se tra quelle elaborazioni non vi fosse alcuna altra relazione. L'operazione storiografica di Cortella si regge invece su due tesi: la prima, più generale è che anche le vicende della filosofia contemporanea, come quelle della filosofia del passato, manifestino «una coerenza sotterranea ben più sostanziale di quanto non appaia in superficie»²; la seconda, più specifica, è che tale

¹ Una delle critiche più recenti è quella offerta da M. Mugnai, *Come non insegnare filosofia*, Raffaello Cortina, Milano 2023. Alcuni *distinguo* e qualche osservazione su questo libro li ho sviluppati qui: <https://pausefilosofiche.blogspot.com/2023/04/come-insegnare-filosofia-alcune.html>.

² L. Cortella, *La filosofia contemporanea. Dal paradigma soggettivista a quello linguistico*, Laterza, Roma-Bari 2020, p. vii.

coerenza sia rinvenibile nel cambio di paradigma a cui allude il sottotitolo. Un analogo impegno teoretico è rinvenibile anche in quel gioiellino che è il volume del 1987, *Aristotele e la razionalità della prassi. Un'analisi del dibattito sulla filosofia pratica aristotelica in Germania* (Jouvence), in cui Cortella interveniva nella discussione, allora viva in Italia, sulle forme della ragion pratica³, non inventariando le differenti posizioni del precedente dibattito tedesco, ma proponendo una ricostruzione della logica sottesa a quel dibattito e dunque lasciando intendere quale fosse a suo parere la via più promettente da riprendere⁴. Ma, ancora, i tre volumi monografici, quello su Adorno del 2006 (*Una dialettica nella finitezza. Adorno e il programma di una dialettica negativa*, Meltemi) e i due su Hegel, quello del 2002, che nonostante sia il meno unitario è per me il più bel libro di Cortella, *Autocritica del moderno. Saggi su Hegel* (d'ora in poi AM, Il Poligrafo), e quello del 2011, *L'etica della democrazia. Attualità della "Filosofia del diritto" di Hegel* (d'ora in poi ED, Marietti), non sono leggibili come semplici ricostruzioni del pensiero di questi filosofi, ma tentano di mostrare la vitalità e l'interesse di alcune loro elaborazioni (che però Cortella non separa astrattamente dal progetto teorico complessivo di cui fanno parte), in relazione a specifici e importanti dibattiti che impegnano la filosofia contemporanea, dall'epistemologia alla filosofia della mente, dall'ontologia alla filosofia politica.

D'altronde, vale anche l'osservazione complementare a quella appena avanzata: se sul lavoro di Cortella come storico della filosofia sporge sempre anche un impegno teoretico, è vero altresì che negli scritti più marcatamente teoretici non manca mai un attento confronto con i classici e in particolare con Hegel. È evidente in quella che resta l'opera più ampia di Cortella, cioè *Dopo il sapere assoluto. L'eredità hegeliana nell'epoca post-metafisica* (Guerini e Associati, 1995), dove le differenti declinazioni contemporanee della critica della metafisica sono discusse anche alla luce di quella prima radicale critica della stessa, che dobbiamo a Hegel. Ma, quanto detto è vero anche del libro che qui ci interessa in maniera particolare: *L'èthos del riconoscimento* (d'ora in poi ER). È significativo che quest'ultimo sia l'unico libro in cui il titolo non è glossato e circoscritto da un sottotitolo, quasi a voler rimarcare che qui conta innanzitutto la proposta teoretica. E tuttavia, il confronto con Hegel (e, in misura minore, con Kant e Fichte) è quasi costante. Poiché tale scelta ha un prezzo, vorrei soffermarmici un poco.

Rileva i costi di questa scelta innanzitutto quella voce che oggi trova espressione in particolare, ma non solo, nella pratica della filosofia analitica e che sottolinea

³ Tra coloro che più frequentemente sono intervenuti in questo dibattito, ci sono Enrico Berti e Franco Volpi. Come *pars pro toto*, ricordo del primo: *Aristotele nel Novecento*, Laterza, Roma-Bari 1992, pp. 186-219 e del secondo *La rinascita della filosofia pratica in Germania*, in C. Pacchiani (a cura di), *Filosofia e scienza politica*, Francisci, Padova 1980, pp. 11-97

⁴ Nell'ampia, ma spesso ripetitiva pubblicistica italiana su quei temi, l'altro volume che spicca per originalità e profondità, insieme a quello di Cortella, è: A. Da Re, *L'etica tra felicità e dovere. L'attuale dibattito sulla filosofia pratica*, Edizioni Dehoniane, Bologna 1986.

come lo sforzo di ricostruire le posizioni dei classici, disambiguandole o comunque portandole all'altezza delle infinite distinzioni che caratterizzano il dibattito contemporaneo, finisce il più delle volte per sottrarre spazio alla formulazione precisa della propria proposta e della sua difesa. Questa obiezione colpisce anche il libro di Cortella, dove ad esempio si trova, nei capitoli 6 e 7, un abbozzo di teoria epistemologica, che però è talmente sintetico da lasciare nel lettore molti dubbi su quale sia il suo contenuto determinato⁵. A quell'obiezione e all'immagine del lavoro del pensiero che essa sottende, comunque, è anche possibile rispondere e Cortella lo fa, ad esempio, in uno degli articoli indicati tra le fonti di ER, cioè *Una teoria del riconoscimento* (2014), dove l'affermazione iniziale, «*riconoscimento* si dice in molti modi», non è intesa al modo reso familiare dalla filosofia oxfordiana del linguaggio ordinario, per cui si tratterebbe di cercare negli usi quotidiani i molti sensi della parola, bensì in relazione ai «molteplici ed eterogenei [...] paradigmi filosofici di riferimento assunti di volta in volta come modello e fonte di ispirazione» dalle diverse teorie del riconoscimento presenti nel dibattito contemporaneo. Il passaggio per l'elaborazione hegeliana del tema del riconoscimento ha dunque, per

⁵ La tesi generale sviluppata in quei due capitoli è che anche la relazione conoscitiva ha come condizione l'intersoggettività (e dunque i rapporti di riconoscimento). Più specificatamente, Cortella argomenta quella tesi sostenendo che una delle distinzioni categoriali necessarie alla messa in opera della relazione conoscitiva, cioè la distinzione tra apparenza (o illusione) e realtà (o tra credere che p e l'esser vero che p), presuppone l'intersoggettività perché è solo grazie al rapporto con l'altro che posso distinguere tra la mia prospettiva sul mondo e il mondo (che emerge come ciò che è investito anche dalla prospettiva dell'altro, diversa dalla mia) (ER pp. 40, 42). A prescindere dai dettagli di questa sequenza, che è del tutto legittimo che Cortella non sviluppi in quelle poche pagine, 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 (cfr. ER pp. 40, 42, 49), che il contenuto di tale concetto, cioè poi l'oggettività, è una *costruzione* intersoggettiva. È ovviamente 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. Su questa differenza si gioca gran parte del dibattito epistemologico contemporaneo sul rapporto tra ragione (o giustificazione) e verità. Alcune distinzioni in proposito le ho sviluppate negli ultimi due capitoli del mio: *La misura del vero. Un confronto con l'epistemologia contemporanea sulla natura del sapere e la pretesa di verità*, Orthotes, Napoli 2012. Tra i testi che Cortella stesso cita in ER (pp. 167-168) come fonti e materiali di questo suo libro c'è anche l'articolo: *Tesi provvisorie per una teoria del riconoscimento*, «Fenomenologia e società» 28/2 (2005), pp. 3-19; ebbene, in una di queste tesi provvisorie (la numero 4.3.1) viene affermato che «Vero vale come ciò che risulta giustificato, come ciò contro cui attualmente non sono immaginabili obiezioni sensate» (p. 17). Se questa tesi fosse assunta da ER (dove non si trova affermata a così chiare lettere), non sarebbe chiaro come Cortella la difenda dalla valanga di obiezioni che sono state mosse alle definizioni epistemiche della verità (cioè, a quelle definizioni per cui la verità è la giustificazione o la giustificazione ideale o simili).

Cortella, innanzitutto la funzione di esplicitare «il modello di riferimento da cui [...] prende ispirazione» la sua proposta⁶.

La posizione di Hegel, comunque, non gioca qui nel ruolo della teoria a cui si rinvia per esonerarsi dal compito di fondare i propri assunti, visto che tali assunti non sarebbero altro che le tesi difese da Hegel e dunque la loro fondazione sarebbe da trovare nelle opere del filosofo di Stoccarda. La difficoltà di tali opere e la conseguente molteplicità di letture cui sono state sottoposte rendono impossibile questo tipo di rinvio. Non a caso, Cortella ritorna sempre, più o meno analiticamente, sulle argomentazioni hegeliane, ricostruendole in modo da mostrarne la validità. Il passaggio per Hegel, dunque, è tutt'altro che una scorciatoia. Qual è allora il suo senso e la sua necessità? A mio parere, con quel gesto, Cortella cerca innanzitutto di mettere a fuoco la *posta in gioco sottesa al dibattito* in cui si appresta ad intervenire.

2. Nel 1952, in una bella recensione dei due volumetti di Gustavo Bontadini che poi confluiranno nei suoi *Studi di filosofia moderna*⁷, Sofia Vanni Rovighi elogiava il modo in cui Bontadini riusciva a congiungere la sua difesa teoretica di una posizione epistemologica non viziata dal dualismo tra mente e mondo, con un accurato lavoro storiografico, volto a cercare «nella storia, ossia nei testi dei classici, il significato preciso delle tesi da discutere». Glossava questa affermazione nel modo seguente:

Ognuno sa, infatti, quanto siano vane le dimostrazioni di un “realismo” (o magari di un idealismo, esistenzialismo o che altro si voglia) che non si sa cosa sia e di fronte alle quali ogni serio studioso potrebbe dire: ma io non ho mai negato tutto questo; e quanto siano parimenti vane le confutazioni di un “realismo” (o di un idealismo, esistenzialismo, o materialismo) così indeterminate ed assurde che ogni uomo serio potrebbe rispondere: ma io non ho mai pensato una simile sciocchezza⁸.

La maniera in cui viene qui stigmatizzato quel modo di filosofare che, per evitare di impantanarsi nelle incertezze dell'esegesi dei testi, discute tesi tanto precise, quanto costruite in astratto, è molto efficace. Tuttavia, c'è anche qualcosa che non torna. L'idea di Vanni Rovighi sembra che, attraverso l'analisi dei testi dei filosofi moderni, si possa replicare a questo «uomo serio» dicendogli che, se non lui, perlomeno Cartesio o Berkeley o Hume o altri ancora hanno negato questo e quello o hanno difeso questa o quella sciocchezza. Ma perché dovrebbe essere importante mostrare che una certa tesi, di cui è rilevabile l'erroneità, è stata sostenuta da questo o quel grande autore? Questo la rende forse meno una

⁶ L. Cortella, *Una teoria del riconoscimento*, in F. Gregoratto - F. Ranchio (a cura di), *Contesti del riconoscimento*, Mimesis, Milano-Udine 2014, pp. 21- 39, la citazione è tratta da p. 21.

⁷ Cfr. G. Bontadini, *Studi di filosofia moderna* (1966), Vita e Pensiero, Milano 1997.

⁸ S. Vanni Rovighi, *Gnoseologismo e metafisica in due libri recenti di G. Bontadini*, «Rivista di Filosofia Neo-Scolastica», 44/6 (1952), pp. 522-528, la citazione è tratta da p. 522.

sciocchezza? In effetti, la risposta non può che essere negativa, là dove si ritenga che il lavoro teoretico non sia altro che un tentare di stabilire la verità o la falsità di tesi asserite da individui. Se uno confuta una tesi epistemologica formalmente dualista (o, per tornare ad avvicinarci ai temi di ER, una tesi formalmente coscienzialista o soggettivista) e i suoi interlocutori ribattono come fa lo studioso e uomo serio evocato da Vanni Rovighi, allora non è di grande aiuto replicare che c'è almeno un individuo che ha asserito quella tesi, cioè René Descartes (o Thomas Hobbes). Quel che invece rende interessante e importante questa replica è l'assunto implicito per cui il nome di Descartes (o quello di Hobbes) qui non designa solo un individuo con le convinzioni che intrattiene nella sua testa, nella sua *belief box*, né solo la tesi singolare che è possibile rinvenire nelle sue opere, che sono comunque solo un piccolissimo insieme di testi nel mare dei documenti prodotti in un'epoca o in una società. Qui, quel nome serve piuttosto ad alludere a una *posizione che ha avuto significativi effetti di realtà*.

In questo senso, il passaggio per quegli autori divenuti classici non serve tanto a definire formalmente la propria tesi o la tesi che si intende criticare, ma *a mettere a fuoco la posta in gioco sottesa a quella discussione*, una posta in gioco che travalica i confini della pratica filosofica. Così, sviluppando la propria teoria del riconoscimento in un corpo a corpo con Hegel, Cortella si situa, non già all'interno di uno degli innumerevoli dibattiti a cui può dedicarsi oggi un filosofo di professione, ma là dove si situa anche Hegel, cioè niente meno che *al centro del confronto con l'eredità dell'epoca moderna*.

In effetti, fin dai primi anni '90, Cortella sostiene che «la filosofia di Hegel costitui[sce] una vera e propria autocritica della modernità» (AM p. 9). Questa formula si presta a un intendimento che è forse possibile attribuire a Hegel, ma che è molto oneroso recuperare oggi: mi riferisco all'intendimento per cui la modernità avrebbe le fattezze di un macrosoggetto e proprio per questo sarebbe possibile attribuirle un'attività critica, anzi autocritica; all'interno di tale intendimento, gli scritti di Hegel sarebbero semplicemente il luogo empirico (o uno dei luoghi empirici) in cui lo spirito della modernità realizza la sua autocritica. Per sottrarsi a questo intendimento, senza però cadere in quello opposto per cui l'attività critica andrebbe ascritta all'individuo che porta il nome di Hegel, mentre il bersaglio di tale critica sarebbero i pensieri di altri individui (Hobbes, Descartes, Kant ecc.), occorrono due operazioni:

innanzitutto, bisogna dotarsi di un concetto attraverso cui poter intendere i pensieri criticati da Hegel in maniera non individualistico-mentalista;

in secondo luogo, occorre sviluppare quel concetto in modo da saper riconoscere, nella stessa prestazione critica hegeliana (e di chi la riprende oggi), un'attività che ha condizioni costitutive extra-individuali.

All'esito della prima operazione, per ora ho soltanto alluso dicendo che i pensieri che Hegel attraversa criticamente hanno una significativa effettualità reale. Senza

questa prima operazione, non si può spiegare perché la loro critica da parte di Hegel possa e debba venire descritta addirittura come una critica *della modernità*. Senza la seconda operazione, però, si indebolisce il senso per cui quella critica della modernità sarebbe «una *critica interna* al progetto moderno, non già [...] una opposizione a quel progetto sviluppata a partire da un punto di vista *pre* o *anti-moderno*, [bensì] una critica immanente che consegue dalle dinamiche della modernità e dalle sue premesse» (AM p. 17). Più esattamente, senza la seconda operazione indicata, si potrebbe solo dire che la critica hegeliana muove dalle premesse ideali moderne, ma non si potrebbe aggiungere che trova alcune delle sue condizioni di possibilità nelle dinamiche storico-sociali moderne. In questa prima sezione, cercherò di realizzare, seppure in forma di abbozzo, queste due operazioni.

Prima di tutto, però, conviene anticipare in che cosa consista questo «progetto moderno» che è anche ciò cui ho alluso parlando dell'eredità dell'epoca moderna. Tale progetto consiste nella messa «in primo piano dell'individuo, della sua libertà e della sua capacità critica» (AM pp. 13-14); ma occorre aggiungere che tale messa in primo piano è realizzata all'interno di una comprensione ideologica (cioè, come spiegherò, tanto inadeguata, quanto però effettuale ed operativa) che deve essere sottoposta a un surplus di critica⁹. Questa comprensione ideologica dell'ideale della libertà, Cortella la chiama “soggettivistica”, ma io preferisco denominarla “atomistica” (si tratta della concezione per cui la libertà sarebbe una proprietà che appartiene a ogni individuo considerato isolatamente dalle relazioni che ha con altri)¹⁰.

I.II. Dalla storia della filosofia alla storia sociale.

3. Ho appena difeso la tesi secondo cui il riferimento a Hegel, per Cortella, non è solo il riferimento a qualcuno in cui è possibile trovare anticipate alcune idee che si vogliono riproporre e alcune argomentazioni che si vogliono riprendere e ristrutturare all'altezza (cioè, tenendo conto) di quei loro «esclusori apparenti» nel frattempo emersi nel dibattito¹¹. Piuttosto, quel riferimento è anche e innanzitutto

⁹ Nel suo saggio *La responsabilità come ethos* («Filosofia e teologia», XV/2, 2001, pp. 219-229), Cortella stesso distingue tra la novità propria della modernità (cioè, la trasformazione reale che essa produce, ciò che realmente emerge con la modernità) e quella che chiama «l'*ideologia della modernità*», cioè l'immagine moderna di quella novità (cfr. p. 228).

¹⁰ Sulla nozione di atomismo, i miei riferimenti principali sono: C. Taylor, *Atomism*, in Id., *Philosophy and the Human Sciences. Philosophical Papers 2*, Cambridge University Press, Cambridge 1985, pp.187-210; E.H. Wolgast, *La grammatica della giustizia*, trad. it. di S. Coyaud, Editori Riuniti, Roma 1991, in particolare il capitolo 1 (*Un mondo di atomi sociali*).

¹¹ La nozione di *esclusore apparente* la dobbiamo a Robert Nozick (cfr. *Spiegazioni filosofiche*, trad. it. di G. Rigamonti, Il Saggiatore, Milano 1987, pp. 23-24): indica quegli enunciati che formulano obiezioni contro una certa tesi o portano all'attenzione delle verità che sembrano appunto incompatibili con quella tesi. Ristrutturare la determinazione e la difesa di una tesi, all'altezza degli

un modo per evocare la portata della questione a cui la teoria del riconoscimento risponde. Hegel, infatti, sapeva mostrare la decisività del problema che lo chiamava a pensare: riallacciarsi al suo pensiero è un modo per serbare la memoria di quella decisività¹². Non si tratta di suggerire che un problema è importante perché se n'è occupato anche Hegel, bensì di esplorarne e riscoprirne l'importanza, sulla scorta di Hegel. Tutto questo, però, solleva un grappolo di domande: se Hegel, quando si confronta con Descartes, Hobbes o Kant, pretende di non stare semplicemente discutendo le idee più o meno ben argomentare di questo o quell'individuo, allora, sulla base di quale concezione del pensiero concepisce tale pretesa? Ossia, come va inteso il di più di realtà o effettualità storica che hanno le idee di quegli uomini? Poc'anzi ho scritto che le posizioni teoriche di quegli uomini hanno avuto "significativi effetti di realtà", ma quali sono le condizioni di possibilità di questi effetti? Sono idee nate in seno a una disciplina, a cui però è accaduto di prender piede al di fuori di tale disciplina, oppure hanno potuto "prender piede" perché il problema teorico a cui hanno tentato di rispondere aveva già alle spalle una questione pratico-sociale di più vasta portata? E ancora: sulla base di quale concezione del rapporto tra concetti e realtà storica, ci si propone di ripetere il gesto con cui Hegel sapeva *svelare il radicamento di un problema filosofico in un più ampio processo storico*? Forse sulla base della sua stessa concezione di tale rapporto? Vorrei ragionare un poco su questo punto¹³. Per farlo, prenderò l'abbrivio dalla celebre caratterizzazione hegeliana della filosofia per cui questa sarebbe «il suo tempo appreso in pensieri»¹⁴.

Naturalmente, questa affermazione non va intesa come se sostenesse che una filosofia è un mero riflesso sovrastrutturale del suo tempo, il riflesso che si produrrebbe nella dimensione dei pensieri, là dove ad esempio una corrente artistica sarebbe il riflesso della stessa cosa, ma che si produce nella dimensione delle immagini. Qui Hegel si riferisce all'autentica filosofia e sostiene che questa porta in dono al suo tempo la «comprensione» di ciò che in esso è verità, sostanza, realtà effettuale e non solo realtà esteriore o accidentalità¹⁵. La configurazione essenziale di un certo tempo, configurazione che è già razionale, trova nell'autentica

esclusori apparenti significa appunto mostrare che quella tesi non è davvero esclusa da essi (o perché non è davvero incompatibile con essi, *qualora sia ben compresa*, oppure perché quelli non meritano di essere tenuti per validi). Il già citato libro di Cortella, *Dopo il sapere assoluto*, può essere letto come una discussione (di rado una vera e propria *ristrutturazione*) di alcune delle più centrali idee di Hegel, alla luce degli esclusori apparenti emersi nella filosofia contemporanea.

¹² Cfr. ad esempio, L. Cortella, *Dopo il sapere assoluto. L'eredità hegeliana nell'epoca post-metafisica*, Guerini e Associati, Milano 1995, pp. 106-107.

¹³ Una trattazione più diffusa, con una più precisa discussione di alcune posizioni in proposito, l'ho sviluppata nell'articolo: *Il ritorno della questione del soggetto e la filosofia*, «Dialeghetai. Rivista di filosofia», 24 (2022), disponibile a questo indirizzo: <https://purl.org/mdd/riccardo-fanciullacci-01>.

¹⁴ G.F.W. Hegel, *Lineamenti di filosofia del diritto. Diritto naturale e scienza dello stato in compendio* (con le Aggiunte di Eduard Gans), a cura di G. Marini, Laterza, Roma-Bari 1999, p. 15.

¹⁵ *Ibi*, p. 5.

filosofia espressione in forma di concetto, così «la ragione intesa come l'essenza sostanziale della realtà etica» diventa il contenuto di quella forma che è «la ragione come conoscere concettuale»¹⁶. E, in un paradosso solo apparente, questo venire appreso in forma di concetto, questo venire compreso, non lascia quel tempo o quell'eticità intonsi, come se la loro intellesione accadesse al di fuori di essi. Proprio perché la pratica filosofica appartiene al tempo la cui razionalità essa sa cogliere, allora questo coglimento o apprendimento entra in quel tempo e comincia ad avere effetti trasformativi su di esso¹⁷.

Tutto questo, però, vale per l'autentica filosofia, non per ogni filosofia, ossia, non per ogni attività simbolica che si è data il nome o ha ricevuto il nome di filosofia. E con ciò non intendo semplicemente portare l'attenzione sulla differenza tra il lavoro di Hegel e il lavoro di figure come quel «signor Fries» che viene bistrattato nella *Prefazione ai Lineamenti di Filosofia del diritto*, bensì sulla differenza tra il lavoro di Hegel e, ad esempio, quello di Hobbes. Nel *Leviatano*, non è certo vero che la prima modernità sia appresa in forma concettuale e tuttavia è vero che un certo modo di confrontarsi con quell'opera può consentire di realizzare una comprensione di quel tempo. Bisogna chiarire questo punto per capire in che senso la critica a Hobbes possa avere una posta in gioco che va al di là della critica delle opinioni di un tale che, rispetto agli altri, è solo un po' più famoso, perlomeno tra i professori di filosofia.

Un primo tentativo di chiarimento potrebbe passare per un'altra celebre *Introduzione*, quella marxiana del 1857 a *Per la critica dell'economia politica*. L'idea sarebbe che quel che rende significativo discutere posizioni come quella di Hobbes è che tali posizioni espongono astrazioni cui è successo di essere divenute «praticamente vere»¹⁸. In effetti, lo schema contrattuale elaborato da Hobbes è stato potentemente influente sul modo in cui sono state concepite e realizzate le costituzioni moderne, post-rivoluzionarie. Ciò nonostante, per pensare questo fenomeno di ben reale influenza, la formula marxiana dell'astrazione che diventa praticamente vera, nonostante il suo indubbio fascino, non è davvero utile perché, per non essere fuorviante, va sottoposta a troppe limitazioni e precisazioni. Innanzitutto, non può essere valida se viene presa alla lettera: solo a un discorso che riguarda una condizione fattuale può accadere di diventare da falso a vero, se appunto la condizione che poneva come vera e che in quel momento non era reale viene a realizzarsi; ma l'essenziale del discorso di Hobbes pretende di riguardare ciò che è invariante, per cui o è vero o non è vero. Nella fattispecie, o è vero o non è vero che la libertà è una proprietà che appartiene a ogni individuo per natura: non è che fosse falso nell'antichità, quando la libertà era considerata uno *status* (e

¹⁶ *Ibi*, p. 16.

¹⁷ Cfr. i chiarimenti in proposito offerti da R. Bodei, *La civetta e la talpa. Sistema ed epoca in Hegel*, Il Mulino, Bologna 2014, pp. 33-34.

¹⁸ K. Marx, *Introduzione alla critica dell'economia politica*, trad. it. di G. Backhaus, Quodlibet, Macerata 2010, p. 40.

dunque si differenziava nelle diverse libertà), ma sia diventato vero nella modernità. Al massimo si potrà sostenere, ed è quello che sosteneva anche Hobbes, che quell'originaria proprietà di ogni individuo sia stata riconosciuta come tale solo nell'epoca moderna, ma perché mai dovremmo determinare il fenomeno del riconoscere una verità, come un divenire praticamente vera di una astrazione? Più interessante è quest'altra interpretazione: la concezione hobbesiana della libertà, se è intesa come chiede di essere intesa, cioè come una tesi relativa all'essenza della libertà, allora è una concezione falsa (un'astrazione intellettualistica che attribuisce a ciascun individuo isolatamente considerato qualcosa che questi può possedere solo grazie alle relazioni in cui è immerso), tuttavia, quella concezione falsa fornisce di fatto gli strumenti per pensare il modo in cui il diritto moderno e anche gli individui moderni, nella misura in cui compiono il loro processo di soggettivazione-socializzazione all'interno del diritto moderno, concepiscono la libertà. L'idea sarebbe insomma che, per via dei quadri istituzionali entro cui crescono e operano, gli individui moderni concepiscono e praticano la libertà in un modo che risulta ben caratterizzabile se si usano gli strumenti teorici distillati da Hobbes. Ad esempio, si potrebbe dire, gli individui moderni pensano se stessi come originariamente indipendenti dalle relazioni e dai contesti relazionali in cui sono immersi e questo modo di pensarsi non è senza effetto sul loro modo di vivere e praticare quelle stesse relazioni. Non è che ora sia vero che la libertà come capacità di agire preceda le relazioni, ma «praticamente» è come se fosse così: le relazioni sono vissute e praticate come se fossero un limite, più o meno inevitabile, alla propria libertà. Questa sarebbe l'idea catturata dal dire che l'astrazione hobbesiana è divenuta praticamente vera. Il problema è che la descrizione hobbesiana e, più in generale, atomistica, del rapporto tra libertà e relazioni può forse essere impiegata per offrire una *descrizione superficiale* di ciò che accade praticamente nell'epoca moderna, ma non certo per comprendere concettualmente quella configurazione pratica. Detto altrimenti, non solo non consente di comprendere autenticamente la struttura originaria della libertà, ma neppure la realtà effettuale (cioè, la struttura essenziale) *dell'epoca moderna*. Ossia, lo stesso diritto moderno, per essere appreso nella forma del concetto, cioè poi per essere compreso in maniera autenticamente scientifica e vera, richiede ben altro che le nozioni ricavabili dalla tradizione individualista e contrattualista.

È vero però che in questa comprensione più profonda e vera dell'eticità moderna, dovrà trovare posto anche quel fenomeno che ad essa appartiene e che consiste nel fatto che nozioni e discorsi come quelli dell'individualismo contrattualista non sono semplicemente alcuni degli infiniti discorsi che circolano, ma vengono ripresi, entrano nelle rielaborazioni esperienziali, operano nei processi di giustificazione del diritto o dell'intelaiatura normativa di questa o quella istituzione, insomma, hanno *un'operatività significativa* nei contesti in cui vengono elaborate le rappresentazioni attraverso cui le pratiche sociali tentano di

autocomprendersi. Detto altrimenti, quei discorsi hanno una realtà sociale che non è quella dei ghiribizzi individuali, delle fantasie soggettive, delle belle pensate o delle opinioni più effimere, bensì la realtà sociale delle *ideologie*¹⁹. Ecco dunque che, se un autore ha influenzato l'elaborazione sociale di una certa ideologia, allora l'attraversamento critico del suo pensiero ha una portata e una posta in gioco irriducibile alla discussione argomentativa volta all'intesa, tra due individui.

4. Si sono profilate due posizioni logiche interessanti per chi, come Cortella, intende pensare autenticamente la libertà umana e la specificità della sua configurazione moderna o, detto altrimenti, la libertà moderna anche alla luce della sua struttura trans-storica. La prima posizione è quella di chi fornisce strumenti teorici che meritano di essere recuperati, eventualmente ricalibrandoli o ristrutturandoli, per realizzare quel pensare autentico. La seconda posizione è quella delle nozioni e dei discorsi ideologici, che è necessario attraversare criticamente dal momento che abitano quell'eticità moderna che si intende pensare autenticamente e da lì giungono a gravare anche sul nostro sguardo.

Sebbene Cortella non tematizzi e non venga in chiaro su tutto questo, si trova di fatto ad avervi a che fare grazie al ruolo che nel suo lavoro assegna a Hegel. Grazie al passaggio per Hegel, che per Cortella occupa ovviamente la prima posizione, cioè, è un suo alleato e anzi meglio un modello filosofico che lo ispira, succede che ER non si trovi solo, né innanzitutto a discutere e criticare le maldestre pensate di questo o quello studioso della libertà o della relazione, ma anche e soprattutto

¹⁹ Come è noto, esistono molti concetti di ideologia, talvolta compresenti nell'opera di uno stesso autore, come ad esempio Karl Marx. Cortella non introduce una semantizzazione specifica e, d'altronde, non usa frequentemente questa nozione (in ER non la usa mai, ma si veda *supra* la nota 9): quando la usa, perlopiù intende riferirsi a idee false e dunque a rappresentazioni che accecano i soggetti riguardo a una certa verità significativa sulla loro condizione, mentre non interroga la realtà sociale di tali idee e dunque le condizioni della loro efficacia; cfr. L. Cortella, *Formazione e scomposizione di una teoria. Storia e prospettive del concetto di reificazione*, in A. Bellan (a cura di), *Teorie della reificazione. Storia e attualità di un fenomeno sociale*, Mimesis, Milano-Udine 2013, pp. 17-43, in particolare p. 41. Invece, il concetto specifico che ho qui introdotto (per sommi capi) designa delle rappresentazioni che hanno innanzitutto due caratteristiche: *dal punto di vista pragmatico*, sono socialmente operative (e non solo, né sempre attraverso la mediazione intellettuale della persuasione: non sono cioè necessariamente da intendere come contenuti di discorsi che giungono ad avere effetti perché influenzano, persuadendoli, coloro che incontrano tali discorsi; sono talvolta idee articolate a livello della semiosi pratica, cioè credenze disposizionali, forme di habitus e di condotte); *dal punto di vista semantico*, quelle rappresentazioni, quando vengono esplicitate in discorsi, non dicono tutta la verità di ciò di cui parlano (hegelianamente parlando, non portano la verità effettuale della cosa a livello dell'espressione concettuale); mi permetto di rinviare al testo citato nella nota seguente. (L'espressione "ghiribizzi individuali", la ricavo da Gramsci, come si vedrà nella nota 34; di "fantasie individuali" parla invece Althusser, ad esempio a p. 69 del libro citato sotto nella nota 24; qui mi piace ricordare come anche Antonio Labriola insistesse sul fatto che gli errori che gravano e plasmano l'opinione pubblica non «sono da considerare come gratuite invenzioni, né come prodotti di momentanea illusione»; A. Labriola, *Saggi sul materialismo storico*, Editori Riuniti, Roma 1968, p. 79).

posizioni che hanno un peso a livello delle ideologie attraverso cui la modernità e tutti noi moderni abbiamo pensato e pensiamo la nostra libertà. Hegel non si perde a discutere Fries, discute i classici del giusnaturalismo moderno e in questo modo attraversa criticamente quell'ideologia. Tale ideologia, che certamente si esprime poi anche nei discorsi dei vari Fries, ostacola l'apprendimento concettuale, da parte della modernità, della sua stessa sostanziale verità (e dunque, insieme a tale apprendimento, ostacola anche le ulteriori trasformazioni pratiche che esso permetterebbe). Ebbene, grazie a Hegel, anche Cortella non si perde dietro ai novelli Fries, ma riprende il progetto di attraversare criticamente la rappresentazione atomistico-soggettivista della libertà, così da poter pensare la stessa libertà nella sua effettuale verità.

Attraverso le distinzioni che ho appena introdotto e che sono frutto del mio confronto con Louis Althusser²⁰, ho innanzitutto inteso riscattare il peculiare intreccio tra intenzione teorica e passaggio per i classici della filosofia moderna che ho rinvenuto in ER, ma anche in altri lavori di Cortella, in primis ED. È chiaro però che questo tipo di riscatto e le integrazioni su cui si basa non sono del tutto compatibili con l'autocomprensione del proprio lavoro che traluce, ad esempio, all'inizio de *La filosofia contemporanea*, quando Cortella scrive che, in filosofia, «ogni proposta teorica è sempre una *reazione* a problemi irrisolti di precedenti *teorie*, l'aggiunta di un argomento mancante, la conclusione di un ragionamento rimasto interrotto»²¹.

Certamente, nelle righe appena citate, il lavoro del filosofo, e dunque anche quello di Cortella, non è inteso come un'opera che si sviluppa in una sorta di isolamento, dove ogni pensatore è solo di fronte alla verità che tenta di cogliere, tuttavia, al posto di tale isolamento, viene proiettata solo una sorta di discussione con i colleghi e i predecessori. Nel caso di ER, tra i predecessori dovremmo mettere Hegel, Fichte e Kant, ma anche Hobbes quale predecessore che ha pensato la libertà in maniera erronea e insufficiente, mentre tra i colleghi dovremmo mettere ad esempio Axel Honneth. Ora, tutto questo non è che sia sbagliato: nella misura in cui la filosofia è anche una pratica socialmente riconosciuta (e istituzionalizzata in una disciplina), allora è chiaro che praticarla significa pure partecipare alle sue dinamiche interne. Tuttavia, è come se la riflessione che ha generato questa rappresentazione si fosse interrotta anzitempo. Descrivendo la pratica filosofica sulla base della sua stessa autocomprensione, cioè, dando corda al punto di vista dei filosofi, è come se questa rappresentazione non prendesse fino in fondo sul serio il *concetto di pratica sociale*. Prenderlo sul serio significa, innanzitutto, chiedersi esplicitamente se davvero la filosofia sia competente, o addirittura l'unico

²⁰ Cfr., ad esempio, R. Fanciullacci, *Forme dell'agire. Ontologia sociale, conflitto e ideologia in un confronto con Louis Althusser*, Orthotes, Napoli 2012.

²¹ Cortella, *La filosofia contemporanea. Dal paradigma soggettivista a quello linguistico*, p. vii (corsivi miei).

sapere competente, nello studio delle pratiche sociali. Ebbene, se si accetta che esistano le scienze sociali e che dunque non sia la filosofia che sa produrre il sapere più rigoroso e articolato sulle pratiche sociali, allora si deve ammettere che non saprà farlo neppure per quella pratica che è lei stessa: occorre perlomeno ammettere la possibilità di uno sguardo sociologico sulla pratica filosofica che sappia oltrepassare quella sorta di falsa coscienza filosofica, cioè di accecamento dei filosofi sul significato sociale della loro pratica, che si può far derivare, ad esempio, da ciò che Pierre Bourdieu chiamava la *scholè*²². Questo sguardo mostrerebbe che i problemi che impegnano i filosofi in ciascuna epoca non si impongono solo per ragioni interne alla disciplina, ma sono surdeterminati dal processo storico più generale e dipendono anche dal ruolo che in quella società viene assegnato alla filosofia²³.

Ancora una volta, Hegel, proprio perché non si avvolge in una concezione intellettualistica e individualistica (ma neppure semplicemente interazionista o dialogica) del pensiero e della filosofia, consente di formulare il problema. Inoltre, offre alla discussione una possibile risposta. Tale risposta è che alla filosofia spetta il compito storico di portare a livello della comprensione scientifica la verità sostanziale dell'eticità moderna o, meglio, le spetta il compito di sviluppare la comprensione adeguata di quella verità, comprensione che deve appunto essere quella scientifico-speculativa perché né la comprensione realizzata dall'arte, né quella realizzata dalla religione sono più all'altezza. Secondo Althusser, il materialismo storico offre un'altra risposta: alla filosofia (di tendenza idealistica, ma tale tendenza è per lui quella dominante da Platone a Heidegger) spetta il compito di elaborare le categorie attraverso cui unificare, e dunque rinsaldare, l'ideologia che si trova ad essere dominante²⁴. Ciò su cui a me interessa ora portare l'attenzione è l'elemento comune a queste due risposte, elemento che prevede di riconoscere che, reagendo ai problemi teorici formulati all'interno della pratica filosofica, i filosofi, perlopiù senza averne contezza, stanno, più profondamente, *reagendo a questioni precedenti e che hanno una rilevanza storico-sociale*. Questa "reazione" dei filosofi è un lavoro di pensiero che offre un'articolazione concettuale a quelle questioni (e questo vale tanto nel caso in cui si creda che tale articolazione sia volta a comprendere quelle questioni alla luce dell'ideale di una riconciliazione o integrazione sociale giusta, quanto nel caso in cui si ritenga che tale articolazione serva a mediare quelle questioni in modi compatibili con gli interessi della classe dominante). Detto altrimenti, i *problemi teorici* a cui reagiscono i filosofi sono

²² Cfr. P. Bourdieu, *Ragioni pratiche*, trad. it. di R. Ferrara, Il Mulino, Bologna 1995, pp. 197-211.

²³ Questa è anche la tesi difesa da Althusser (per il quale, però, l'autentica scienza sociale che può e deve dedicarsi anche allo studio della realtà sociale della pratica filosofica è il materialismo storico), ad esempio nel suo: *Lenin e la filosofia*, trad. it. di F. Madonia, Jaca Book, Milano 1972.

²⁴ Cfr. L. Althusser, *Sulla filosofia* (1994), trad. it. di A. Prandi, Unicopli, Milano 2001; R. Fanciullacci, *Di cosa è capace la filosofia materialista? Il contributo filosofico alla fondazione di una nuova scienza secondo Althusser*, «Quaderni materialisti», 19 (2021), pp. 185-209.

elaborazioni di precedenti *questioni e poste in gioco*, le quali non sono puramente interne alla pratica filosofica. (Nella frase precedente, ho parlato genericamente de “i filosofi”, ma davvero quanto affermato vale per ogni scritto filosofico e per ogni puzzle teorico che può impegnare qualche professionista della disciplina? Probabilmente la risposta è no e la frase precedente va limitata così: si riferisce a quei filosofi di cui abbiamo parlato nelle pagine precedenti, quelli le cui elaborazioni hanno poi un’influenza sulle ideologie, cioè sulle rappresentazioni socialmente operative ed efficaci).

5. A questo punto del discorso si potrebbero prendere strade diverse: conviene esplicitarle compiendo un passo a lato e considerando quanto fatto fino ad ora. Si prenda come punto di partenza il piano in cui si colloca l’operazione compiuta da Cortella in ER. Una legittima descrizione di tale operazione dice che in tale libro Cortella ha elaborato una teoria del riconoscimento. Questa descrizione si potrebbe espandere dicendo che, per elaborare la sua teoria, Cortella ha ripreso, ristrutturandola, la teoria hegeliana del riconoscimento, soprattutto quale emerge nella *Fenomenologia dello spirito*. Un’ulteriore espansione potrebbe aggiungere che, nel fare tutto ciò, Cortella si è confrontato con la proposta di Honneth, visto che «il pensatore che più di tutti ha contribuito alla formazione di una teoria del riconoscimento è indubbiamente Axel Honneth» (ER p. 80).

Fino ad ora, io non mi sono mosso su questo piano: non ho ricostruito la teoria di Cortella, non ho esposto i punti in cui si distanzia da Hegel, né le critiche che muove a Honneth, tantomeno ho mosso obiezioni esplicite a questo lavoro teorico. Piuttosto, mi sono spostato sul piano più alto in cui si riflette sugli strumenti teorici che Cortella usa per impostare la sua problematica e sviluppare le sue tesi. Su questo secondo piano, ho abbozzato l’introduzione di alcuni altri concetti che, alla lettera, sono assenti dal discorso di Cortella, ma che sono anche necessari per rendere conto del senso più generale della sua operazione. Tali concetti sono innanzitutto quello di *ideologia* e quello di *questione* (o nodo) *sociale sottesa a un problema teorico-filosofico*. Attraverso tali concetti diventa possibile sviluppare coerentemente l’idea per cui, elaborando una teoria del riconoscimento, si partecipa a un più generale processo autocritico che avrebbe la modernità stessa come soggetto. Nella fattispecie, si tratta di capire che l’elaborazione di quella teoria risponde a un problema cui è sottesa una questione più profonda dove è in gioco l’eredità dell’epoca moderna: si tratta di *ripensare l’idea e la realtà moderne della libertà, contro la loro rappresentazione ideologica atomistica*.

A questo punto del discorso, il gesto da compiere sembra quello in cui vengono *effettivamente impiegati* i concetti introdotti, al fine di articolare in maniera più dettagliata la questione che fa da posta in gioco all’elaborazione hegeliana, honnethiana e cortelliana di una teoria del riconoscimento. Si tratterebbe insomma di *tornare sul piano in cui si situa Cortella* ed espandere ulteriormente la

comprensione del suo gesto tentando ad esempio di capire (a) come la rappresentazione ideologica atomistica della libertà si sia imposta, (b) quali aporie teoriche e strettture pratiche ingeneri e (c) su quali processi ed esperienze sociali possa far leva la sua critica.

Di questa triplice indagine non c'è traccia in ER (ce ne sono però tracce in altri testi)²⁵ e ciò è almeno in parte dovuto proprio all'assenza di quegli strumenti teorici che, consentendo di concepirla, insieme la rivelano irrimandabile. Quell'assenza, comunque, non è una semplice casualità: come vedremo, per superare tale assenza, cioè poi per introdurre quegli strumenti teorici, *occorre sviluppare un'ontologia sociale irriducibile a una teoria del riconoscimento*. Ad ogni modo, è ovvio che nel testo presente non potremo tentare di svolgere la triplice indagine che è assente in ER, potremo al massimo preparala approfondendo ulteriormente il contenuto e le implicazioni dei concetti poc'anzi introdotti, in particolare quello di ideologia.

I.III. Ancora sul concetto di ideologia

6. Il concetto di ideologia ci è servito, in primo luogo, per non dare per scontata una concezione intellettualistica e disciplinare del lavoro critico. L'attività critica cui intende contribuire Hegel, ma ad esempio anche quella cui intende contribuire la tradizione materialista hanno in comune perlomeno questo: pretendono di non rivolgersi solo contro delle opinioni individuali più o meno diffuse, bensì di colpire rappresentazioni che hanno una più significativa realtà sociale. Tali rappresentazioni socialmente operative e tuttavia meritevoli di critica sono le ideologie. L'esempio di ideologia che abbiamo evocato è dato dalle rappresentazioni atomistiche e giusnaturaliste della libertà, cioè da quelle rappresentazioni che assegnano la libertà agli individui, ma misconoscendo le sue condizioni extraindividuali di possibilità. Queste rappresentazioni, da un lato, realizzano una *effettiva* mediazione sociale dell'esperienza e della pratica della libertà, cioè offrono una rielaborazione simbolica di tale esperienza, che è *socialmente operativa* e che dunque orienta la pratica della libertà, dall'altro lato,

²⁵ Rispetto alla domanda "a", mi sembra che le tracce di risposta rinvenibili negli scritti di Cortella si appoggino a Hegel: l'idea sarebbe che è il cristianesimo e in particolare la Riforma protestante ad aver reso possibile il fatto che il «soggettivismo individualistico» (ER p. 81) abbia attecchito così tanto nello spazio delle ideologie (cfr. ED, capitolo 2). La domanda "b" andrebbe intesa in due sensi, quello per cui si interroga sulle patologie di lungo periodo indotte dalla mediazione individualistica delle questioni sociali, e quello per cui si interroga sui fenomeni più recenti, cioè sui fenomeni di strettura pratica che motivano o innescano anche lo stesso gesto teorico di Cortella. Rispetto a questo secondo lato, non vi sono cenni negli scritti più recenti, ma ve ne sono e di interessanti negli articoli degli anni '80 usciti sulla rivista «Esodo» e recentemente raccolti nel volume: *Cristianesimo e modernità. Religione, etica, politica*, Mimesis, Milano-Udine 2023, in particolare pp. 70-82. Emerge che a dare urgenza a tutta l'operazione è il tentativo di rispondere alla crisi etica della politica denunciata sia dagli studenti nel '68 e negli anni seguenti, sia dai movimenti cattolici democratici (come quello legato alle esperienze dei preti operai e che si esprimeva ed esprime anche attraverso la rivista «Esodo»). Qui, dunque, anche un cenno di risposta alla domanda "c".

deformano o semplificano la ricchezza sostanziale dell'esperienza della libertà (ad esempio, misconoscendo le condizioni extraindividuali della libertà non favoriscono o ostacolano la cura e la promozione di quelle condizioni).

In secondo luogo, grazie a questo concetto di ideologia, possiamo capire che, se la concezione atomistica della libertà è effettivamente un'ideologia, allora sta operando anche in noi, cioè scherma o blocca o ostacola la nostra stessa riflessione. Attraversare criticamente un'ideologia significa dunque *portare il conflitto simbolico anche dentro di noi*, contro le scorciatoie e le abitudini di pensiero cui noi stessi cediamo. Questo rilievo ha una conseguenza importante già accennata: per operare quell'attraversamento critico non basta né un lavoro di autoriflessione monologicamente inteso, né un lavoro di riflessione inteso come un dialogo intersoggettivo intellettualisticamente inteso (ad esempio come una semplice discussione argomentativa tra delle soggettività). La ragione è che in nessuno di questi casi si fa cenno a quali possano essere le risorse per sottrarsi all'accecamento o alle scorciatoie ideologiche. Insomma, se è vero che non c'è ragione di pensare che un individuo formatosi entro un'ideologia in cui è dominante la concezione atomistica della libertà sia capace di sottrarsi a questo *schema di pensiero* grazie a un *lavoro di pensiero* quale è l'autoriflessione, è vero altresì che non si vede perché discutere con qualche altro individuo che potrebbe essere nella stessa situazione dovrebbe cambiare significativamente le coordinate del problema. Per trovare una soluzione occorre innanzitutto riconoscere che vi sono processi ed esperienze sociali che si sottraggono almeno in parte alla presa di quella ideologia e su cui può far leva far leva il lavoro critico: sono le risorse pratiche e simboliche che possono orientare, nutrire e dare effettualità alla critica della concezione atomistica della libertà e all'articolazione di un'altra concezione. (Ad esempio, per la tradizione socialista, rientrano tra queste risorse le esperienze di cooperazione e solidarietà che accadono all'interno del movimento operaio, nonostante gli effetti dell'organizzazione capitalistica del lavoro e della costellazione ideologica che la sostiene: vi tornerò tra poco).

In terzo e ultimo luogo, grazie all'introduzione del concetto di ideologia, è possibile sviluppare il ragionamento seguente. La concezione atomistica della libertà, come abbiamo visto, non riesce a portare a livello del concetto le articolazioni della vita reale nelle società moderne, tuttavia, nella misura in cui ha una posizione dominante nel campo delle ideologie (cioè, delle rappresentazioni simboliche socialmente operative), allora non resta pura lettera morta, ma *entra a condizionare lo stesso agire*. Questo vuol dire che un ipotetico resoconto della vita sociale moderna, che non guardasse a ciò che tale vita racconta di sé, cioè ai discorsi con cui vengono rielaborate le esperienze, ma guardasse solo a come tale vita si dispiega nelle condotte e nei comportamenti, dovrebbe comunque mettere in evidenza *anche i condizionamenti pratici di quella concezione atomistica*. Detto altrimenti, la situazione non è una situazione in cui vi siano dei fatti cui una certa

concezione non è fedele, mentre un'altra riesce finalmente a rivelarli quali sono. La partita non prevede solo queste tre pedine: i nostri usi concreti della libertà, la rappresentazione per cui tali usi sono un esercitare una proprietà naturale che appartiene a ciascuno atomisticamente inteso e, infine, la nuova rappresentazione distillata dal filosofo per cui quegli stessi usi sono ora visti come un esercitare una *agency* che si è formata all'interno di rapporti di riconoscimento reciproco.

Un modo cattivo per arricchire un poco questo quadro di sconcertante povertà consiste nel dire che tra i nostri usi della libertà, cioè poi tra ciò che facciamo nella vita, ci sono anche cose che la rappresentazione atomistica non sa pensare e che dunque restano non pensati o mediati a livello simbolico: la nuova rappresentazione distillata dal filosofo non avrebbe dunque solo l'effetto di pensare/mediare bene quel che era pensato/mediato male, ma anche di rendere finalmente pensabile/mediabile quel che non era pensato/mediato *per nulla*. Il primo problema di questo resoconto si colloca sul piano teorico: qui si presuppone la possibilità di un agire socialmente effettuale e tuttavia oscuro, non pensato/mediato né riconosciuto in qualche modo. Ci sono certamente, nella vita di un essere umano, dei comportamenti che gli sfuggono, ad esempio gli atti mancati o certi gesti abitudinari, ma entro queste categorie non possono certo entrare comportamenti articolati e socialmente appresi. Insomma, bisogna distinguere la tesi secondo cui vi sono pezzi importanti della nostra vita sociale che l'ideologia atomista lascia impensate e la tesi, impresentabile, se non assurda, secondo cui vi sarebbero comportanti strutturati e dunque socialmente normati, che però sarebbero totalmente impensati o non mediati.

Il problema appena rilevato a livello delle categorie teoriche (in particolare, le categorie di comportamento e di mediazione dello stesso) si riverbera in un problema che vizia lo sguardo critico: lo spazio ideologico, cioè lo spazio delle rappresentazioni socialmente operative o delle risorse simboliche utilizzate per mediare e ordinare l'agire, presenta una molteplicità e varietà interna e per questo può ben accadere e anzi accade continuamente che vi siano comportanti strutturati che, sebbene non afferrabili da parte dell'ideologia dominante (cioè da parte delle rappresentazioni che stanno in posizione dominante in quello spazio), sono mediati attraverso altre rappresentazioni più o meno subordinate. Si tratta allora di esplorare quali altre concezioni della libertà, più o meno in tensione con la concezione atomistica, stanno *già operando* come forme d'ordine e di mediazione di comportamenti socialmente importanti che quella concezione non sa comprendere.

7. Ciò che sto sostenendo è che nel campo della vita sociale moderna troviamo almeno due tipi di cose. In primo luogo (a), condotte e pratiche che *sembrano* perfettamente comprensibili attraverso le risorse fornite dalla concezione atomistica della libertà: sono quelle condotte che *sembrano* rendere quella concezione astratta

un'astrazione "praticamente vera" (ossia un'astrazione divenuta reale). In rapporto a queste condotte abbiamo sostenuto che, *in realtà, non sono affatto comprese in maniera adeguata con quelle risorse*. Persino cose come una competizione in cui ci si rispetta reciprocamente o la stipulazione di un contratto paritario – che sono i fenomeni su cui innanzitutto porta l'attenzione l'ideologia liberale – sono autenticamente comprensibili solo se non si ricorre alla concezione atomistica della libertà. Ma, ancor più importante è rilevare che, accanto a cose come queste e più o meno marginalizzate da queste cose, ce ne sono *altre* (b) che sono pensate malissimo, e dunque pure malissimamente ordinate, da quella concezione. Sono il tipo di cose che si trovano mediate da formazioni simboliche di compromesso, in cui operano anche altre concezioni della libertà, più o meno deformate dalla dominanza della concezione atomistica. Citerò solo tre esempi di queste altre cose.

Il primo è dato dalla pratica delle relazioni caratterizzate da un dono originario e dunque da un altrettanto originario debito. Il caso più ovvio è la relazione con i genitori: certamente, come ricorda pure Cortella²⁶, la modernità ha reso anche questa relazione una relazione rinegoziabile sulla base della riflessione critica (in una battuta: la parola del padre non è più, in quanto tale, l'espressione della verità, neppure nel caso in cui ripeta la tradizione), tuttavia, questa rinegoziazione critica deve saper pensare il debito originario, perché altrimenti si figura la rinegoziabilità di quella relazione sulla falsariga della rinegoziabilità di un contratto, eventualmente di un contratto tacito, il che deforma la comprensione e dunque poi l'azione. Più o meno analoghi a questo caso sono il rapporto di amore-alleanza o quello tra maestro e allievo e, ovviamente, il rapporto a Dio, perlomeno nelle religioni del Libro. Se su questo primo gruppo di esempi ha portato l'attenzione, contro la cecità liberale, innanzitutto l'ideologia conservatrice, sul secondo ha insistito in particolare l'ideologia socialista. Il secondo esempio, infatti, è dato dall'attività cooperativa: la cooperazione in vista di un fine comune, e dunque non solo in vista della soddisfazione degli interessi privati di ciascuno, richiede di introdurre una concezione della libertà diversa da quella atomistica. Lo stesso Honneth è recentemente giunto a cogliere questo punto, ma voglio rimarcarlo perché non ne ho trovato traccia nella teoria di Cortella.

Riscoprendo la tradizione socialista in tutta la sua ricchezza, cioè anche nella sua irriducibilità a quella sua versione che è il marxismo, Honneth ha introdotto un terzo concetto di libertà²⁷, oltre al concetto di libertà negativa e a quello di libertà positiva. Nel suo resoconto, che è di sapore intellettualistico, tale concetto va

²⁶ Cfr. L. Cortella, *La libertà come ethos*, in L. Ruggiu – I. Testa (a cura di), *Hegel contemporaneo. La ricezione americana di Hegel a confronto con la tradizione europea*, Guerini e Associati, Milano 2003, pp. 129-138, in particolare p. 130.

²⁷ Cfr. A. Honneth, *Tre, e non due concetti di libertà*, in Id., *La libertà negli altri. Saggi di filosofia sociale*, trad. it. di B. Carnevali, Il Mulino, Bologna 2017, pp. 273-296; Id., *Il diritto della libertà. Lineamenti per un'eticità democratica*, trad. it. di C. Sandrelli, Codice Edizioni, Torino 2015; Id., *L'idea di socialismo. Un sogno necessario*, trad. it. di M. Solinas, Feltrinelli, Milano 2016.

semplicemente ad aggiungersi agli altri due, piuttosto che indurre a una rifondazione speculativa di quelli, cioè a un loro abbassamento allo stato di astrazioni²⁸. Ad ogni modo, il punto più importante è che con l'introduzione di questo terzo concetto, diventa finalmente inaggirabile la domanda su quale sia il tipo di attività in cui bisogna cercare il segreto della libertà (cioè, l'analogato principale a partire da cui intendere gli altri usi della libertà). Per Hobbes, ad esempio, l'esercizio della libertà è per antonomasia l'occuparsi di ciò verso cui si prova interesse o che comunque attrae: ciascuno è libero nella misura in cui fa quel che gli va. (È una variante di questa posizione quella in cui si aggiunge che, per essere autenticamente libero, ciascuno deve assicurarsi che quel che gli sembra attraente attragga effettivamente il suo più autentico sé e non derivi da qualche influenza sviante)²⁹. Come sappiamo, in Hobbes questo esercizio è l'esercizio di una capacità che appartiene naturalmente a ciascun individuo isolatamente considerato, ma, rispetto al punto su cui stiamo ragionando ora, non cambia niente di veramente essenziale se correggiamo la posizione di Hobbes dicendo che quella capacità emerge invece all'interno di rapporti con altri. In un caso, la libertà di ciascuno deve darsi un limite *esteriore* perché *di fatto* ci sono anche altri e senza quel limite si finirebbe nel *bellum omnia contra omnes*, nell'altro caso, la libertà di ciascuno scopre il suo limite *interno* nella libertà degli altri, scopre cioè che, se negasse la libertà degli altri, distruggerebbe anche le condizioni della propria. Questa scoperta può arrivare ad essere scoperta del fatto che, per promuovere la propria libertà, occorre promuovere quella altrui, ma ancora, questa promozione sarebbe la *promozione della possibilità per ciascuno di fare quel che lo aggrada* (o di progettare la sua vita intorno alla "concezione del bene" in cui più si ritrova e che risuona in lui o a cui autonomamente dice sì). È una *fondazione intersoggettiva dell'impianto liberale*. Qualcuno potrebbe qui fare il nome di Fichte. Le cose invece cambiano davvero quando si sostiene che l'esercizio paradigmatico (certo non l'unico) della libertà è *cooperare con gli altri*. Sto pensando all'intrapresa cooperativa, cioè poi il lavoro collettivo che edifica il mondo – questo era il mio secondo esempio – ma anche alla partecipazione politica, ad esempio alla deliberazione collettiva e, più in generale, all'assunzione di una responsabilità collettiva per ciò che è comune – e questo è il mio terzo esempio. Qui abbiamo davvero un nuovo concetto di libertà, che va insieme a nuove pratiche e nuove esperienze. E si apre il problema teoreticamente importante di capire come tale

²⁸ Cfr. F. Callegaro, *Hegel precursore della sociologia? Forza e limiti di un'alternativa filosofica alle scienze sociali*, «Etica & Politica / Ethics & Politics», XVIII/1 (2016), pp. 243-273, in particolare pp. 248-249; si veda inoltre B. Karsenti, *Éthicité et anomie. De la philosophie sociale à la sociologie de l'État*, in B. Karsenti – D. Linhardt (éds.), *État et société politique*, Éditions de l'École des Hautes études en sciences sociales, Paris 2018, pp. 133-157.

²⁹ Come è noto, è questo tipo di considerazione che, per I. Berlin, sta all'origine del concetto di libertà positiva: cfr. I. Berlin, *Due concetti di libertà*, trad. it. di M. Santambrogio, Feltrinelli, Milano 2000, pp. 24-37.

concetto permetta di pensare/ripensare anche i fenomeni di concorrenza rispettosa, di competizione, di stipulazione di contratti privati e anche quelli in cui esiste un debito originario, ad esempio i rapporti familiari. Si sarà notato il tralucere di alcune *sfere*: quella in cui si ha a che fare con chi ci precede, quella in cui si ha a che fare in maniera competitiva con i propri pari, quella in cui coi propri pari si coopera per edificare e infine quella in cui, riconoscendosi nel noi della società politica, ci si prende cura del comune affinché sia più giusto e anche affinché abbia durata (visto che è questo spazio comune l'unico luogo in cui si può apparecchiare il problema della riproduzione, della durata e delle nuove generazioni)³⁰.

8. Sviluppando un poco alcune delle tesi della teoria dell'ideologia che è implicita nel concetto di ideologia che ho introdotto, ci siamo trovati a sfiorare un problema molto importante. La tesi che stavo sviluppando è quella che risponde alla seguente domanda: se un'ideologia è un complesso di rappresentazioni socialmente operative e tuttavia in qualche maniera anche false, allora come va intesa questa loro falsità? La risposta è che, da un lato, quelle rappresentazioni non consentono di comprendere a fondo neppure le condotte e le esperienze che modellano con maggior intensità, dall'altro lato, tali rappresentazioni non fanno comprendere quasi per nulla quelle altre condotte ed esperienze le cui forme sono intrinseche anche da altre rappresentazioni (ideologie subordinate e più o meno marginalizzate). Il problema importante sfiorato chiarendo questa tesi sta al cuore di ogni teoria che, tentando di pensare le condizioni extraindividuali della libertà, giunga ai rapporti intersoggettivi, ma *non al loro alveo sociale*. Riprendiamone il filo.

Se l'obiettivo critico è la concezione atomistica della libertà e se questa opera a livello ideologico e dunque non resta lettera morta, ma condiziona l'ambito pratico (diventa "praticamente vera"), allora la critica dovrà rivolgersi anche all'ambito pratico, per colpire anche le deformazioni e le stretture pratiche prodotte dall'operare di quella concezione. Sviluppando un poco questo punto, si è profilata una differenza tra la concezione atomistica della libertà e l'ordine liberale: tale ordine può fondarsi (e storicamente si è originariamente fondato) su quella concezione, ma può anche essere rifondato su una concezione intersoggettivistica della libertà individuale. Che motivazioni potrebbe avere tale rifondazione? Potrebbe avere motivazioni puramente teoretiche: ad esempio, se si ritiene che delle buone obiezioni sbarrino la strada a una riproposizione del concetto moderno di diritti *naturali*, allora si può proporre una fondazione intersoggettiva di quegli stessi diritti individuali che stanno al centro dell'impianto liberale. Oppure, e questo caso è certamente più rilevante, quella rifondazione potrebbe obbedire a motivazioni che fanno riferimento all'istanza della critica sociale, ad esempio, se si

³⁰ Su questo, si veda anche B. Stiegler, *Prendersi cura - della gioventù e delle generazioni*, trad. it. di P. Vignola, Orthotes, Napoli-Salerno 2014.

ritiene che la fondazione giusnaturalistico-atomistica non fornisca le risorse argomentative per criticare *tutte* le situazioni pratiche negative. In questo caso, l'idea di fondo è che per realizzare una società giusta secondo la concezione liberale della giustizia, cioè l'eguale rispetto dei diritti individuali di tutti, occorre che questa concezione sia fondata su una concezione intersoggettivistica dei diritti e della libertà individuale. Il punto sarebbe che vi sono forme di dominio e umiliazione di cui si riesce a mostrare che sono ingiuste, *cioè* che violano la libertà individuale, solo se tale libertà è stata fondata intersoggettivamente (per cui, ad esempio, si mostra che nessuna libertà, compresa la propria, è autenticamente rispettata se non è rispettata quella di tutti - cfr. ER, pp. 11 e 134-135)³¹.

Poc'anzi (§7), però, ho cercato di insinuare l'idea che sia possibile (e necessario) realizzare una critica più radicale della concezione atomistica della libertà, una critica che investa *anche* l'ordine liberale e che dunque sappia cogliere, non solo la negatività dei casi di mancato rispetto dei diritti degli altri individui, ma, ad esempio, anche la negatività dei casi di incuria verso lo sfondo comune. Si tratta di casi in cui l'ingiustizia è ancora una violenza verso la libertà, ma la libertà è innanzitutto la capacità di partecipazione alla vita collettiva (sia con il lavoro cooperativo, sia sviluppando il sapere comune e il suo insegnamento, sia con la politica). Riprendendo una nozione cara a Honneth, che talvolta fa capolino anche in ER (p. 94), l'idea è che non vi sono solo le *patologie sociali*³² che derivano da una non piena realizzazione della giustizia dell'ordine liberale, ma pure delle patologie che caratterizzerebbero anche una società perfettamente liberale.

9. In questa prima sezione, prendendo lo spunto dal fatto che Cortella non sviluppa la sua teoria attraverso un esercizio di *armchair theorizing*, bensì attraverso la critica della concezione atomistica della libertà, ho introdotto, in maniera più o meno sintetica, una serie di concetti che dovrebbero permetterci di pensare in tutta la sua radicalità la sfida che anche Cortella ha assunto. Per rendere intellegibile la possibilità che la filosofia non sia una mera discussione, tra alcuni individui, delle loro convinzioni intorno a un problema riconosciuto all'interno della disciplina, abbiamo dovuto introdurre l'idea che, al di sotto di *alcuni* di quei problemi, vi siano questioni o nodi di più vasta portata a cui tentano di far fronte elaborazioni simboliche, le ideologie, che fanno da sfondo ermeneutico alle proposte teoriche dei filosofi (sebbene queste a loro volta surdeterminino quelle, ad esempio sistematizzando o giustificando i loro assunti). Tutto questo significa, non solo che la filosofia non è un'attività monologica, ma anche che non è neppure una semplice interazione comunicativa (più o meno riconoscitiva): è una pratica sociale e sta in

³¹ Questa idea è stata difesa anche da P. Pettit, *A Theory of Freedom. From the Psychology to the Politics of Agency*, Oxford University Press, New York 2001.

³² Cfr. A. Honneth, *Patologie del sociale*, in Id., *La libertà negli altri. Saggi di filosofia sociale*, pp. 37-84.

rapporti sociali determinati (e storicamente variabili) con le altre e il tutto sociale in generale. Il significato di questa tesi, comunque, merita di essere ulteriormente espanso alla luce di una tesi più generale che non riguarda solo il pensare filosofico, ma il pensare in generale. Si tratta insomma di capire che per confliggere veramente con la concezione atomistica della libertà, bisogna confliggere anche con la concezione atomistica del pensare. Ma, le condizioni extraindividuali che rendono possibile a un individuo di pensare ammontano solo a delle interazioni riconoscitive, oppure tali interazioni presuppongono a loro volta uno *sfondo sociale* (che, tra le altre cose, include anche quello che ho evocato come lo spazio delle ideologie)?

II. LA NECESSITÀ DI UN'ISTANZA TERZA

II.I. *L'idea stessa di pensiero sociale*

10. La teoria generale dell'ideologia che ho qui solo accennato ha alle sue spalle una ancor più generale ontologia della realtà sociale di cui sono trapelate solo alcune tesi. Sono le tesi che articolano l'idea che esista un pensiero sociale, non nel senso banale per cui ci sarebbe un pensiero che riguarda la società, ma nel senso che per cui la società sarebbe soggetto di un pensare. Non si tratta di negare l'evidenza, difesa da Tommaso d'Aquino nella sua polemica contro l'averroismo, per cui *hic homo singularis intelligit*,³³ ma di introdurre gli strumenti teorici grazie a cui render conto delle condizioni extraindividuali di quel pensare. Ma, ancora, non solo per dire che ogni singolo uomo, quando pensa, usa concetti e parole che non ha forgiato, bensì, per rendere intellegibile la differenza intuitiva tra quando ciò che un uomo pensa è solo una sua bella pensata o, secondo un'espressione di Gramsci, un «ghiribizzo individuale»³⁴ (in cui ovviamente sono impiegati concetti ricevuti) e quando il contenuto del suo pensiero ha una effettualità sociale o una *Wirklichkeit*, più significativa perché vi si esprime un'ideologia e dunque dipende anche dalla questione o nodo sociale a cui quell'ideologia fa fronte.

Le tesi che articolano questa idea possono essere esplicitate nel modo seguente³⁵:

- i) Le condotte, le pratiche, le istituzioni in cui si articola la vita sociale non sono semplicemente l'esito di scontri di forze, non si riducono, cioè, a rapporti metastabili tra tali forze. Piuttosto hanno forme in cui si incarnano idee, norme e ideali.

³³ Cfr. Tommaso d'Aquino, *Unità dell'intelletto contro gli averroisti*, trad. it. di A. Ghisalberti, Bompiani, Milano 2000, p. 116 (cap. III, 61).

³⁴ Cfr. A. Gramsci, *Quaderni del carcere* (a cura di V. Gerratana), 4 voll., Einaudi, Torino 1975, p. 869 (vol. II).

³⁵ Le tesi qui riportate sono difese e sviluppate nel volume citato alla nota 20.

- ii) Le idee, le norme e gli ideali socialmente operativi non esistono solo nelle forme delle pratiche e delle relazioni, ma anche come contenuto di rappresentazioni simboliche e discorsi (ciò che ho chiamato “ideologie”).
- iii) Il rapporto tra le idee immanenti alle pratiche e le idee formulate nelle ideologie non è nessuno di questi due: (a) le ideologie sarebbero la mera espressione o esplicitazione delle idee incarnate nelle forme dell'agire; (b) le idee incarnate nelle forme dell'agire dipenderebbero dalle idee espresse nelle ideologie, come se quelle forme fossero state modellate sulla base di tali ideologie. In entrambi i casi, tra le idee immanenti nelle forme dell'agire e le idee espresse nelle ideologie vi sarebbe una corrispondenza perfetta e la determinazione sarebbe unidirezionale (dalle forme alle ideologie, nel primo caso; dalle ideologie alle forme, nel secondo).
- iv) Tra le forme e le ideologie (ma sarebbe più preciso dire: tra la semiosi pratica che tesse le forme e la semiosi simbolica che articola le ideologie), invece, esiste un condizionamento reciproco. Grosso modo: un'ideologia si afferma, prende piede, si radica e, insomma, diventa operativa, perché sa portare a parola idee implicite nelle pratiche e nei rapporti; d'altronde, questo portare a parola è anche un mettere a fuoco ed un articolare che produce controeffetti pratici, soprattutto quanto più si afferma il processo di razionalizzazione (si pensi ad esempio al design istituzionale che passa per la codificazione di norme e regole). Questo condizionamento reciproco rivela che non vi è piena corrispondenza tra le idee immanenti alle pratiche e le idee formulate nelle ideologie, anzi esiste una certa tensione.
- v) La tensione appena evocata esiste anche tra quelle che, per brevità, chiamerò le pratiche dominanti e le ideologie dominanti (e tra le pratiche subordinate o marginalizzate e le ideologie subordinate e marginalizzate), dunque quella tensione è ancora più accentuata tra, ad esempio, le ideologie dominanti e le pratiche subordinate, oppure tra le ideologie subordinate e le pratiche dominanti. (Questo intreccio di tensioni di varia intensità, l'ho voluto evocare senza ora introdurre due importanti complicazioni teoriche: da un lato, quella, su cui insisteva anche il giovanissimo Honneth³⁶, per cui le ideologie subordinate sono spesso meno articolate di quella dominante; dall'altro lato, quella per cui le pratiche e le ideologie subordinate sono tali anche perché pesantemente surdeterminate dalle pratiche e dalle ideologie dominanti).

³⁶Cfr. A. Honneth, *Coscienza morale e dominio di classe*, in Id., *Riconoscimento e dominio di classe. Scritti 1979-1989*, trad. it. di E. Piromalli, Mimesis, Milano-Udine 2011, pp. 91-110, in particolare pp. 95-99.

- vi) Le idee espresse nelle ideologie, grazie al medium linguistico, sono più articolate di quelle immanenti alle pratiche e grazie a ciò consentono non solo di comprendere più a fondo e mediare simbolicamente quanto accade nelle pratiche, cioè di inscrivere in un discorso più generale, ma consentono pure di elaborare e rendere pensabili in qualche maniera i nodi e le questioni che investono la vita sociale. (Così, l'ideologia atomistico-giusnaturalista ha consentito una certa qual elaborazione di un certo nodo storico in cui erano strette trasformazioni e nuove istanze che non parevano inscrivibili nei quadri di pensiero precedenti³⁷; così, pure le attuali riflessioni sul riconoscimento vorrebbero consentire di far fronte a un nodo almeno formalmente simile: istanze ideali, urgenze pratiche, necessità che non paiono affrontabili ragionando all'interno dello schema atomistico).

Grazie alla teoria del *pensiero sociale*, non solo è possibile capire in che senso la critica della concezione atomistica della libertà non si riduce alla critica dell'opinione di un certo individuo (ad esempio Hobbes), ma diventa anche possibile sostenere coerentemente che il problema di uscire dalle aporie della concezione atomistica della libertà è la *nostra* questione (o uno delle nostre questioni fondamentali), cioè è una questione che interroga e impegna la *società* e non solo alcuni individui (fossero anche la maggioranza e persino fossero tutti, intesi come la somma dei diversi individui con le loro opinioni).

A questo punto, è interessante osservare come la teoria del pensiero sociale ci obblighi ad *andare oltre una teoria del riconoscimento*. L'articolazione e la difesa di questa osservazione sarà il principio organizzatore del resto di questo scritto. In particolare, procederò nel modo seguente: assumendo che l'idea stessa di pensiero sociale richieda di avere a disposizione il concetto di uno spazio terzo tra gli individui che entrano in relazione, uno spazio in cui si possano situare le idee e gli ideali poc'anzi evocati, mi soffermerò dapprima sul problema se una teoria del riconoscimento sappia concepire tale spazio terzo. Cortella sostiene che la sua teoria sappia farlo e dunque dovrò considerare questa tesi. Dopo aver mostrato che il concetto di uno spazio terzo più spesso di quello ammesso da Cortella è necessario in assoluto (cioè, a prescindere dal problema di render conto della

³⁷ A questo proposito, è opportuno non confondere i problemi teorici e le questioni pratiche che sono imposti dalla mediazione realizzata dall'ideologia atomistico-giusnaturalista (in primis, il problema di come conciliare la libertà di cui un individuo è dotato originariamente con la libertà di cui è dotato ciascun altro individuo; si tratta di quello che Talcott Parsons chiamava il *problema dell'ordine* e a cui le varie forme di contrattualismo moderno tentano di far fronte - cfr. anche ER, p. 146), con la questione a cui quella mediazione intendeva far fronte e rendere pensabile-risolubile. Nella tradizione marxista, ad esempio, si afferma che quella mediazione intendeva rendere pensabile la concorrenza protocapitalistica, ma la cronologia non sembra adattarsi a questa ipotesi. La risposta hegeliana (e di molti altri) mette invece al centro l'istituzione della centralità dell'individuo dovuta dapprima e in generale al cristianesimo e poi soprattutto alla Riforma protestante.

possibilità del pensiero sociale), concluderò sottolineando come tale terzo più spesso permetta anche di concepire il pensiero sociale.

II.II. Il riconoscimento concepito come una relazione senza un'istanza terza

11. Come abbiamo già visto, per Cortella, è Axel Honneth «il pensatore che più di tutti ha contribuito alla formazione di una teoria del riconoscimento» (ER p. 80). Tuttavia, la prima versione offerta da Honneth di tale teoria, quella che si trova nel volume del 1992, *Lotta per il riconoscimento (Kampf um Anerkennung)*, sarebbe viziata da alcuni problemi, il più profondo dei quali è così formulato: «Non c'è per lui [*scil.* Honneth] alcuna *istanza 'terza'* al di là e al di fuori del rapporto io-tu» (ER, p. 97). La stessa obiezione viene ripresa poco dopo (p. 107):

Il riconoscimento [*scil.* a differenza di quel che ritiene o riteneva Honneth nel 1992] non è semplicemente un rapporto io-tu, non si riduce a una relazione meramente intersoggettiva, ma è costituito da una dimensione oggettiva, indipendente dalla volontà dei soggetti, una realtà cui essi sono 'costretti' a piegarsi.

Sviluppando questa obiezione, Cortella non si limita a contrapporre la propria elaborazione teorica a quella di Honneth, ma anche il proprio modo di rifarsi a Hegel a quello che caratterizzava il libro del 1992. Se allora, infatti, Honneth riprendeva innanzitutto la *Filosofia dello spirito jenesse* elaborata nell'anno accademico 1805-1806, Cortella fa leva soprattutto sulla *Fenomenologia dello spirito*. Ed è proprio in quest'opera che Cortella trova una chiara messa a fuoco di quella «forza oggettiva che domina le autocoscienze in reciproco rapporto e in conflitto» (p. 107). Sotto questo rispetto, è significativo che Cortella rinvenga un'obiezione che di fatto è simile a quella che lui fa a Honneth, nel modo in cui Hegel pretende di andare oltre la riflessione sulle condizioni extraindividuali della libertà individuale, sviluppata Fichte a partire dal 1796 (dunque *dopo* la pubblicazione, nel 1794, della prima edizione della *Dottrina della scienza*). Il luogo in cui Cortella si è soffermato più diffusamente su questo punto sta in AM, dove viene osservato (p. 269-270):

L'argomento fichtiano suona simile a quello esposto da Hegel nella *Fenomenologia dello spirito* e ne costituisce, perciò, la principale fonte di ispirazione. E tuttavia, in Fichte, il processo del riconoscimento resta essenzialmente un processo intersoggettivo, vale a dire totalmente dipendente dalle singole autocoscienze, un loro esclusivo prodotto. Non è la relazione oggettiva a costituirmi come individuo libero, bensì proprio l'azione dell'altra individualità. In Hegel, al contrario, il processo del riconoscimento non è un processo solo intersoggettivo. Anzi, a rigore risulta improprio parlare di una costituzione intersoggettiva dell'autocoscienza, perché il vero fondamento su cui essa si costituisce è quello che Hegel chiama "il termine medio", ovvero il processo oggettivo del riconoscere.

Lo stesso rilievo viene ripreso in ER (pp. 63-64):

La sua tesi [*scil.* di Fichte] è che l'Io non potrebbe mai giungere alla consapevolezza di sé senza vedere di fronte a sé un altro Io, cioè senza confrontarsi dapprima con un Tu. [... Tuttavia] l'intersoggettività è qui pensata ancora nei termini di 'Io e Tu', come una mera sommatoria di individualità, nella quale, nonostante l'introduzione di concetti relazionali [...], manca ancora una vera messa a tema delle relazioni che intercorrono fra i soggetti. In altri termini, l'originario è costituito ancora dai soggetti e non dalla loro relazione. Ora è ben vero che per Fichte non esiste una soggettività che riconosca e l'altra che venga semplicemente riconosciuta, dato che la relazione viene pensata anche da lui come reciproca, tuttavia, egli non tematizza questa reciprocità di azione al punto da renderla indipendente rispetto ai soggetti.

Non mi importa ora tentare di stabilire se la posizione di Honneth nel 1992 o quella di Fichte dopo il 1794 siano qui ricostruite in maniera corretta, vorrei invece mettere meglio a fuoco la concezione che viene loro attribuita, la chiamerò la *concezione meramente intersoggettivistica del riconoscimento*, così da poter poi capire meglio la prospettiva che Cortella le contrappone, cioè la prospettiva in cui vi sarebbe una "istanza terza" che "domina" sul processo del riconoscimento attraverso un'opera per evocare la quale Cortella arriva a parlare di un "costringere" i soggetti a piegarsi e di un "imporsi" a loro (imponendogli di comportarsi in un certo modo - cfr. ER p. 10).

12. Nei passi di Cortella appena citati, le formule seguenti sono trattate come maniere equivalenti di evocare il nucleo della concezione intersoggettivistica del riconoscimento:

concepire il processo del riconoscimento come un processo «solo intersoggettivo»;

concepirlo come un processo in cui non vi è alcuna istanza terza al di là delle due individualità che in tale processo giungono a riconoscersi;

concepirlo come un processo tale che le individualità che vi entrano si trovano con ciò meramente sommate;

concepirlo come un processo in cui si dispiega una relazione che non ha un'*oggettività indipendente* da quelle individualità;

concepirlo come un processo all'interno del quale ciascuna individualità giunge a costituirsi come un individuo libero grazie all'azione dell'altra e non grazie alla relazione oggettiva.

Per tentare di mettere a fuoco in maniera più precisa tale concezione, innanzitutto, lascerei da parte la terza formula, che mi pare del tutto ingenerosa e fuorviante: se, come dicono le altre formule, anche per questa concezione ciascuna delle due individualità riconosce l'altra, allora non è vero che qui tali individualità sarebbero meramente sommate, infatti agiscono l'una sull'altra. Anticipando quanto stiamo per vedere, ciò che in questa concezione viene meramente sommato, non sono le individualità, bensì le azioni di ciascuna individualità. Ciascuna di

queste azioni, comunque, è un'azione *relazionale*, cioè un'azione la cui struttura è, grosso modo, la seguente: c'è un soggetto, S1, che fa qualcosa a (o verso) un altro soggetto S2. Se, ad esempio, sollevo il bicchiere per bere, sto realizzando un'azione non relazionale (la potrei compiere in solitudine), ma se lo sollevo per congratularmi con un amico, allora sto compiendo l'azione relazionale del congratularsi (e non posso realizzarla se l'altro non c'è).

Scartata la terza formula, propongo invece di assumere la quinta come quella da interrogare per trovare un filo conduttore che ci porti al cuore della concezione intersoggettivistica del riconoscimento. La tesi distintiva di questa concezione è dunque la seguente:

[1] È l'azione dell'altro e non la relazione a costituire ciascun soggetto come individuo libero.

Per comprendere questa tesi, la si confronti per un momento con quest'altra:

[2] Il tal fenomeno è prodotto dalla causa C' e non dalla causa C''.

La tesi [2] può fare da schema interpretativo per comprendere la tesi [1]? Nel posto del fenomeno prodotto ci sarebbe il fatto che un soggetto, S1, viene ad essere costituito come individuo libero; nel posto della causa C' ci sarebbe l'azione dell'altro soggetto, S2, su S1, cioè l'azione relazionale di S2 verso S1; ma che cosa starebbe nel posto della causa C''? Si vorrà rispondere che ci sta la relazione o l'operare della relazione, ma l'operare della relazione in cui sono presi S1 ed S2 può davvero essere concepito come realmente distinto da ciò che in tale relazione fanno S1 ed S2? Certamente, [1] nega che l'operare della relazione determini o condetermini l'effetto, ma con ciò non sta negando la tesi quanto mai bizzarra per cui oltre all'azione di S2, vi sarebbe anche l'azione della relazione, concepita come se fosse l'azione di un terzo soggetto *analogo* a S1 e S2. (Qualora si volesse concepire la relazione come un soggetto, occorrerebbe un nuovo concetto di soggetto: la relazione tra S1 ed S2 non può essere un terzo soggetto *come* S1 ed S2, altrimenti occorrerebbe render conto della relazione tra S1 e questo terzo soggetto e poi tra questo terzo soggetto ed S2 e così via)³⁸. Che cos'è dunque che viene negato da [1]? Per il momento, lo dirò così: viene negato che l'azione relazionale di S2 su S1 sia surdeterminata dal processo del riconoscimento reciproco di cui fa parte. Nel posto di C'' bisognerebbe dunque porre ancora l'azione di S2 su S1, ma *in quanto surdeterminata dal processo del riconoscimento reciproco a cui appartiene*. Ecco, dunque, una parafrasi di [1]:

³⁸ È significativo che per Hegel, secondo cui la relazione tra le due autocoscienze che si riconoscono merita di essere definita un soggetto, non sia intesa come una sorta di terza autocoscienza, ma obblighi ad introdurre il nuovo concetto di spirito.

[3] Ciascun soggetto viene costituito come individuo libero dall'azione dell'altro e questa non è surdeterminata dal processo del riconoscimento reciproco di cui fa parte.

Il processo del riconoscimento reciproco quale se lo rappresenta la concezione intersoggettivistica ha dunque questa struttura:

S2 compie un'azione relazionale verso S1 (tale azione è ritenuta descrivibile come un riconoscere S1) e tale azione produce come effetto che S1 sia costituito come individuo libero; S1 compie un'analogha azione relazionale verso S2 e tale azione produce come effetto che S2 sia costituito come individuo libero.

L'elemento su cui bisogna ora portare l'attenzione non è dato dal fatto che l'essere costituito come individuo libero è qui immaginato come prodotto da una singola azione riconoscitiva. Questa immaginazione deriva solo da una semplificazione della formula: avremmo potuto anche dire che quell'effetto deriva da una reiterazione di quell'azione riconoscitiva. Nella formula appena scritta, l'elemento a cui prestare attenzione è invece il punto e virgola che separa il fare di S2 e il fare di S1: qui il processo del riconoscimento reciproco è dato dalla semplice *successione* di azioni relazionali *indipendenti*. All'operare della relazione è negata un'effettualità distinta perché quell'operare non è altro che la somma delle distinte azioni (relazionali) dei due soggetti. L'azione di S2 su S1 è ritenuta non surdeterminata dal processo di cui fa parte perché tale processo è ritenuto non esser altro che l'accadere, successivo o simultaneo, di quell'azione e dell'analogha azione di S1 su S2.

Per come l'ho ricostruita, la concezione intersoggettivistica del processo del riconoscimento reciproco ha dunque le seguenti caratteristiche:

- i. Concepisce la struttura minimale di tale processo come tale da coinvolgere due soli soggetti;
- ii. Concepisce la reciprocità come l'effetto risultante dalla *somma* (che può realizzarsi sia come successione, sia come simultaneità) di due azioni relazionali analoghe, ma *indipendenti* l'una dall'altra: l'azione di S1 verso S2 e l'azione di S2 verso S1.
 - a. L'*indipendenza* delle due azioni l'ho caratterizzata impiegando il concetto di surdeterminazione. L'idea è la seguente: che un'azione sia indipendente dall'altra significa che nella forma dell'una non è incluso un rinvio all'altra, cioè, la forma dell'una non entra a determinare la forma dell'altra (per cui, appunto, la forma dell'altra non è surdeterminata dalla forma della prima). Per concepire tale indipendenza, occorre assumere che il processo di cui le due azioni fanno parte non sia altro che la somma di queste parti: se infatti fosse un intero o una totalità irriducibile alla somma delle sue parti, allora avrebbe una struttura (che ordina le parti) e tale struttura

- contribuirebbe a determinare ciascuna parte come quella parte. Insomma, ciascuna parte sarebbe surdeterminata dalle altre in quanto sarebbe surdeterminata dal processo preso come una totalità unitaria.
- b. A proposito della *somma* tra le due azioni indipendenti, ho detto che può prodursi sia come un'esteriore simultaneità, sia anche come un'esteriore successione. L'ho detto perché è implicato dalle premesse, ma è chiaro che si tratta dell'ennesima astrazione aberrante a cui obbliga la concezione soggettivistica del riconoscimento. In effetti, ipotizzare una successione esteriore significa ipotizzare che la seconda azione, ad esempio quella di S1 verso S2, non tenga conto della prima e dunque non si ponga come risposta alla prima: una risposta, infatti, porta in sé un rinvio a ciò di cui è risposta e dunque non è interamente indipendente. (Una risposta è tale in quanto parte di una totalità che include ciò a cui la risposta risponde, ad esempio una domanda, se l'intero è lo scambio domanda-risposta, oppure un invito, se l'intero è lo scambio invito-risposta ecc.)

Una volta chiarita la concezione intersoggettivistica del riconoscimento, dobbiamo capire che cosa può concretamente significare negarla e dunque fare spazio a un'istanza terza tra i due soggetti che si riconoscono.

III. L'ELEMENTO OGGETTIVO NEL PROCESSO DEL RICONOSCIMENTO. PRIME OSSERVAZIONI

13. Contrapporsi alla concezione meramente intersoggettivistica del riconoscimento significa, ovviamente, negare la tesi [1] e dunque anche la tesi [3] e sostenere che:

[4] Ciascun soggetto viene costituito come individuo libero dall'azione dell'altro, in quanto tale azione è surdeterminata dal processo del riconoscimento di cui fa parte - dove, di conseguenza, tale processo non è inteso come la mera somma delle azioni relazionali dei due soggetti.

Evidentemente, l'attenzione deve spostarsi sul processo del riconoscimento reciproco, ciò che Hegel chiama «il movimento del riconoscere (*die Bewegung des Anerkennens*)»³⁹. Più esattamente, si tratta di capire che cosa comporti non intenderlo come una semplice somma di azioni relazionali. Solo se non è inteso così, infatti, è possibile attribuire alla relazione di riconoscimento reciproco un'oggettività, una "posizione terza" tra i due che si riconoscono e dunque una qualche forma di operatività su di loro e su ciò che fanno. Insomma, solo se la

³⁹ G.W.F. Hegel, *La fenomenologia dello spirito*, trad. it. di G. Garelli, Einaudi, Torino 2008, p. 128.

relazione di reciproco riconoscimento non è concepita in quel modo, poi è possibile intendere le azioni dei soggetti come surdeterminate da essa (e dunque inconcepibili al di fuori di essa).

Per mettere a fuoco il significato e le più rilevanti implicazioni della tesi secondo cui per rendere conto del reciproco riconoscersi tra due soggetti occorre assegnare una qualche oggettività alla relazione e dunque concepire le azioni dei due soggetti come surdeterminate da tale relazione, propongo di muovere dalle due seguenti annotazioni:

Prima. L'azione relazionale e riconoscitiva di un soggetto verso l'altro richiede che tale soggetto sia costituito come individuo libero e se, come da ipotesi, tale costituzione richiede che quel soggetto sia stato riconosciuto, allora ne consegue che il soggetto riconoscente deve essere anche un soggetto riconosciuto.

Seconda. Un soggetto può fruire del riconoscimento altrui, solo se accorda all'altro perlomeno la capacità di riconoscere e dunque se lo riconosce come un soggetto: il soggetto riconosciuto deve essere un soggetto riconoscente.

Così formulate, cioè senza ricorrere alla formalizzazione, queste due annotazioni sembrano facilmente giustificabili. Se, ad esempio, consideriamo la prima, viene subito in mente, in sua difesa, un ragionamento come questo: (i) se le competenze, le disposizioni acquisite e le abilità in virtù di cui un essere umano diventa un soggetto capace di decisioni autonome, di scelte deliberate, di azioni meditate, di assunzioni di responsabilità, di giudizi morali, di messe in questione critica, di argomentazioni ecc. sono cose che quell'essere umano acquisisce grazie agli altri e al loro relazionarsi a lui in modo riconoscitivo e (ii) se il riconoscere un altro è a sua volta un agire che richiede l'esercizio di quelle competenze e abilità, allora (iii) è senz'altro vero che un soggetto riconoscente deve essere (cioè non può non essere) anche un soggetto riconosciuto. Una giustificazione altrettanto lineare si può facilmente trovare anche per la seconda annotazione. Ecco, ad esempio, quella che espone Cortella:

Chi ci riconosce [...] soprattutto dev'essere da noi ritenuto degno di riconoscere, vale a dire dev'essere un soggetto autonomo, così come noi consideriamo noi stessi. Ma una volta che l'abbiamo ritenuto tale l'abbiamo riconosciuto, gli abbiamo conferito una dignità, nonché lo stesso rispetto che egli ha attribuito a noi (ER p. 9).

Se però consideriamo più da vicino queste giustificazioni e dunque le stesse annotazioni, le cose si rivelano più complicate. La prima annotazione è, in questo senso, particolarmente significativa. L'argomento appena presentato in suo favore appare tanto più plausibile quanto più vengono tenuti distinti coloro che hanno consentito all'individuo in questione di acquisire quelle competenze e abilità, insomma di divenire un soggetto capace di autonomia, e colui o colei cui ora quel soggetto rivolge la sua azione relazionale e riconoscitiva. Questa situazione di

asimmetria si realizza in un'infinità di casi, ad esempio quando qualcuno si rivolge con rispetto e attenzione a uno sconosciuto: prima ancora che lo sconosciuto risponda, il gesto del primo soggetto è stato reso possibile da ciò che ha appreso in *altri* rapporti di reciproco riconoscimento a cui ha preso parte, non dal nuovo rapporto cui il suo gesto darà forse occasione. Tutto questo è, se possibile, ancor più evidente nel caso dei gesti di cura e amore di una madre verso il figlio neonato: anche se il figlio risponde in vari modi a quei gesti, tali risposte non sono ancora un esercizio di autonomia – se va tutto bene, lo diventeranno negli anni a venire; tuttavia, i gesti di cura e amore compiuti dalla madre sono già un riconoscere e, più specificatamente, sono un agire in cui vengono esercitate quelle competenze e virtù che si ottengono grazie all'apporto riconoscitivo altrui; dunque, anche qui e in maniera paradigmatica, abbiamo un soggetto che ne riconosce un altro, ma che non è riconosciuto da quest'altro, bensì da altri ancora.

III.I. Come rendere conto delle relazioni oblativè

14. Il tipo di casi che ho appena evocato, li chiamerò *casi di oblatività*, prendendo la parola a prestito da Carmelo Vigna⁴⁰. Ebbene, almeno *prima facie*, i casi di oblatività sembrano avere due caratteristiche.

Prima caratteristica: in ciascuno di tali casi è all'opera un riconoscere; ossia, uno dei soggetti riconosce l'altro.

Seconda caratteristica: chi beneficia di questo riconoscimento non reciproca (nel caso del neonato, perché non ne è ancora capace).

Ammessò che i casi di oblatività abbiano effettivamente queste due caratteristiche, *se* tali caratteristiche implicano che in tali casi non è all'opera la relazione di riconoscimento *reciproco*, allora siamo ovviamente costretti a concludere che quel riconoscere che è all'opera (ad esempio, le cure materne) non è surdeterminato dalla relazione di riconoscimento reciproco. E se è così, allora i casi di oblatività fanno obiezione alla tesi [4] perché si configurano come casi in cui

⁴⁰ All'interno della teoria del riconoscimento elaborata da Carmelo Vigna, la nozione di oblatività è tecnica e indica il modello di relazione in cui «la disponibilità al riconoscimento è propria d'una sola delle due coscienze, la quale si trova, così, di fronte alla 'sordità' o, meglio, alla volontà di dominio dell'altra»; cfr. C. Vigna, *Etica del desiderio come etica del riconoscimento*, 2 voll., Orthotes, Napoli-Salerno 2015, vol. 1, p. 124. Io qui riprendo la parola assegnandogli però un significato almeno in parte diverso: indica le situazioni in cui un soggetto compie un'azione riconoscitiva (o adotta un atteggiamento riconoscente) verso l'altro, il quale a sua volta non reciproca. Date le semantizzazioni di Vigna, un soggetto che rispondesse con un atteggiamento negativo (improntato alla volontà di dominio ecc.) sarebbe un soggetto che non reciproca il riconoscimento, ma noi, per il momento, dobbiamo lasciare la questione in sospeso. Per ora, come esempio di atteggiamento non reciprocante il riconoscimento, si prenda quello del neonato che non è ancora in grado di realizzare un'azione intenzionale e dunque neppure un'azione relazionale (che sia di cura o che sia improntata al dominio).

l'effetto dell'attività riconoscitiva si realizza (ad esempio, il figlio giunge a divenire un soggetto capace di autonomia), ma senza che la razione reciproca sia all'opera e dunque surdetermini l'azione del soggetto riconoscente. La concezione *non* meramente intersoggettivistica del riconoscimento, dunque, deve offrire un resoconto alternativo di questo tipo di casi. Mi sembra che per tentare di farlo possa seguire una di queste tre vie:

- (a) accettar di negare che in questi casi la relazione di reciproco riconoscimento sia all'opera, ma aggiungere che, *proprio per questo*, non si realizza neppure un autentico riconoscere (le cure materne non sarebbero un esempio di azione riconoscitiva); qui viene insomma negata la prima delle due caratteristiche che sembravano valere per i casi di oblatività;
- (b) sostenere che, in realtà, anche in questi casi si realizza un riconoscimento reciproco; qui viene negata, non la prima, ma la seconda delle due caratteristiche;
- (c) confermare le due caratteristiche, ma negare che esse implicino che qui non sarebbe all'opera la relazione di riconoscimento reciproco e dunque sostenere che essa qui opera *in un altro modo*.

Cortella sembra seguire la strada "b", io difenderò la "c", ma prima discuterò la "a" perché ciò mi consentirà di introdurre alcune nozioni che diverranno utili in seguito.

15. Come si può sostenere, senza doversi vergognare per la sciocchezza della propria proposta, che le cure materne non siano un esempio di azione relazionale riconoscitiva? L'unica possibilità, a mio parere, è sostenere che non lo sono *ancora*. L'idea sarebbe che l'agire della madre verso il figlio, che va inteso come un atteggiamento che si realizza in una complessa e multiforme sequenza di azioni che si prolunga nel tempo, giunge a contare come un riconoscimento solo quando il figlio è giunto nella condizione grazie a cui può effettivamente rispondere con un atto autonomo di riconoscimento. Questa idea suscita perlomeno due perplessità che meritano di essere considerate.

La prima perplessità possiamo esprimerla così: quand'è che, esattamente, le risposte del figlio alla madre comincerebbero a contare come un autonomo riconoscerla? Ovviamente, con questa domanda non si chiede davvero un'indicazione temporale, bensì un criterio attraverso cui distinguere tra le reazioni-risposte del figlio che non realizzerebbero ancora un riconoscere la madre e quelle che invece lo realizzerebbero. Si tratta di una domanda molto seria che, tra le righe, ci ricorda che, quando elaboriamo una *teoria* del riconoscimento, non possiamo giocare sulla vaghezza del concetto *ordinario* di riconoscimento. Chiarisco questo punto. Sia la nostra esperienza pratica, sia anche la psicologia dello sviluppo, giustificano il fatto che si leggano come esempi di riconoscimento della madre (ad

esempio del tono della sua voce o del suo viso) anche atti e gesti che il figlio realizza già nei primi mesi di vita, cioè quando non è di certo ancora quell'individuo libero e autonomo, di cui abbiamo parlato fino ad ora in questa sottosezione. La nozione hegeliana di autocoscienza ripresenta lo stesso problema: designa la condizione che è già reale quando un bambino si riconosce allo specchio, oppure quella che può essere attribuita solo in presenza di comportamenti più complessi (come il decidere se mettere o no a rischio la propria vita)? Fino a che non si risolve questo problema di fondo, cioè il *problema di quanto sia esigente la nozione di soggetto che viene impiegata quando si sostiene che è il riconoscimento altrui che fa di un individuo un soggetto*, non si potrà neppure affrontare seriamente la perplessità poc'anzi citata. (Neppure Cortella è molto chiaro sul modo in cui vada risolto il problema di fondo appena evocato. Talvolta sembra dire che il processo del riconoscimento sia la condizione dell'autocoscienza (ER p. 98), altre volte dell'autonomia (ER p. 91), altre volte dell'identità).

La seconda perplessità (suscitata dalla prima strategia per render conto dei casi di oblatività senza far saltare la tesi [4]) è di carattere più generale e può essere espressa così: è davvero possibile che una certa condotta di qualcuno verso qualcun altro (ad esempio, le cure materne verso il figlio) acquisti un certo status (nell'esempio, quello di atto riconoscitivo) solo se e quando quell'altro risponde in un certo modo (nell'esempio, solo quando il figlio risponde a sua volta con un atto riconoscitivo)? Rispondo in maniera senz'altro affermativa, giusto prima di aggiungere che però, a mio parere, tale possibilità non si realizza nel caso preso come esempio, quello del rapporto tra la madre e il figlio infante. Per prima cosa, dunque, devo mostrare come sia in assoluto possibile il caso in cui l'agire relazionale di un S1 verso un S2 acquisisca un certo status solo a patto che S2 risponda in un certo modo a S1; poi cercherò di mostrare che quel che accade quando la madre (o chi per lei, ovviamente) si cura del figlio infante non è un esempio di questa possibilità generale.

Per come l'ho definita, un'azione relazionale si apre ad una possibile risposta, e dunque presuppone la *possibilità* di una risposta; tuttavia, non presuppone una risposta. Consideriamo ad esempio lo scambio tra due passanti: il primo chiede l'ora al secondo e questi risponde dicendo l'ora. La risposta del secondo ovviamente presuppone la domanda del primo (altrimenti non sarebbe una risposta) e si apre ad un'ulteriore possibile battuta (ad esempio, un ringraziamento, che però può non arrivare). La richiesta del primo, invece, non presuppone la risposta che ha ottenuto, ma solo la sua possibilità: per questo si realizza prima ancora che l'altro risponda e dunque persino nel caso in cui intervenga un fattore esterno che tolga all'altro l'opportunità di rispondere. A voler essere precisi, si dovrebbe forse dire che, affinché si realizzi la richiesta del primo soggetto, il secondo deve perlomeno averla sentita e riconosciuta come tale: in caso contrario, forse l'atto compiuto dal primo non arriva a realizzarsi come richiesta riuscita. Se

questa precisazione è corretta, allora una richiesta non presuppone solo la possibilità di ricevere una risposta, ma anche quella minimale risposta che consiste nell'essere stata recepita. Ad ogni modo, possiamo ora tralasciare questa complicazione e rivolgerci invece ad azioni relazionali in cui è del tutto evidente che si realizzano come tali *solo se il soggetto cui sono rivolte risponde in un certo modo*. Si tratta di quelle azioni che sono momenti di un'interazione unitaria e che dunque mancano di realizzarsi come tali se non si realizza l'interazione, la realizzazione della quale, però, richiede a sua volta che tutti facciano la loro parte.

Consideriamo ad esempio il caso in cui un soggetto, S1, inviti un altro, S2, a giocare a dama, mettendo la damiera tra loro e facendo quella che si presenta come una mossa d'apertura. In tale caso, il gesto di S1 conterà come mossa di una partita a dama, solo se e quando S2 risponderà con una contromossa: fino a quel momento il suo statuto di mossa sarà sospeso. Il gesto di S1 *diventa* la mossa di apertura di una partita a dama, solo a posteriori e retrospettivamente. All'inizio, è certo animato dall'intenzione di essere una mossa di apertura, ma tale intenzione non è ancora realizzata⁴¹. Il caso appena tratteggiato è ovviamente irriducibile a uno in cui semplicemente accada che un'azione acquisisca un nuovo significato *dopo* essere stata compiuta e a causa di ciò che accade o è compiuto da altri in quel tempo successivo. In quest'altra situazione, il nuovo significato acquisito dall'azione non è che, prima di essere acquisito, fosse sospeso. Il fatto è che nel caso che ci interessa, sebbene l'interazione reciproca del giocare a dama non si sia ancora realizzata, la *forma* di tale interazione (cioè, le regole costitutive del gioco della dama) è già operativa attraverso l'intenzione del primo soggetto (che infatti sta, non verbalmente, invitando il secondo *a giocare a dama*)⁴².

La struttura formale del caso esaminato è dunque la seguente: quando S1 realizza il suo gesto, questo non ha *ancora* lo statuto di una mossa d'apertura nel gioco della dama; l'ottenimento di tale statuto dipende dalla futura risposta di S2; per la stessa ragione, all'inizio, la relazione tra S1 ed S2 non è ancora un esempio di quell'interazione reciproca che è il giocare a dama; tuttavia, quel che accade è fin dall'inizio surdeterminato dalla forma di quell'interazione, infatti, S1 ha rispettato

⁴¹ Potremmo anche immaginare che S1 abbia solo spostato una pedina, quasi per caso, e sia S2, rispondendo con una contromossa, a realizzare l'invito a giocare: in questo caso, è solo quando S1 risponde che sia l'azione intenzionale di S2, sia il primo gesto di S1 diventano mosse nella partita. Una complicazione che invece possiamo lasciare da parte è data dal fatto che, da un certo momento in poi, forse impossibile da definire in astratto, se uno dei due smette di rispondere, non è che quanto è successo fino a quel momento non sia stato un inizio di partita a dama e i gesti compiuti non siano stati mosse: molto semplicemente, sta succedendo che la partita cominciata venga interrotta.

⁴² Secondo Jacques-Alain Miller, un altro esempio del tipo di caso che ho appena descritto è quello in cui viene realizzato un *Witz*, cioè un motto di spirito: secondo Miller, l'enunciato di S1 *diventa* un motto di spirito solo se viene ratificato come tale da S2 (ad esempio, se S2 ride); cfr. J.-A. Miller, *Il Nuovo. Fortuna e ordinata virtù in psicoanalisi secondo Lacan*, trad. it. di S. Sabbatini, Astrolabio, Roma 2005, pp. 21-24. Anche qui, la forma di quella specifica interazione che è il fare una battuta opera fin dall'inizio a livello dell'intenzione di S1.

le regole della dama nel definire la sua mossa e sta invitando S2 a fare lo stesso per rispondere.

Una simile struttura potrebbe essere esemplificata anche dalle cure che una madre presta a suo figlio? Da un punto di vista strettamente formale, sì: l'idea sarebbe che quei gesti di cura non abbiano ancora lo status di un'azione riconoscitiva, status che acquisiranno solo quando il figlio risponderà con un atto che a sua volta possa contare come un'azione riconoscitiva, cioè quando la situazione potrà diventare una relazione di riconoscimento *reciproco*. La nostra analisi, tuttavia, ha mostrato che un simile resoconto deve perlomeno ammettere che la *forma* della relazione di riconoscimento reciproco sia operante fin dall'inizio attraverso l'intenzione che anima i gesti della madre, intenzione che è appunto quella di dare luogo a un'interazione reciproca con il figlio.

Di fronte a questa analisi formalmente consistente, la mia obiezione è che non rende conto adeguatamente dell'esperienza. Questa analisi immagina che, entro le cure materne, sia possibile ed importante distinguere tra quella parte che acquisisce lo status di azione riconoscitiva solo dopo che il figlio sa dare un certo tipo di risposte e quell'altra parte che invece ha immediatamente tale status perché accade già all'interno di una relazione reciproca. Ma questa divisione è solo un formalismo che distoglie l'attenzione dal fatto che 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. Quell'unica soglia a cui l'analisi in discussione dà tanta importanza non ha un corrispettivo esperienziale: e non perché una madre faccia sempre la stessa cosa, ma, lo ripeto, perché non smette mai di trasformare quello che fa. Prendiamo un esempio particolarmente significativo: il parlare al figlio. Ebbene, non è che una madre (o chi per lei) parli al figlio solo da quando pensa che questi potrebbe "rispondere" in senso stretto, altrimenti quello non arriverà mai a parlare; d'altra parte, è chiaro che il modo di parlargli cambia tanto più si fanno complesse le sue risposte⁴³. C'è un tratto in cui l'atteggiamento che da sempre la madre adotta verso il figlio assomiglia all'atteggiamento adottato dallo sfidante nel caso della dama tratteggiato prima: entrambi operano sulla base di una supposizione relativa all'altro; nella fattispecie, la madre suppone che il figlio sia già un soggetto (gli parla, interpreta i suoi gesti o i suoi vagiti come se già fossero animati da un'intenzione comunicativa - e con ciò permette a tale intenzione di formarsi e articolarsi. Jacques Lacan arriva a sostenere che la pulsione del bambino si fa desiderio in risposta al "che vuoi?" materno⁴⁴), lo sfidante suppone che il suo interlocutore accetterà di giocare e dunque risponderà alla sua mossa d'apertura con una contromossa. Non è tuttavia meno importante il

⁴³ Sulle prime forme, glossolaliche, di interlocazione con il figlio neonato, è molto toccante il testo di A. Saugo, *Appunti di neomamma*, «Attualità lacaniana», 8 (2008), pp. 195-201.

⁴⁴ Cfr. J. Lacan, *Sovversione del soggetto e dialettica del desiderio nell'inconscio freudiano* (1960), in Id., *Scritti*, trad. it. di G.B. Contri, Einaudi, Torino 2002, pp. 795-831, in particolare pp. 817-818.

tratto che differenzia i due casi: il divenir soggetto del bambino *non può sconfessare o mancare di ratificare il riconoscimento materno*, semplicemente lo induce a trasformare i modi in cui si realizza (al bambino che risponde, la madre parla in modo un po' diverso ecc.). Detto altrimenti, è vero che le cure materne sono orientate dalla forma della relazione di reciprocità che lei intende far accadere, ma non è che vi sia una fase in cui tali cure non sarebbero ancora un riconoscimento, per poi diventarlo in una seconda fase. Sono un riconoscimento, che si realizza in vari modi, modi che cambiano col tempo.

Insomma, anche se non è formalmente assurdo ipotizzare che lo status di azione riconoscitiva sia uno status che un certo comportamento acquisisce, dopo esser stato realizzato, in virtù della risposta dell'altro, e anche se tale situazione si verifica in alcuni casi, non ci sono buone ragioni per sostenere che tale situazione si verifichi nel caso delle cure di una madre (o chi per lei) verso il figlio o la figlia piccoli.

16. La seconda strategia per rendere conto di questo caso di apparente non reciprocità consiste nel negare tale apparenza. Cortella, ad esempio, distingue tra reciprocità e simmetria:

reciprocità non significa sempre simmetria. Il rapporto primario della madre col proprio bambino è certamente un rapporto asimmetrico, dato che il figlio si presenta inerme e bisognoso di fronte a una madre dispensatrice di risorse, e tuttavia egli stesso non si limita a ricevere riconoscimento ma è in grado anche di conferirlo. Proprio nel momento in cui riconosce il figlio come oggetto d'amore e di cura, anche la madre si sente riconosciuta e ricambiata. E da quel processo nasce lentamente la progressiva consapevolezza della loro indipendenza reciproca, così come accade in ogni altra relazione riconoscitiva. L'asimmetria che connota il loro differente grado di consapevolezza, di forza corporea e comportamenti, di padronanza linguistica, non incrina la fondamentale reciprocità di quella relazione (ER pp. 155-156).

In questo caso, dunque, la reciprocità sarebbe all'opera, sebbene non la simmetria. Il modo in cui Cortella distingue il concetto di reciprocità da quello di simmetria non è molto chiaro: l'idea di fondo sembra essere che simmetria/asimmetria dipendono dall'uguaglianza/differenza nel possesso di qualità assiologicamente neutre (come la forza corporea), mentre la reciprocità dipenda dall'uguaglianza di status; se è così, allora per Cortella non è possibile che in una società antica, un aristocratico e un uomo del popolo instaurassero una relazione reciproca, data l'*asimmetria di status*. Lasciando da parte questo punto, resta che il resoconto della relazione tra la madre il figlio neonato non è persuasivo. Ciò che Cortella dice si adatta bene alla relazione asimmetrica tra una maestra elementare e un suo alunno: c'è asimmetria di competenze e dunque i due non possono darsi lo stesso tipo di cose, ma è già all'opera un riconoscimento reciproco. Nel caso di una madre con il figlio infante, però, la situazione è differente. Certamente, l'ho già osservato, 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. D'altronde, Cortella stesso scrive sintomaticamente che «nel momento in cui riconosce il figlio [...] anche la madre si sente riconosciuta», quasi che il *proprio* atto riconoscitivo potesse bastare a un soggetto per divenire un soggetto riconosciuto: se fosse così, l'altro potrebbe anche non fare nulla!

17. La critica di quella che ho chiamato la strategia "a" ci ha consentito di difendere la prima caratteristica apparente del caso che stiamo discutendo, cioè il fatto che la madre sta già realizzando un riconoscimento e non qualcosa che lo diventerà solo dopo. La critica della strategia "b" ci ha consentito di difendere la seconda caratteristica apparente dei casi di oblatività, cioè il fatto che qui, tra i due soggetti, non si instaura, perlomeno all'inizio, una relazione di riconoscimento reciproco. Ammesso questo, si tratta di mostrare come ciò *non implichi* che l'azione del primo soggetto, ad esempio la madre, non sia surdeterminata dalla relazione di riconoscimento reciproco. Ecco la strategia "c".

Per realizzare la strategia "c" occorre recuperare una nozione introdotta nella discussione della strategia "a" e poi introdurne anche un'altra. La nozione da recuperare è quella della *forma della relazione di riconoscimento reciproco*: ad esser precisi, avevamo introdotto la nozione di forma di un'interazione reciproca *specificata* (in quel caso, era la forma del giocare a dama, cioè le regole della dama), ma l'idea può essere generalizzata. Come la forma del gioco della dama è data dalle caratteristiche che una certa interazione deve esemplificare per contare come una partita di dama (queste caratteristiche sono, grosso modo, il fatto che le varie mosse dell'interazione rispettino le regole della dama), così la forma generale della relazione di riconoscimento reciproco è data dalle caratteristiche che una certa interazione deve esemplificare per contare come un esempio di relazione di riconoscimento reciproco⁴⁵. La nuova nozione di cui abbiamo bisogno, invece, è quella della *rete relazionale* o del *tessuto delle varie relazioni*: si chiarirà tra poco.

La tesi distintiva della strategia "c" può essere enunciata così:

sebbene la forma della relazione di riconoscimento reciproco non si incarni nei (=non sia la forma dei) primi scambi tra la madre e il figlio (ma sia la forma dell'esito ultimo di tali scambi, almeno per come è atteso dalla madre), essa comunque surdetermina ciò che la madre fa, *a partire dalle proprie incarnazioni nel tessuto delle altre relazioni in cui la madre è presa*.

Grazie a questo resoconto, non siamo costretti ad affermare, come vorrebbe la concezione meramente intersoggettivista del riconoscimento, che il bambino sia

⁴⁵ Va registrato che in una pagina, per altro importante e che per questo dovremo in seguito commentare (cfr. §36), di ER fa capolino la nozione di «forma universale del riconoscere» (ER p. 134). È un peccato che non venga sfruttata di più nell'economia del discorso. Come si vedrà, è al centro della mia ricostruzione-ristrutturazione di tale discorso.

portato alla condizione di soggetto dall'azione della madre, *intesa come un'azione non surdeterminata dalla relazione di riconoscimento reciproco*. Invece, risulta affermabile, anche in rapporto al bambino, che sono le relazioni di riconoscimento reciproco (= le relazioni concrete e particolari in cui si incarna la *forma* della relazione di riconoscimento reciproco) a costituirlo come un soggetto capace di autonomia, solo che, all'inizio, queste relazioni sono quelle in cui è coinvolta la madre, mentre quella in cui è coinvolto lui con la madre è all'inizio solo una relazione *destinata a* (= ordinata per) diventare, in futuro, reciproca.

Questo resoconto è tecnicamente un po' complicato, ma consente di riscattare alcune evidenze molto importanti. Se è vero che una madre (o un padre) in parte apprende i modi di amare il figlio (o la figlia) all'interno del rapporto con lui (o lei), imparando dagli errori ecc., è vero altresì che in parte ha appreso quei modi all'interno degli altri rapporti a cui ha partecipato o partecipa. D'altronde, sono ancora questi altri rapporti quelli che la sostengono nei momenti di difficoltà o sconforto, che talvolta si producono nel rapporto di cura. Infine, la relazione con il figlio (o la figlia) trova alcune altre delle sue condizioni e caratteristiche (comprese alcune delle difficoltà da cui può essere gravato) nell'orizzonte più generale dei rapporti sociali e politici entro cui si iscrive.

Se tutto ciò è vero, allora l'amore che il figlio riceve dalla madre è surdeterminato da tutti questi altri rapporti, rapporti che si diramano in tutto il tessuto sociale - e di tale surdeterminazione, la madre può anche serbare memoria (ossia, può accadere che la madre - o chi per lei - sia memore di questa sua dipendenza dal tessuto sociale e che dunque tale memoria dia un tono diverso al suo gesto intenzionale di cura. Questa rammemorazione e gratitudine simbolica, comunque, può anche non verificarsi, senza che con ciò venga meno quell'oggettiva surdeterminazione e dipendenza). Solo se non isoliamo astrattamente la relazione tra la madre e il figlio da questo tessuto, possiamo capire in che senso il riconoscere da parte della madre non possa essere separato dal suo esser riconosciuta e dunque porti in sé la forma della reciprocità: non perché sia il figlio ad apportare questo riconoscimento, ma perché è il tessuto sociale a farlo. (Qui si comincia a intravedere qualcosa dello spessore che va attribuito all'istanza terza che media anche tra madre e bambino).

18. Riformuliamo il principio a cui siamo giunti. Questo principio, infatti, non ci consente solo di difendere la tesi sull'oggettività e l'operatività "indipendente" della relazione di reciproco riconoscimento, anche di fronte ai casi di oblatività, ma ci consente pure di articolare il significato più profondo di quella tesi. Ecco dunque il principio:

La forma della relazione di riconoscimento reciproco opera sempre sulla relazione tra due soggetti, ma non sempre anche come la forma di quella relazione (cioè, come incarnata in quella relazione). Invece, quella forma opera sempre, anche sulle relazioni in cui non è incarnata e che solo

surdetermina, in quanto è comunque sempre incarnata all'interno del tessuto relazionale entro cui si inscrivono tutte le relazioni, comprese quelle non reciproche. (Quest'ultimo rilievo significa che *anche* nelle relazioni pienamente reciproche, come quella di coppia o quella tra due amici o tra due duellanti, l'azione di ciascuno sull'altro è surdeterminata, *non solo* dalla forma della reciprocità incarnata in quella stessa relazione, ma pure da quella forma in quanto incarnata nella rete relazionale).

Come ho appena rilevato, questo principio consente di capire come anche in una situazione di non reciprocità, come i casi di oblatività, sia comunque all'opera quell'elemento terzo tra i due soggetti, che è la forma della relazione reciproca. Talvolta, può darsi il caso che questa forma operi (surdeterminando le azioni compiute in quella situazione) essendo parte del contenuto dell'intenzione secondo cui agisce uno dei soggetti (che ad esempio può aver l'intenzione di invitare l'altro ad entrare in un'interazione reciproca), ma questo caso può anche non darsi. Quel che invece non può non accadere è che quella forma operi essendo incarnata all'interno del tessuto sociale.

Offrendo questo resoconto ai casi di non reciprocità, il presente modello non obbliga a rubricarli tutti e sempre come casi difettivi o privazioni, cioè come casi in cui una presunta reciprocità normativa avrebbe mancato di realizzarsi. Ad esempio, il fatto che le cure materne *abbiano come mira ultima* di formare un soggetto autonomo e che sarà capace di entrare in relazioni di riconoscimento reciproco non implica che, nel momento in cui sono realizzate, costituiscano una situazione difettiva: un bambino è quello che è, non è un soggetto *mancante* di quelle capacità che si stanno formando in lui; allo stesso modo il giusto modo di relazionarsi a un bambino non è difettivo solo perché non è identico al giusto modo di relazionarsi a un adulto o comunque a un soggetto già capaci di autonomia.

A questo punto, viene spontaneo chiedere come stiano invece le cose se a non reciprocare è un soggetto che sarebbe capace di farlo. Di fronte a questo pur ragionevole interrogativo, bisogna in primo luogo osservare che non è affatto chiaro se e come sia possibile il caso su cui si interroga. Il fatto è che il modo di rendere conto delle situazioni cui si allude con questa descrizione dipende dal modo in cui è sviluppata la teoria del riconoscimento. Per cogliere questo punto, si immagini che il tale a cui è stata chiesta l'ora non risponda dicendola o scusandosi perché non la sa, ma snobbando la domanda e voltandosi dall'altra parte: ebbene, anche in questo caso quel tale sembrerebbe dare una risposta (ha recepito la richiesta e dunque ha riconosciuto l'altro come capace di formularla, solo che non lo ha riconosciuto anche degno di avere una risposta cortese da lui). Sulla questione qui in gioco, neppure la posizione di ER è del tutto chiara; da un lato sono evocate le forme del misconoscimento (cfr. ad esempio p. 155) e questo induce a pensare che il concetto di relazione di riconoscimento reciproco designi una situazione normativa al posto della quale può accadere che si realizzino situazioni difettive

(come ad esempio quella in cui S1 riconosce S2, mentre S2 misconosce S1); dall'altro lato, in riferimento all'atteggiamento conflittuale in cui un soggetto chiede all'altro di essere riconosciuto, senza voler offrire a sua volta un riconoscimento, Cortella giustamente osserva che «è la pura e semplice richiesta di riconoscimento a generare riconoscimento» (p. 22), il che significa portare l'attenzione su quel livello più profondo in cui anche offendere un altro o progettare di esercitare un dominio su di lui comportano un suo minimale riconoscimento come soggetto (non avrebbe senso tentare di offendere o dominare una sedia).

Sul problema appena accennato, che chiamerò il problema del *rapporto tra riconoscimento costitutivo e riconoscimento normativo*, dovremo tornare (cfr. §30), ma per un momento ammettiamo pure, come se andasse da sé, che sia effettivamente possibile che un soggetto interpellato e dunque investito da un'azione riconoscitiva non reciproca. Ebbene, un tale caso sembra difettivo, ma *come render conto di tale intuizione?* Non abbiamo forse detto che la forma della relazione di riconoscimento reciproco è all'opera anche qui in quanto è incarnata nelle relazioni che hanno formato i due soggetti in questione? Ma se è così, allora il mancato riconoscimento di S1 da parte di S2 non può fare sì che S1 perda lo status di soggetto riconosciuto o persino quello di soggetto autonomo. Dove si annida dunque la difettività avvertita nella situazione in cui S2 non reciproca il riconoscimento ricevuto da S1?

Innanzitutto, si potrebbe osservare che lo status di individuo libero o di soggetto riconosciuto è precario e fragile (ER p. 154) e che perciò va sempre riconfermato, anche nella situazione presente, la quale perciò è difettiva. In secondo luogo, si potrebbe obiettare che il mancato riconoscimento di S1 da parte di S2 nella situazione presente, per quanto non arrivi a distruggere il fatto che S1 sia un individuo libero, comunque ferisce quella condizione e le impedisce di esprimersi a pieno, perlomeno nel rapporto con S2. Si tratta di una buona obiezione che però, lo si sarà notato, ha complicato molto il quadro di partenza: la tesi non è più che S1 non si costituisce come individuo libero (o addirittura come autocoscienza), se non viene riconosciuto da quell'S2 che sta riconoscendo; quella costituzione, infatti, gli è garantita dagli altri riconoscimenti che riceve dagli altri soggetti; la tesi ora è invece che, senza quello specifico riconoscimento, S1 non può instaurare con S2 una relazione *piena* (ossia una relazione in cui l'altro non ostacoli la piena espressione della propria individualità libera). La norma secondo cui ogni relazione dovrebbe essere "piena" nel senso appena evocato, però, attende ancora di essere fondata.

III.II. La forma generale dell'interazione riconoscitiva e il tessuto delle relazioni. Ulteriori chiarimenti

19. L'introduzione del principio formulato poc'anzi (§18) è stata resa possibile dalla precedente introduzione di alcune distinzioni concettuali su cui conviene tornare. La prima di queste distinzioni è stata quella tra una relazione e la sua forma:

la forma di una relazione è ciò che si incarna o istanzia nelle varie relazioni che hanno appunto quella forma. Così, la forma di quell'interazione che è il giocare a dama si incarna nelle varie partite a dama; la forma, molto più vaga, di quell'altra interazione che è il salutarsi o lo scambiare i convenevoli si incarna ogni volta che due o più soggetti si salutano o scambiano convenevoli (cfr. §15). Questa distinzione l'abbiamo poi applicata a un livello di maggiore astrazione (§17) per distillare il concetto generale di *forma della relazione di riconoscimento reciproco*, la forma che si esemplifica e incarna in tutte le relazioni di riconoscimento reciproco (comprese le partite a dama e gli scambi di convenevoli). Questa forma possiamo anche chiamarla: *forma dell'interazione riconoscitiva*.

Si noti che è a questa forma e non alle sue esemplificazioni che ha senso attribuire quell'oggettività indipendente dai due soggetti che si riconoscono, su cui insiste Cortella per smarcarsi dalla concezione intersoggettivistica del riconoscimento. Attraverso questo concetto possiamo insomma specificare che cosa sia ciò che Cortella indica parlando della «dimensione oggettiva immanente al riconoscimento» (ER p. 100, ma sarebbe stato meglio dire: immanente ad ogni esempio di riconoscimento). Detto altrimenti: nello spazio terzo che la concezione *non* meramente intersoggettivistica del riconoscimento pone tra i soggetti che si riconoscono, c'è innanzitutto la forma della relazione di riconoscimento reciproco.

Questa distinzione tra la forma dell'interazione riconoscitiva e le varie interazioni riconoscitive particolari e concrete è utile per affrontare i problemi di precedenza logica e di indipendenza. Si legga questo passaggio di ER (p. 9):

[...] all'origine non vi è [...] né chi riconosce né chi viene riconosciuto. *L'originario è la relazione stessa*. È questa a vantare un primato ontologico sui soggetti, a precederli e a costituirli come [...] soggetti autonomi. [...] In breve: non sono i soggetti a costituirsi come autonomi, non sono loro gli autori del riconoscimento, ma è la relazione che si instaura fra loro il vero soggetto del riconoscimento. Certo, se i soggetti non si incontrassero non sorgerebbe neppure la relazione, la quale in un certo senso è anche il loro prodotto.

Questo passo lascia intendere che vi sia un senso per cui la relazione è l'originario e dunque ha «centralità e priorità rispetto agli individui» (ER p. 97) e un altro senso in cui, invece, è un loro prodotto. Come districarsi tra questi sensi? Rivolgamoci innanzitutto al secondo senso e facciamolo prendendo a modello il caso della partita a dama. Mentre non avrebbe alcun senso dire che i due giocatori producono il gioco della dama, si potrebbe ben dire che producono una certa partita di dama (*cioè*, che sono gli autori della decisione di giocare insieme a dama e delle azioni che danno corso a tale decisione): vale lo stesso nel caso dell'interazione riconoscitiva? In parte sì ed è la parte che ora ci interessa: due soggetti che si riconoscono, ad esempio come avversari di una partita a dama oppure come conoscenti che si stanno salutando per strada ecc., non stanno producendo la forma generale dell'interazione riconoscitiva, come non stanno

neppure producendo la forma specifica del tipo di interazione riconoscitiva che stanno realizzando in quel momento. Non è dunque la *stessa cosa* che, in un senso, è precedente l'incontro e, in un altro senso, è prodotta dall'incontro: precedente è la forma dell'interazione riconoscitiva, prodotta è l'interazione concreta e particolare.

Rivolgiamoci ora alla precedenza o originarietà della forma dell'interazione riconoscitiva rispetto ai soggetti che interagiscono in una sua esemplificazione. Ora, che la forma di una relazione preceda i relati particolari nella cui particolare relazione quella forma si incarna è del tutto ovvio. Al contrario, non è ovvio, ed è anzi assurdo sostenere invece che la forma della relazione preceda i posti logici dei relati. Detto altrimenti, pensare alla forma generale della relazione di riconoscimento significa pensare alla forma di ogni possibile relazione di riconoscimento *tra soggettività quali che siano*; non si può pensare tale forma di relazione senza pensare le possibili soggettività in essa relate. Insomma, se per determinare che cosa sia originario occorre il *concetto* di relazione di riconoscimento, per determinare che cosa sia tale relazione occorre il *concetto* delle soggettività che in essa interagiscono e che grazie ad essa si costituiscono come autocoscienze o soggetti capaci di autonomia.

Per una teoria del riconoscimento, comunque, la precedenza che è davvero importante mettere a fuoco e che è insieme quella difficile da mettere a fuoco è la precedenza della forma dell'interazione riconoscitiva sulle azioni compiute dai soggetti impegnati in una certa particolare interazione. Si tratta ancora e sempre del problema su cui si dividono la concezione meramente intersoggettivistica del riconoscimento e quella non meramente intersoggettivistica. Più sopra (§12), ho sostenuto che la precedenza della relazione sulle azioni dei soggetti non va intesa come se la relazione potesse esistere senza quelle azioni e quei soggetti. Ora possiamo riformulare questo punto in maniera più chiara: la forma dell'interazione riconoscitiva non precede le azioni interattive nel senso che potrebbe esistere anche se non esistessero tali azioni; quella forma è infatti incarnata nella sequenza di quelle azioni. Tuttavia, tale incarnazione è più della somma di quelle azioni, perché include anche il loro ordine, cioè la loro disposizione ordinata (tale ordine è la forma che lì si incarna). Detto altrimenti, proprio in quanto un'interazione non è una mera somma di azioni relazionali indipendenti, allora la sua forma entra a surdeterminare la forma di ciascuna di quelle azioni. Il contenuto o forma di ciascuna di quelle azioni è tale da includere il rinvio all'interazione di cui è parte. (Un po' come una mossa in una partita a dama non consiste solo in un certo muovere una pedina su una damiera, ma dipende anche dal gioco di cui è parte). Nella fattispecie, l'azione relazionale di un soggetto verso l'altro è un'azione riconoscitiva in quanto è surdeterminata dalla forma della relazione di reciproco riconoscimento. Così, quel che dico al mio amico è parte di un conversare non solo perché fattualmente è seguito da un suo rispondermi e rilanciare, ma perché è fin

dall'inizio aperto alla possibilità di questa risposta (a sua volta intesa come una risposta che sarà aperta alla mia successiva replica) e perché ha, fin dall'inizio, tenuto in qualche modo conto di quanto con quell'amico ci siamo detti in precedenza. Mentre ciascuno formula i suoi enunciati, quel che più profondamente sta accadendo è che conversiamo insieme e dunque ci riconosciamo reciprocamente in questo scambio.

Ho appena scritto che la forma dell'interazione riconoscitiva è incarnata nella sequenza delle azioni interattive e che perciò le surdetermina. Tuttavia, nella sottosezione precedente (III.I) abbiamo introdotto alcune distinzioni che permettono, ma anche richiedono di articolare questa formula. Sappiamo infatti che quella forma può surdeterminare anche le azioni che accadono in una situazione di non reciprocità, come i casi di oblatività: lo può fare perché può essere presente in quelle situazioni in altri due modi. In primo luogo, può essere presente a livello dell'intenzione sulla base di cui agisce uno dei soggetti (come quando uno sfida l'altro e con ciò lo vuole coinvolgere in quella interazione reciproca che è la competizione, sebbene di tale interazione, all'inizio, non vi sia altro che la forma da lui intenzionata). In secondo luogo, può essere presente in quanto incarnata altrove nel tessuto relazionale. Questo secondo caso è più importante perché si presenta anche quando si presenta il primo, mentre non è vero l'inverso: un soggetto può compiere un'azione relazionale verso l'altro, senza avere l'intenzione di entrare in un'interazione reciproca con lui e, tuttavia, quella sua azione è surdeterminata dalla forma della reciprocità in quanto questa è incarnata in altre delle relazioni in cui sono coinvolti quei due soggetti e che appartengono al tessuto sociale in cui si iscrive lo scambio in questione.

III.III. Il carattere reciproco (e simmetrico) della situazione originaria

20. Come è appena emerso, la distinzione che ho introdotto tra una certa relazione e il tessuto delle varie relazioni è molto importante, non solo per rendere conto dei casi di oblatività, ma anche per descrivere in maniera ricca qualunque situazione relazionale. Ciò nonostante, non può essere intesa come una distinzione originaria. Se è vero che una certa relazione presuppone il tessuto delle relazioni, non avrebbe senso dire che la relazione in quanto tale presuppone il tessuto delle relazioni. Si potrebbe invece sostenere, e io lo sostengo, che l'originario (ovviamente, l'originario del mondo umano) consiste in un tessuto di relazioni e dunque che la nozione de "la relazione in quanto tale" è solo un'astrazione intellettualistica (un po' come per pensare il linguaggio, il concetto originario non è quello di parola, giacché anzi l'isolamento della parola dal linguaggio è un'astrazione: il linguaggio non è un'esteriore somma di parole). Tuttavia, per Cortella e la maggior parte dei teorici del riconoscimento, quel tessuto di relazioni non è altro che un'espansione e una moltiplicazione della relazione originaria e tale

relazione è formalizzabile come un processo che coinvolge non più di due soggetti. Ora ci dobbiamo dunque rivolgere a questa famigerata relazione originaria.

Naturalmente, in tale relazione originaria abbiamo perlomeno due azioni relazionali, quella di S1 verso S2 e quella di S2 verso S1. Tali relazioni però non possono essere intese come indipendenti: devono essere intese come surdeterminate dalla forma dell'interazione riconoscitiva. Tale forma però non può, per ipotesi, essere incarnata altrove nel tessuto relazionale, giacché tale tessuto non esiste. Non può neppure operare a livello delle intenzioni: se ad esempio S1, agendo su S2, fosse già mosso dall'intenzione di realizzare con lui una relazione di reciproco riconoscimento, allora S1 avrebbe già quelle competenze e quello status che, invece, per ipotesi dovrebbe ottenere dalla relazione (cioè saprebbe già di essere un soggetto, e che lo è anche l'altro e che in virtù di tutto questo possono decidere di interagire in maniera reciproca). Dunque, procedendo per esclusione, dobbiamo concludere che, a livello della situazione originaria, la forma dell'interazione riconoscitiva deve operare attraverso la sua incarnazione in quella stessa situazione. Tutto ciò comporta, ad esempio, che il riconoscere S2 da parte di S1 non può che avere come condizione necessaria il riconoscere S1 da parte di S2. In effetti, se quell'atto riconoscitivo di S1 dipendesse da un riconoscimento di S1 da parte di un qualche S3, ci sarebbe da trovare l'S4 che avrebbe a sua volta riconosciuto e costituito S3 e così via all'infinito (a meno di non ipotizzare un soggetto capace di costituirsi senza il riconoscimento, che è esattamente quel che qualunque teoria del riconoscimento intende evitare - ER p. 54).

La situazione originaria è dunque non solo reciproca, ma anche massimamente simmetrica: i due soggetti non solo si riconoscono, come fanno due amici o due innamorati (o due giocatori in competizione), ma anche si costituiscono reciprocamente come soggetti. Con questa annotazione non intendo suggerire che due amici o due innamorati, riconoscendosi, non si stiano anche trasformando reciprocamente: queste interazioni riconoscitive nutrono coloro che vi prendono parte. Ma questo significa appunto che quelle interazioni consentono a ciascuno di sviluppare, non solo grazie all'altro, ma talvolta anche *con* l'altro, delle competenze, abilità, attitudini e progetti che ha acquisito anche grazie alle altre relazioni del tessuto relazionale cui ha partecipato. Tutto ciò *non vale nella situazione originaria*, almeno per come è ritenuta formalizzabile dai teorici del riconoscimento, Cortella incluso. In effetti, se la struttura minimale di tale situazione è una struttura a due, allora non può che essere dall'azione dell'altro (certo surdeterminata dalla forma dell'interazione riconoscitiva e non intesa come indipendente) che il primo soggetto ha ricevuto «l'apporto» (ER p. 7) che lo ha reso capace di autonomia ecc. e lo stesso vale, inversamente, per il secondo soggetto.

Mi sia permesso di ribadire il punto: non sto dicendo che la situazione originaria sia una situazione a due *quale la concepisce la teoria intersoggettivista del riconoscimento*; questa teoria l'abbiamo ormai alle spalle e dunque sappiamo che

per pensare l'interazione riconoscitiva occorre saper pensare anche l'opera della relazione, cioè perlomeno il fatto che le azioni interattive sono surdeterminate dalla forma dell'interazione reciproca. Resta però che, se si ritiene che la situazione originaria sia formalizzabile come un'interazione tra due, allora la forma della relazione di riconoscimento reciproco non potrà che operare in quanto incarnata in quella stessa relazione e dunque surdeterminando solo le azioni relazionali di quei due. Insomma, se è vero che, nella situazione originaria, S1 non è costituito come autocoscienza/soggetto autonomo/io/individuo libero ecc. dalla *semplice* azione relazionale di S2, cioè dall'azione di S2 intesa come azione indipendente, è vero altresì che, in quella situazione, S1 è costituito come soggetto autonomo ecc. proprio dall'azione relazionale di S2, sebbene *questa sia surdeterminata dalla forma dell'interazione riconoscitiva*, cioè sebbene sia parte organica dell'interazione reciproca. Detto ancora altrimenti: nella situazione originaria, ciascun soggetto è effettivamente costituito dall'azione dell'altro, solo che questa azione è (ed è riconosciuta) come parte di un reciproco riconoscersi.

21. Se è vero che l'effetto costituente dell'interazione riconoscitiva si realizza in tutta la sua pienezza quando è *fatto per sé* dai soggetti (cioè, quando è riconosciuto da questi), allora, a quanto detto poc'anzi possiamo aggiungere questo:

quando ciascun soggetto si rende conto del (= fa per sé il) peso che ha su ciò che egli fa il processo riconoscitivo entro cui lo fa, allora ciascuno non vede né in ciò che fa, né in ciò che fa l'altro un'azione riconoscitiva separata, bensì un momento del loro comune riconoscersi reciprocamente.

E se vede tutto questo è perché questo è esattamente quel che sta accadendo. Cogliere l'operare della forma della relazione reciproca significa, in ultima analisi, proprio questo: cogliere il fare dell'altro come parte di un fare comune. *L'io coglie nel tu l'altra parte di un noi o*, come ha scritto Hegel, è un «*Io che è Noi*».

Gli strumenti teorici introdotti nelle pagine precedenti ci hanno appena consentito di proporre un buon resoconto, teoretico prima che esegetico, del modo in cui Hegel espone la risoluzione finale della dialettica tra le autocoscienze, quando, come Cortella mostra perfettamente (ER pp. 107-117), alla fine del VI capitolo della *Fenomenologia dello spirito*, cioè a conclusione della trattazione del perdono, scrive che «il Sì della riconciliazione, in cui i due Io dismettono la loro esistenza contrapposta, è l'esistenza dell'Io che s'è esteso fino alla dualità» e con ciò richiama la definizione di «ciò che lo spirito è» anticipata all'inizio del capitolo IV (e cioè *prima* di entrare nel rapporto tra il servo e il signore): «l'unità di quelle stesse autocoscienze - *Io che è Noi, e Noi che è Io*»⁴⁶.

Gli strumenti introdotti, comunque, consentono anche alcuni ulteriori chiarimenti. Ad esempio, abbiamo la possibilità di vedere come la reciprocità e la

⁴⁶ Hegel, *La fenomenologia dello spirito*, p. 444 e p. 127.

simmetria della situazione originaria non implicano la simultaneità (cfr. ER p. 23) delle azioni relazionali di S1 e S2.

Cortella scrive:

Riconoscere ed essere riconosciuti sono due processi inscindibili. Non solo non c'è l'uno senza l'altro ma non si dà neppure una precedenza temporale dell'uno sull'altro, sicché non c'è un primo tempo in cui ci si senta riconosciuti e un secondo tempo in cui si riconosca l'altro (ER p. 9)

Ebbene, questo giusto rilievo secondo cui non vi può essere precedenza temporale del riconoscere sull'essere riconosciuti o viceversa non va inteso come se implicasse che le due azioni, il riconoscere S2 da parte di S1 e il riconoscere S1 da parte di S2 debbano accadere nello stesso tempo. La chiave sta in ciò che abbiamo visto più sopra (§15) considerando le situazioni in cui il senso o lo statuto dell'atto di un soggetto è sospeso fino a che l'altro non risponde nel modo atteso. Nella fattispecie, quel che fa S1, non solo nella situazione originaria, ma lì a maggior ragione, può ben accadere prima che S2 faccia la sua parte, ma, ecco il punto, quel che fa S1 riesce ad essere un riconoscere S2 solo quando anche S2 fa la sua parte nell'interazione riconoscitiva.

Questo rilievo diventa ancor più interessante se riteniamo, come fa Cortella, che ciò che abbiamo chiamato la situazione originaria non appartenga alla struttura necessaria della realtà, ma consista semplicemente nella struttura del mondo umano e spirituale. Ciò significa che, per Cortella, non è che l'interazione riconoscitiva sia qualcosa che si verifica già da sempre: piuttosto si è verificato ad un certo punto della storia naturale. La tesi di Cortella è che l'emergenza di tale interazione sia l'emergenza del mondo umano e spirituale: la struttura minimale di tale mondo o strato della realtà è data da un'interazione riconoscitiva tra due individualità, interazione in cui queste divengono soggettività. Ora, questa tesi esclude che ci possa essere una continuità entro cui situare, cancellandola, la novità costituita da quell'emergenza: quell'emergenza può essere preparata da un processo graduale e lunghissimo, ma quando ha luogo, segna un limite tra il prima (in cui, nel mondo naturale, non c'era spirito) e il dopo (in cui, nel mondo naturale, è emerso il mondo spirituale, cioè alcuni esseri hanno cominciato a interagire in un modo di cui non si può rendere conto attraverso i soli strumenti teorici calibrati sulle legalità naturali, ad esempio, i concetti della biologia). Tuttavia, l'evento che opera il taglio e costituisce la soglia può anche non essere pensato come un punto, ma avere uno spessore. Questo significa ipotizzare che, non semplicemente la preparazione dell'emergenza dell'interazione riconoscitiva, ma questa stessa emergenza possa essersi distesa in un certo segmento temporale. Ebbene, in tale segmento possiamo immaginare (il modello teorico ci consente di farlo) che tanto S1 quanto S2 abbiano ripetuto dei gesti e possiamo anche immaginare che alcuni di questi avessero sempre più il carattere di interlocuzioni, ma abbiano propriamente acquisito tale status, cioè lo status di azioni riconoscitive, solo quando si sono stabilizzati come

reciproci. (Si noti a margine che in quel segmento temporale in cui l'interazione riconoscitiva ha avuto luogo e si è stabilizzata è più che probabile che si sia concretizzata in una molteplicità di relazioni: ebbene, se si riesce a concepire *la connessione tra queste relazioni*, ad esempio ipotizzando che uno stesso individuo possa aver partecipato a più di una di queste relazioni, serbandone una qualche memoria di tali partecipazioni, ebbene, se si riesce a concepire tale connessione, allora si può comprendere che cosa potrebbe significare la tesi, evocata di sfuggita all'inizio di questo paragrafo (§21), secondo cui *l'originario è già un tessuto di relazioni*, ossia la tesi secondo cui il mondo spirituale emerge non sottoforma di relazione duale, ma già sottoforma di una certa pluralità *interconnessa* di relazioni).

IV. LOGICA DEL RICONOSCIMENTO ED ETICA DEL RICONOSCIMENTO

IV.1. La forma dell'interazione riconoscitiva si lascia pensare come una logica?

22. Ricapitoliamo le principali tesi di Cortella che abbiamo incontrato ed esaminato lungo il nostro ragionamento.

La prima da riportare è quella che dice: «L'originario è la relazione» (ER p. 9). Come ho chiarito poc'anzi, con questa formula Cortella non intende né fare un'affermazione metafisica, né tantomeno teologica. Sta dicendo (a) che tutte le prestazioni peculiarmente spirituali (pensare, argomentare, valutare, deliberare, decidere, agire responsabilmente ecc.) sono rese accessibili ad un essere umano dalle relazioni di riconoscimento a cui partecipa e (b) che tali prestazioni si esercitano all'interno di simili relazioni. Le relazioni non sono dunque solo la condizione genetica grazie a cui un umano può realizzare quelle prestazioni, di per sé monologiche: le relazioni e dunque, per Cortella, la relazione (visto che le relazioni sono una molteplicità di esemplificazioni della relazione come tale) entrano a costituire quelle stesse prestazioni (pensare e conoscere, ad esempio, presuppongono *costitutivamente* l'interagire comunicativo ecc.).

La seconda tesi è che la relazione (di reciproco riconoscimento) «non è semplicemente un rapporto io-tu» (ER p. 107). Per Cortella, la forma minimale (e dunque originaria) di tale relazione non prevede in effetti altri soggetti che un io e un tu, *solo che* il loro interagire presuppone che sia all'opera anche un'istanza terza che faccia da medio. Nella mia ricostruzione/ristrutturazione, tale istanza terza è la forma della relazione di reciproco riconoscimento. Dicendo che in mezzo tra un io e un tu c'è una relazione, si potrebbe voler dire l'assurdità per cui la relazione sarebbe un terzo elemento analogo all'io e al tu, per cui ci si troverebbe poi a dover render conto anche del rapporto di quelli con questo; oppure si potrebbe voler dire in maniera astrusa la cosa molto semplice per cui quest'io e questo tu non sono separati, ma sono in relazione, cioè si sono incontrati. Qui, tuttavia, non si sta

dicendo né l'una, né l'altra cosa. Si sta dicendo che *quel che accade nell'incontro non è una semplice successione di azioni indipendenti, ma è surdeterminato dalla forma dell'interazione riconoscitiva*.

Come abbiamo visto, questo elemento terzo, la forma dell'interazione riconoscitiva, necessario per render conto del processo del riconoscimento, Cortella lo introduce con Hegel, contro Fichte e il primo Honneth. Dopo averlo introdotto, però, si preoccupa di definirlo in un modo che almeno in parte si distanzia dal modo in cui lo aveva definito Hegel. Cortella, insomma, segue Hegel solo fino a un certo punto. In un capitolo di AM, che si intitola *Il soggetto del riconoscimento* e che è anche lo scritto più antico (2002) tra quelli indicati come fonti di ER, la posizione di Hegel è ricostruita così:

In Hegel [...] il processo del riconoscimento non è un processo solo intersoggettivo. Anzi, a rigore risulta improprio parlare di una costituzione intersoggettiva dell'autocoscienza, perché il vero fondamento su cui essa si costituisce è quello che Hegel chiama "il termine medio", ovvero il processo oggettivo del riconoscere. Viene qui delineato un *piano trascendentale*, al di là dei soggetti e condizione di essi, costituito dalla *logica del riconoscimento*, una logica che, a dire il vero, non è solo "logica". Riconoscere qualcuno significa infatti rispettarlo, ritenerlo degno di considerazione, attribuirgli valore e dignità. La logica del riconoscimento è al tempo stesso un'*etica del riconoscimento* (AM p. 270).

In ER, però, questa lettura viene corretta in modo significativo. Qui, «l'intrinseca trasformazione della logica del riconoscimento nell'etica del riconoscimento» è considerato un «passaggio sostanzialmente ignorato da Hegel» (ER p. 155) e di cui è Cortella ad assumersi la responsabilità. Sembra dunque profilarsi la seguente tesi:

l'elemento terzo che occorre introdurre, contro la concezione intersoggettivistica del processo del riconoscimento, per rendere conto in maniera adeguata di tale processo, è un'etica del riconoscimento (e non una logica).

Di fronte a questa tesi, si impongono almeno due domande: che cosa differenzia la logica del riconoscimento dall'etica del riconoscimento? Perché passare da una teoria che mette al centro quella logica a una teoria che mette al centro quell'etica sarebbe «inevitabile» (ER p. 155)? Confesso fin d'ora che non sono sicuro di aver capito come Cortella risponda a queste due domande, per cui cercherò di esporre nella maniera più chiara come ho inteso quelle risposte, così da poter, eventualmente venire smentito.

23. Nel passo di AM appena citato, sembra che la differenza tra logica ed etica del riconoscimento risieda nel fatto che solo la seconda saprebbe render conto del fatto che «riconoscere qualcuno significa [...] rispettarlo, ritenerlo degno di considerazione, attribuirgli valore e dignità». Il punto è un poco sviluppato in ER (p. 131):

Nel riconoscersi reciproco l'aspetto fondamentale non è costituito dal 'vedersi', perché, se così fosse, la relazione si concluderebbe in una reciproca oggettivazione, cioè, mancherebbe di cogliere la specificità soggettiva degli individui coinvolti. Ciò che ogni soggetto coglie nell'altro è invece la dimensione pratica, ovvero il desiderio di essere riconosciuto, il desiderio dell'altro, e poi, inseparabilmente, il riconoscimento della dignità dell'altro, della sua autonoma capacità di riconoscerci (ER p. 131).

Tale obiezione pare insomma la stessa che Cortella avanza contro la teoria di Michael Tomasello:

Il riconoscimento, tuttavia, non consiste solo in un atteggiamento cognitivo (la ricorsività riflessiva della nostra mente) ma anche in un approccio normativo nei confronti dei partner dell'interazione (la valorizzazione della loro dignità e capacità) (ER p. 79).

Questo rilievo, senz'altro in sé corretto, può davvero essere fatto valere anche *contro* Hegel? È vero, e Cortella lo ricorda (ER p. 118), che Hegel scrive, a proposito delle due autocoscienze che si riconoscono: «Ciascuna *vede* l'altra fare la stessa cosa ch'essa fa», ma questo è sufficiente per provare che Hegel non avrebbe saputo fare spazio alla dimensione pratica del riconoscere? Non è forse un riconoscere praticamente connotato quello attraverso cui un'autocoscienza si fa serva dell'altra, cioè appunto la riconosce come il suo signore? D'altronde, lo stesso Cortella sottolinea come per Hegel il sapere che si realizza nell'autocoscienza non sia un mero sapere rappresentativo - altrimenti, l'autocoscienza si ridurrebbe al sentimento di sé (ER pp. 12-16): è proprio perché non è un sapere siffatto che, per realizzarsi, ha bisogno dell'apporto dell'altra soggettività; quando attribuisco a me stesso quella posizione soggettiva che l'altro mi ha per primo assegnato, non compio un giudizio determinante simile agli altri ("quello è un cane", "questo è una soggettività e sono io"), ma *assumo la posizione di soggetto*, cioè riconosco di essere una prospettiva sul mondo e un centro di responsabilità. Con tutto ciò, sto *facendo qualcosa*, non sto solo *vedendo cose*, eventualmente una "cosa" speciale che sarebbe la soggettività. Ma, si obietterà, perché allora è proprio Hegel a dire, nella riga citata poc'anzi, che «ciascuna *vede* l'altra fare la stessa cosa ch'essa fa»? Rispondo con una domanda: per quale ragione si proietta su questa frase un'accezione tanto ristretta di "vedere", un'accezione per cui designerebbe una prestazione "puramente" cognitiva e senza dimensioni pratiche? Non è forse una delle poste in gioco dell'intera *Fenomenologia dello spirito* mostrare quante altre forme di sapere vi sono oltre quelle attestate dall'empirismo o dall'intellettualismo? Detto ancora altrimenti: è vero che rispettare una persona o riconoscere la sua dignità non si riduce a *vedere che* merita rispetto o che merita l'attribuzione di dignità, nel senso per cui vedere tali "cose" sarebbe un mero assentire a quelle proposizioni, senza implicazioni pratiche, ma perché mai questo senso di "vedere" dovrebbe essere quello mobilitato da Hegel?

In conclusione, almeno di fronte all'obiezione appena considerata, ritengo che si debba difendere la prospettiva che parla di logica del riconoscimento. Che un'interazione riconoscitiva abbia una logica non significa infatti che ciò che in essa accade siano operazioni logiche o prestazioni solamente cognitive; significa che le azioni relazionali che in essa accadono non sono indipendenti l'una dall'altra, ma surdeterminate dalla forma dell'interazione.

In ER, comunque, la più importante obiezione sulla base di cui Cortella ritiene di dover passare dalla logica all'etica è un'altra ed è esposta alle pagine 117-119.

24. Come ho già accennato, una delle peculiarità del modo in cui Cortella ricostruisce la teoria del riconoscimento della *Fenomenologia dello spirito* consiste nel leggere la celebre sezione su signoria e servitù alla luce delle poche pagine che la precedono e che costituiscono il vero e proprio inizio del capitolo IV. In queste pagine il punto di vista della verità, il *per noi*, anticipa il concetto dello spirito, quello spirito che opererà alle spalle delle due autocoscienze fino a farsi totalmente presente nella situazione del perdono e della riconciliazione, situazione trattata da Hegel più di trecento pagine dopo⁴⁷. A proposito di ciò che accade in quel momento finale, Cortella scrive:

La soggettività ha qui cambiato natura, è diventata un soggetto nuovo e con una nuova consapevolezza [...]. Non si tratta di una realtà trascendente, altra, rispetto ai soggetti e al processo che l'ha preceduta. [...] ne è solo la riflessione consapevole. La coscienza naturale, con cui tutto era cominciato, alla fine è diventata cosciente della sua vera natura. La radice della nostra individualità è infatti la relazione (ER p. 117).

A questo punto, Hegel si appresta a passare allo spirito assoluto ed è qui che Cortella avanza la sua critica:

[Hegel] intende quella relazione (in cui alla fine si risolve la realtà ultima della nostra umanità) come un «sapersi», in particolare come l'autoriflettersi di questa nuova soggettività. Nessun residuo, nessuna opacità, nessuna resistenza materiale deve rimanere al di fuori di questa mediazione dello spirito con se stesso. È questa, del resto, l'unica condizione perché esso possa dirsi «assoluto»: il non dipendere da altro che da se stesso, l'essere 'sollevato' da qualunque dipendenza che non sia lui stesso, ovvero l'esser circolo con sé. L'autoriferimento trasparente è l'unica condizione di assolutezza (ER pp. 117-118).

E qui c'è l'aggancio con l'altra obiezione:

Da questo quadro finisce inevitabilmente per dipendere lo stesso rapporto di riconoscimento: esso consiste nel 'vedersi' reciproco dei due soggetti e in quel vedersi reciproco deve risolversi ogni loro realtà precedente. Inevitabile che alla fine ne

⁴⁷ È interessante notare come questo modo di ricostruire la teoria del riconoscimento esposta nella *Fenomenologia dello spirito* fosse, per l'essenziale, ma anche in molti dettagli, quello esposto nel secondo capitolo di *Dopo il sapere assoluto. L'eredità hegeliana nell'epoca post-metafisica*, in particolare pp. 106-138.

rimanga solo uno: i due si sono infatti totalmente identificati e hanno consegnato la loro individualità in questa nuova realtà. [...] Il processo di riconoscimento si presenta perciò in Hegel come un processo di penetrazione teoretica dell'una nell'altra, in cui l'in sé e per sé dell'una si risolve nell'in sé e per sé dell'altra. Le due identità individuali devono avere una relazione di piena accessibilità reciproca [...]. Ma che la soggettività sia pienamente accessibile a un'altra soggettività e che l'autocoscienza conosciuta si possa identificare senza residui nell'autocoscienza conoscente è un mito idealistico che non ci possiamo più permettere (ER p. 118).

Ed ecco a questo punto la proposta alternativa:

In realtà il rapporto di riconoscimento è essenzialmente un rapporto pratico governato da una logica etica in cui ognuno conferisce dignità e rispetto all'altro, fino al perdono e alla conciliazione. Il medio che sta tra i due estremi è quindi una relazione etica, un *ethos*, un terreno comune, che però non si risolve in perfetta autotrasparenza e che, anzi, proprio grazie a quella opacità può garantire indipendenza reciproca, irriducibilità, specificità di ognuno (ER p. 118).

Ragionare in termini di logica del riconoscimento comporterebbe insomma restare ostaggi del mito della *trasparenza*, mentre ragionando in termini di etica del riconoscimento si potrebbe salvaguardare l'*opacità*. Che cosa significa tutto questo?

Come abbiamo visto nelle pagine precedenti, quando la soggettività giunge a quella «nuova consapevolezza» in cui consiste il suo riconoscere in sé stessa lo spirito e nel proprio agire l'operare di quello, ciò che accade è che si sa parte di un *noi* o, meglio, che *si riconosce* parte di un *noi* e con ciò cambia effettivamente di *posizione soggettiva*. Per cogliere la portata di questo passaggio, conviene fare una distinzione. Nel paragrafo 7 ho parlato delle azioni cooperative: sono forme speciali di interazione dove non solo tengo conto di quello che fanno gli altri per definire la mia azione, ma faccio qualcosa *insieme a loro*. Per partecipare a un'azione cooperativa, devo riconoscermi nel *noi* che sta agendo. Accanto alle azioni cooperative, però, ve ne sono altre che cooperative non sono. Anche le azioni non cooperative, però, si inscrivono nel tessuto relazionale-sociale che offre loro alcune delle loro condizioni di possibilità (abbiamo toccato questo punto trattando delle relazioni di oblatività). Ebbene, Hegel non sta qui facendo riferimento al *noi* delle azioni cooperative, ma al *noi che si esprime in tutto questo tessuto relazionale* (e dunque in quell'azione cooperativa *speciale* che è la politica, cioè l'azione che si prende cura di quel tessuto). Insomma, è il *noi* che si esprime in tutta l'eticità, con le sue sfere e differenziazioni interne. L'autocoscienza che fa per sé la dimensione spirituale è l'autocoscienza che “vede” 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. E questo “vedere” non solo non è una semplice percezione visiva, ma non è neppure la semplice acquisizione di nuove informazioni: è un *cambio di posizione* che rende disponibili e talvolta inevitabili dei nuovi atteggiamenti (in precedenza vi ho alluso dicendo che una persona non agisce allo stesso modo se serba memoria di ciò che deve alla società e all'eticità in

cui si è formata; ma anche questa formulazione presta il fianco a una lettura psicologista: forse che, per “serbarne memoria”, basta appuntarsi l’informazione nel proprio taccuino?).

Come Cortella sa bene, non è che con questo cambio di posizione soggettiva, “resti un solo soggetto” nel senso che si dissolverebbe la molteplicità degli individui: semplicemente, chi arriva a quella nuova consapevolezza, arriva a vedere come tutta quella molteplicità partecipi ad un’unica vita sociale. A questo punto, si potrebbe chiedere se Hegel ammetta che chi giunge a quel grado di consapevolezza possa comunque non giustificare tutto e anzi vedere che in quell’unica vita sociale vi sono anche ingiustizie, sfruttamenti, esclusioni, marginalizzazioni ecc.. Si tratta di una domanda su cui si è già discusso molto nel XIX e nel XX secolo: per questo, la lascio da parte in favore di quest’altra, molto più limitata: è forse a questo che allude Cortella parlando della trasparenza, cioè al rischio che l’incremento di consapevolezza sia identificato con una posizione giustificazionista nei confronti della storia e dello stato di cose presente? Se fosse così, potremmo concludere che la sua proposta di passare dalla logica all’etica vorrebbe servire ad evitare che il riconoscimento del fatto che la propria libertà e i suoi usi dipendono dalle relazioni con gli altri (o la presa d’atto del fatto che ciò che accade nella storia non è solo frutto di rapporti di forze, ma anche dell’operare di ragioni) abbia l’effetto di disinnescare la ragione e la prassi critica.

Forse però non è a questa nota obiezione che Cortella sta alludendo con quel gioco tra trasparenza e opacità. Forse il suo obiettivo è un altro. Nel penultimo passo citato, il punto sembra che una soggettività non possa mai essere sicura di quel che suppone a proposito delle intenzioni o delle credenze di un’altra. Forse la preoccupazione di Cortella è ricordare questa “opacità” dell’altro affinché, quando si pretende di essersi elevati al “noi”, si sia cauti nel coinvolgere gli altri in questo “noi” perché potrebbe in realtà avere ancora fattezze troppo particolari. (Ha queste fattezze, ad esempio, l’obiezione del movimento delle donne alla tendenza degli uomini a tentare di includerle in un “noi esseri umani” cucito sul profilo maschile)

25. Sebbene il testo di Cortella non vi alluda esplicitamente, c’è ancora una cosa che potrebbe essere associata al mito della trasparenza e che effettivamente merita di essere criticata. Come abbiamo visto, quando il soggetto si eleva all’altezza dello spirito, quello che fa è riconoscere che il suo agire particolare è surdeterminato dalla forma dell’interazione riconoscitiva. Ovviamente, assegnare ai soggetti la possibilità di questa consapevolezza non significa essere compromessi con il mito della trasparenza: d’altronde, anche il libro di Cortella dà un contributo al diffondersi di tale consapevolezza. Questa consapevolezza potrebbe trovare espressione nel pensare qualcosa del genere: ciò che faccio è reso possibile dal tessuto relazionale a cui appartengo e che, nel suo sviluppo storico, è giunto ad offrirmi le possibilità che io ora ho (tra cui c’è anche quella di criticarlo sotto questo o quell’altro rispetto).

Le cose cambiano se invece il soggetto, quando pretende di riconoscersi in tutto questo processo, sta pretendendo di riconoscerlo come un'opera sua, cioè poi come determinato interamente da ragioni in cui il soggetto può riconoscersi pienamente, esercitando la sua autonomia. Questa pretesa potrebbe ben venire etichettata come un sogno di trasparenza – *dove l'opacità misconosciuta non è, però, quella dell'altro soggetto, ma quella dell'istanza terza.*

Lo specifico sogno di trasparenza che ho appena evocato è un sogno di *riassorbimento di quell'elemento terzo che sta tra i soggetti.* Arrivare a riconoscere la presenza e l'operatività di questo terzo elemento o persino arrivare a dimostrarne la presenza e l'operatività sono due prestazioni ben distinte da quella in cui si vorrebbe dedurlo in tutti i suoi contenuti normativi, cioè in cui si vorrebbe *render ragione di ciascuno dei vincoli che pone.* All'interno di tale sogno, non si giunge a riconoscere in quel terzo la propria dimora (cioè, l'*ethos* nel significato più antico, che Cortella valorizza – cfr. ER p. 132; ED pp. 19-20), bensì la propria opera, cioè una complessa norma che ci si sarebbe potuti dare da sé e che dunque è espressione della propria autonomia sovrana. In questo sogno, l'istanza terza non è fatta per sé nel senso che si riconosce la sua opera surdeterminante sulle azioni dei soggetti, ma è fatta per sé nel senso che è *intesa come un'espressione di sé*, come qualcosa di autonomamente posto, come una *apparente* necessità esteriore in cui invece la libertà dell'autonomia può riconoscersi senza residui o limitazioni.

Per decostruire questo sogno, occorre mostrare che l'istanza terza ha un'opacità che resiste al riassorbimento sognato. Fuor di metafora, occorre mostrare che il complesso di norme e vincoli che occupa il posto terzo tra i soggetti non può essere deducibile nella sua articolazione concreta. Ebbene, se quel posto terzo non fosse occupato da altro che dalla logica del riconoscimento, sarebbe o non sarebbe possibile questa specifica deduzione-giustificazione capace di realizzare il risultato immaginato in quel sogno? Poiché per rispondere a questa domanda occorre non avere dubbi sul significato della locuzione "logica del riconoscimento", preferisco lasciarla da parte e discutere invece quest'altra domanda il cui significato credo sia perlomeno *vicino* a quello della prima: se quel posto terzo non fosse occupato da altro che dalla *forma dell'interazione riconoscitiva*, cioè se il complesso delle norme e dei vincoli che operano dal posto terzo fosse riconducibile alla forma dell'interazione riconoscitiva, sarebbe o non sarebbe possibile quella specifica deduzione-giustificazione capace di realizzare il risultato sognato? La risposta è ovviamente positiva: se, come da ipotesi, (i) nel posto terzo c'è solo la forma dell'interazione riconoscitiva e se (ii) è possibile dedurre-giustificare quella forma (questa giustificazione l'abbiamo richiamata anche nelle pagine precedenti e Cortella la espone nei primi capitoli di ER: non è altro che l'argomento che mostra come la condizione di soggetto si acquisisca solo grazie al riconoscimento altrui e come tale riconoscimento possa realizzarsi solo all'interno di un'interazione reciproca o, meglio, solo in quanto surdeterminato dalla forma dell'interazione

reciproca), allora (iii) è possibile dedurre-giustificare determinatamente tutto ciò che sta nel posto del terzo.

Per restituire al terzo l'opacità che gli appartiene e che impedisce all'autonomia di riassorbirlo, obbligandola piuttosto a ridefinirsi in rapporto a questa esteriorità e come un certo rapporto con tale esteriorità, occorre dotarsi di un concetto che designi una realtà irriducibile alla forma dell'interazione riconoscitiva, irriducibile perché *irriducibilmente più spessa*. Tale concetto può essere quello di etica del riconoscimento o quello di *ethos* del riconoscimento, come li definisce ed intende Cortella? Prima di spiegare perché ritengo che la risposta sia negativa, vorrei perlomeno esplicitare qual è il concetto che invece propongo di introdurre io per decostruire quel sogno di riassorbimento dell'istanza terza. Si tratta del concetto di *eticità*. Per come la definisco, l'eticità include in sé la forma dell'interazione riconoscitiva, anche perché questa vi si incarna; tuttavia, l'eticità non consiste solo in una somma di incarnazioni o istanziazioni di quella forma. Se fosse così, sarebbe ben possibile dedurre il suo contenuto, infatti il suo contenuto non sarebbe altro che una replica di quell'unica forma. Invece, l'eticità include anche uno sfondo di idee, ideali, norme, modelli, precedenti normativi, *endoxa* e intuizioni. Questo sfondo e perciò anche l'eticità, però, non possono essere convocati per intero e in tutta la loro articolata determinatezza di fronte al tribunale della ragione. E questo non perché vadano salvaguardati, ma perché è impossibile realizzare quella convocazione: il tessuto dell'eticità entra a costituire il tribunale della ragione ed è lo sfondo entro cui la ragione si esercita. Non c'è contenuto di tale sfondo che non possa essere *localmente* messo in questione (e, a seconda dell'esito della critica, riconfermato o rigettato), ma tali contenuti non possono essere *complessivamente sospesi* (sia perché non sono un elenco di cose, sia perché non avremmo dove posizionarci per operare tale sospensione, né risorse grazie a cui realizzarla) e dunque neppure interamente deducibili/giustificabili nella loro determinatezza.

IV.II. L'etica del riconoscimento. Alcuni chiarimenti

26. Come abbiamo visto, la questione più importante su cui la teoria del riconoscimento di Cortella si distacca da quella di Hegel riguarda l'alternativa tra logica ed etica:

Alla base del riconoscimento v'è certamente un fondamento oggettivo, ma la sua specifica caratterizzazione 'etica' ne impedisce la riduzione al 'sapersi'. Pensato come un *ethos*, quel fondamento consente infatti ai due soggetti di rimanere autonomi nella loro relazione di dipendenza morale senza risolversi in un unico soggetto, per quanto rinnovato e trasformato (ER p. 119).

La preoccupazione di Cortella perché il «fondamento oggettivo» che sta «alla base del riconoscimento» non sia caratterizzato in un modo che lo riduce a un «sapersi», io la riformulo così: i soggetti coinvolti nel processo del riconoscimento

possono ben prendere atto del fatto che quel che in tale processo fanno è surdeterminato dalla forma dell'interazione riconoscitiva e tale presa d'atto consiste in un certo sapere e comporta un cambio di posizione soggettiva (per cui non consiste nel semplice incamerare una nuova informazione: l'arrivare a conoscere l'operare di quella forma è anche un riconoscersi parte del processo ecc.); tuttavia, questa presa d'atto non ammonta e non può ammontare a un riconoscersi in quel processo *come in un'espressione della propria autonomia*. I soggetti possono giungere a riconoscere di essere autonomi nel partecipare al processo, ma in questo processo devono altresì riconoscere qualcosa che non è posto dalla loro autonomia, ma che si impone ad essa. La situazione che in queste righe Cortella chiama "sapersi", una situazione che può essere solo sognata o immaginata - ma all'interno di un sogno cattivo -, io la intendo dunque così: è la situazione in cui ci si crede (= ci si immagina o sogna) capaci di rendere ragione di (= di fondare o dedurre o giustificare) la totalità delle articolazioni normative che fanno da fondamento oggettivo al processo del riconoscimento. In tale sogno, non riconosco in quelle articolazioni e vincoli una *condizione* della mia libertà, ma direttamente (un'espressione de) la mia libertà.

A questo punto, la questione che si impone è una sola: se a quelle articolazioni normative e vincoli è assegnata una «caratterizzazione "etica"», allora quel sogno è scongiurato? Per rispondere a questa domanda (cfr. § 37), però, è necessario prima capire in che cosa consista la *caratterizzazione etica proposta da Cortella*.

Come risulta anche dalla seconda parte dell'ultima citazione, per Cortella, caratterizzare il fondamento oggettivo del riconoscimento come un'etica non significa caratterizzarlo come una morale, bensì come un *ethos*. Sulla differenza tra etica e morale, Cortella ha insistito fin dai suoi articoli degli anni '80. Si tratta di una differenza che egli elabora certamente sulla scorta di Hegel, ma anche sulla base del suo confronto con la cosiddetta "riabilitazione della filosofia pratica", sviluppatasi in Germania a partire dagli anni '60 (cfr. §1): da qui il ruolo che in quell'elaborazione riveste anche il riferimento ad Aristotele. In breve, per Cortella non si tratta di opporre l'etica alla morale come se si trattasse di opporre un modello di sapore aristotelico al modello kantiano; si tratta piuttosto di reinnestare ciò che Kant ha pensato in termini di morale, all'interno di una prospettiva più profonda e complessa, che Aristotele aveva già esplorato e che il neoaristotelismo tedesco ha consentito di riscoprire; questo reinnesto, per Cortella, era già la sfida di Hegel (cfr. ED p. 12)⁴⁸.

Questo processo di reinnesto può essere descritto più dettagliatamente individuando in esso tre tappe. In ciascuna di queste tappe si tratta di comprendere qualcosa e dunque di oltrepassare una comprensione insufficiente di quella stessa

⁴⁸ Su tutto questo, si veda ad esempio, L. Cortella, *Etica del discorso ed etica del riconoscimento*, in C. Vigna (a cura di), *Libertà, giustizia e bene in una società plurale*, Vita e Pensiero, Milano 2003, pp. 225-248, in particolare pp. 225-239; ma si veda pure il saggio citato nella nota seguente.

cosa, tuttavia, questa comprensione insufficiente non è solo una proposta teorica inadeguata che ha avuto una certa qual fortuna nella comunità dei filosofi: ha la realtà di un'ideologia e dunque ai suoi limiti teorici corrispondono difficoltà e stretture pratiche. Di conseguenza, la critica filosofica di tale comprensione ideologica aspira anche a dare un contributo allo scioglimento effettivo di queste difficoltà e stretture pratiche.

La *prima tappa* richiede di capire che gli obblighi morali non possono essere intesi come prodotti di una ragione disincarnata, che dunque non si impongono «come un dominatore straniero, sulla sfera della sensibilità»⁴⁹. Invece, quegli obblighi strutturano i contesti e si incarnano nelle istituzioni entro cui gli individui formano le loro personalità e i loro progetti. Di conseguenza, è frutto di un'astrazione intellettualistica porre una sorta di iato originario tra le motivazioni personali e le richieste della morale: poiché tali richieste entrano a costituire la nostra natura sociale (la nostra “seconda natura”), allora non si rapportano ad essa «in modo imperativo o costrittivo» (ER p. 132). Allo stesso modo, non si tratta di assegnare le norme morali alla sensibilità educata *piuttosto che alla ragione*, ma di capire che la ragione, che elabora e discute le norme, non ha da tentare di elaborare quelle norme immaginando di potersi mettere a lato della storia o dei contesti pratico-sociali, bensì esercitando la sua forza critica sulla dimensione normativa che è già operante sul piano socio-storico⁵⁰. Insomma, la dimensione normativa non è un prodotto artificiale e secondo rispetto a una sorta di condizione primitiva dominata dagli impulsi della sensibilità: piuttosto, in quella dimensione normativa siamo già da sempre immersi perché ha contribuito alla nostra formazione.

L'apprendimento in cui consiste questa prima tappa infrange tutte quelle concezioni della morale come complesso di norme astratte che vanno definite e giustificate. Tra le difficoltà pratiche ingenerate dalla presa ideologica di tali concezioni, ad esempio a livello del modo in cui è intesa e praticata l'attività politico-legislativa degli Stati liberali moderni, Cortella insiste in particolare sul fatto che, là dove ci si proponga di edificare le norme comuni, vietandosi di poterle giustificare (e articolare) attraverso il riferimento a valori o tradizioni già condivisi, ci si espone al rischio che il vincolo sociale si affievolisca: «parole come solidarietà, bene comune, interesse generale [...rischiano di diventare] incomprensibili» (ED, p. 11). Rispetto a questa sorta di *crisi motivazionale*, l'apprendimento realizzato

⁴⁹ L. Cortella, *Per una razionalità pratica dialogica*, in C. Vigna (a cura di), *L'etica e il suo Altro*, Franco Angeli, Milano 1994, pp. 69-91, in particolare p.77.

⁵⁰ Per un'articolazione di questo punto, si veda J. McDowell, *Mind, Value, and Reality*, Harvard University Press, Cambridge (MA) 1998; S. Lovibond, *Ethical Formation*, Harvard University Press, Cambridge (MA) 2002.

dalla prima tappa riabilita strategie di ricerca e di difesa di contenuti normativi, che facciano leva su ciò che è già operante nei contesti, nelle pratiche e nelle istituzioni e che, per questo, è concreto e condiviso (cfr. ED p. 14)⁵¹.

La *seconda tappa* consiste nel capire che, tra i contenuti normativi concreti entro cui siamo già immersi perché hanno operato all'interno della stessa formazione della nostra identità, è possibile e necessario operare la distinzione tra quelli che appartengono a tradizioni o comunità *particolari* (questi contenuti normativi in ER sono chiamati "valori", p. 136) e quelli che invece sono universali perché si radicano sulle strutture dell'umano che è comune. Questi ultimi contenuti normativi costituiscono, entro lo sfondo etico complessivo, ciò che Cortella in un articolo del 1994 chiamava lo «sfondo etico originario»⁵² e che ora, in ER, chiama l'«*ethos originario*» (p. 132).

Questo concetto è stato distillato da Cortella, non solo prima della discussione delle posizioni di Honneth (discussione che diviene dominante a partire dagli anni duemila), ma persino prima del vero e proprio confronto con Hegel, che inizia negli anni '90⁵³: nasce dal suo seminale confronto con Jürgen Habermas, cominciato nella seconda metà degli anni '70. Ecco perché, se avessi applicato a ER l'esempio ermeneutico che Cortella ci offriva nei suoi corsi a Venezia, quando, per penetrare in un testo, non prendeva mai le mosse dal primo capitolo, ma da quello che riteneva contenesse la chiave del discorso, avrei cominciato dal capitolo 17, *Lo sfondo etico della comunicazione: la teoria morale di Apel e Habermas*. Avrei cominciato da qui perché è proprio proseguendo la sua antica riflessione sullo sfondo etico della comunicazione, quale è stato pensato da Habermas (e da Apel), che Cortella è giunto a mettere a fuoco la nozione di sfondo etico originario, che ha subito associato al significato più antico della parola "*ethos*" e che poi, a partire dagli anni duemila e certo anche sulla base delle suggestioni provenienti dalle discussioni con Honneth (e con

⁵¹ Su questa crisi dell'impegno nel legame sociale e dunque poi nella politica, crisi legata al modo di concepire e stabilire-giustificare le norme entro l'impianto liberale, scrive pagine acute anche Michael Walzer, nel terzo capitolo del suo: *Ragione e passione. Per una critica del liberalismo*, tr. it. di Giovanna Bettini, Feltrinelli, Milano 2001

⁵² Cortella, *Per una razionalità pratica dialogica*, op. cit., p. 85.

⁵³ Queste periodizzazioni, che si possono anche ricavare scorrendo la bibliografia degli scritti di Cortella o leggendo le prefazioni dei suoi libri (ad esempio quella a *Dopo il sapere assoluto*, per il riferimento a Hegel), sono confermate da lui stesso nell'intervista leggibile al seguente indirizzo web: https://www.unive.it/pag/42597/?tx_news_pi1%5Bnews%5D=12633. La bibliografia di tutti gli scritti di Cortella fino al 2023, curata da G. Azzolini, si trova nel volume a cura di G. Azzolini e G. Cesarale, *Dialettica, dialogica, riconoscimento. Studi in onore di Lucio Cortella*, Il Melangolo, Genova 2023, alle pagine 261-271.

Carmelo Vigna)⁵⁴, ha ulteriormente determinato in termini di riconoscimento, come appare in maniera definitiva in ER. La più antica formulazione del punto, che ho rinvenuto negli scritti di Cortella, appartiene a un articolo del 1984, *Etica e politica. Riflessioni sulla storia di un rapporto non risolto*. Dopo aver ricordato come già negli anni '80 fosse, per Habermas, inaggrabile l'esigenza di individuare e giustificare norme universali «in grado di permettere la convivenza nelle nostre società multiculturali», Cortella aggiunge che Habermas riteneva tale operazione possibile «solo partendo da quell'intesa implicita e già esistente che regola le nostre relazioni interpersonali e le nostre comunicazioni. Si tratta di quello *sfondo etico della comunicazione* grazie al quale possiamo parlarci, *riconoscerci* [sic], argomentare e trovare quell'accordo che consenta la determinazione delle regole fondamentali del nostro vivere»⁵⁵. In ER, Cortella ritorna sull'introduzione critica di tale nozione di sfondo etico operata da Habermas per apportare la propria correzione: Habermas non avrebbe riconosciuto la possibilità e la necessità di far leva su questo sfondo nella ricerca e nella difesa di norme morali universali attraverso cui affrontare le sfide del nostro tempo (ER pp. 128-130)⁵⁶. Si tratta, grosso modo, del contenuto della terza tappa. Prima di arrivarci, però, ci sono due altre cose importanti da dire sulla nozione di sfondo etico originario.

In primo luogo, bisogna precisare quale sia per Cortella il criterio sulla base di cui distinguere i contenuti di sfondo che sono *particolari* e quelli che invece appartengono allo sfondo *originario*. Detto altrimenti: in ER (p.136)

⁵⁴ Carmelo Vigna (su cui si veda anche, *infra*, nota 63) è quasi l'unico filosofo italiano citato in ER (bisogna solo aggiungere una nota in cui è brevemente esposta la tesi di Francesco Ferretti sull'origine del linguaggio e un'altra in cui è citata una tesi sulla vulnerabilità di Alessandra Gropi) ed è l'unico discusso: è citato nelle note di p. 18 e di p. 56 ed è discusso nella lunga nota 4 di p. 147. Le ricerche di Vigna sul riconoscimento, che trovano sistematizzazione nel già citato volume del 2015 (*Etica del desiderio come etica del riconoscimento*), sono cominciate molto prima: l'articolo più antico (del 1990!) in cui ho ritrovato il nucleo del discorso, poi sviluppato negli anni seguenti, è *La verità del desiderio come fondazione della norma morale*, in E. Berti (a cura di), *Problemi di etica: fondazione, norme, orientamenti*, Gregoriana, Padova 1990, pp. 69-135. Vigna e Cortella non sono stati solo colleghi di dipartimento all'Università Ca' Foscari di Venezia, ma Cortella partecipava anche ai seminari di ricerca organizzati da Vigna e ha contribuito a cinque dei volumi curati da quest'ultimo negli anni '90 e duemila. Quanto a Honneth, le varie fasi della sua ricerca sul riconoscimento, a partire da quella primissima fase, quasi ante-litteram, che si realizza negli scritti degli anni '80, fino a *Il diritto della libertà*, del 2011, sono ricostruite in maniera eccellente da E. Piromalli, *Giustizia sociale come riconoscimento*, Mimesis, Milano-Udine 2012.

⁵⁵ L'articolo citato, apparso per la prima volta sulla rivista «Esodo» (VI/4, 1984), è stato recentemente ricompreso nel già citato volume: L. Cortella, *Cristianesimo e modernità. Religione, etica, politica*, pp. 61-89, le due citazioni si trovano rispettivamente a p. 86 e alle pp. 87-88.

⁵⁶ Ad essere precisi, questa critica ad Habermas, Cortella l'aveva già formulata negli anni 80: cfr. L. Cortella, *Habermas e la svolta comunicativa della filosofia contemporanea tedesca*, «Fenomenologia e società», VII/2 (1984), pp. 19-41. Quel che aggiunge a tale critica in ER è la tesi che questo sfondo originario vada determinato in termini di norme del riconoscimento.

si afferma la possibilità di ricostruire, «attraverso l'esplicitazione [...] quanto è implicito nell'*ethos* originario», ebbene, si tratta di chiarire le peculiarità epistemologiche di tale ricostruzione-esplicitazione. In proposito ER non si esprime con grande nettezza, ma alla luce di altri testi di Cortella e della terminologia impiegata, suppongo che il procedimento ricostruttivo cui qui si fa riferimento abbia la forma degli argomenti pragmatico-trascedentali valorizzati da Habermas (cfr. ER p. 126). Così, appartiene allo sfondo etico *originario* qualunque contenuto normativo che non possa venir negato senza incorrere in una contraddizione performativa, cioè in quella situazione in cui la tentata negazione (la negazione *in actu signato*) di un certo contenuto si disfa come negazione in quanto si realizza invece come un'effettiva riaffermazione (*in actu exercito*) di quel contenuto, ad esempio perché tale contenuto è tra i presupposti pragmatici, semantici o sintattici dell'atto di negazione⁵⁷.

In secondo luogo, bisogna precisare che anche l'apprendimento specifico che si realizza nella seconda tappa intende infrangere una concezione che mette in forma un'ideologia, per cui anche qui, la critica teorica intende avere pure un effetto pratico. L'ideologia qui in questione è quella conservatrice che, identificando universalità e astrazione, si trova a poter difendere la concretezza solo al prezzo della sua particolarità: si tratta ad esempio della posizione del comunitarismo relativista. La critica di tale ideologia apre la possibilità di rivolgersi allo sfondo che ci sta alle spalle e che è concreto, per trovarvi l'universale, dunque un universale non astratto. È qui che si colloca la ricerca di Cortella di un'etica per le democrazie moderne, cioè capace di rispondere democraticamente e non in maniera reazionaria, alle sfide cui tali democrazie si trovano confrontate. (Si noti dunque il nesso tra ED e ER: al fine di trovare un'etica per la democrazia, occorre far leva sull'*ethos del riconoscimento*. Si noti però anche questo paradosso: l'etica per le democrazie moderne sarebbe da cercare in un *ethos* che, in quanto originario, è sovrastorico! A Cortella però questo problema non appare in maniera drammatica perché, come vedremo, lui finisce per riempire il presunto *ethos originario*, di contenuti moderni!!).

La *terza tappa* consiste nel capire che né la sola «etica minima» (ER p. 133) elaborata ricostruendo-esplicitando i contenuti dello sfondo originario, né quest'etica più le tradizioni e i valori particolari ricevuti sono sufficienti per affrontare le sfide sempre nuove portate dal tempo presente. Ecco perché, oltre all'etica che «rappresenta lo sfondo sostanziale e transcontestuale della normatività», occorre anche «la morale [che] ne costituisce il lato innovativo e produttivo» (ER p. 137) e che «ha quindi

⁵⁷ La migliore analisi degli argomenti che fanno leva sulla contraddizione performativa è offerta da P. Pagani, *Contraddizione performativa e ontologia*, Franco Angeli, Milano 1999.

carattere costruttivo» (p. 136). In questo libro, Cortella non chiarisce come si debba procedere per «prospettare e giustificare sempre nuove norme» (*ibidem*), ma è probabile che anche qui, come in altri testi precedenti, abbia in mente qualcosa di simile all'etica del discorso habermasian⁵⁸ (sebbene arricchita dalla possibilità di trovare nei principi impliciti nell'*ethos* originario dei principi sostanziali su cui orientarsi e dei criteri morali non solo formali). Insomma, il kantismo che viene reinnestato nell'orizzonte aperto dal concetto di sfondo etico è il kantismo di Habermas e la motivazione è che in Habermas le procedure dell'argomentazione morale non sono più monologiche, ma dialogiche e dunque tali da far tesoro della scoperta della costituzione riconoscitiva della soggettività: la proposta di Cortella è che quelle procedure dialogiche e argomentative esplorino più a fondo questo tesoro.

Chiarite queste tre tappe, risulta evidente come, rispetto alle domande che guidano la presente ricerca, la tappa decisiva sia la seconda. Quando Cortella si propone, contro Hegel, di pensare il fondamento oggettivo del riconoscimento «come un *ethos*» (ER p. 119), intende l'*ethos* originario, cioè lo sfondo etico *originario*. E, in un certo senso, è proprio questo l'errore. (La tesi che propongo in alternativa, cioè di pensare quel fondamento oggettivo come eticità, richiede di passare dallo sfondo etico *originario* allo sfondo etico *complessivo*, con tutto il suo volume di norme, forme dell'agire, forme di rapporto, vincoli, tradizioni, costumi, istituzioni ecc. È l'*ethos*, ma in tutto il suo *spessore*).

27. Soffermiamoci ancora un poco sul modo in cui Cortella connette il fondamento oggettivo del riconoscimento con l'*ethos* originario. Non si tratta infatti né di un giudizio analitico, né dunque tantomeno dell'identificazione tra quei due concetti.

Si ricordi innanzitutto che:

[A] Cortella dispone di un argomento che vale come introduzione critica del concetto di fondamento oggettivo del riconoscimento. Tale argomento mostra la necessità, per render conto del processo del riconoscimento, di introdurre il concetto di *fondamento oggettivo* o di *istanza terza* tra i soggetti che si riconoscono. Questo argomento, come abbiamo visto, è la confutazione della concezione intersoggettivistica del riconoscimento e io ne ho offerto una ricostruzione-ristrutturazione più sopra. Tale argomento apre lo spazio terzo tra i soggetti che si riconoscono, introducendo quello che, perlomeno, è *uno dei* contenuti che si collocano in tale spazio: la forma dell'interazione riconoscitiva.

⁵⁸ Cfr. J. Habermas, *Etica del discorso*, trad. it. di E. Agazzi, Laterza, Roma-Bari 2000. Un'eccellente ricostruzione sintetica della struttura della proposta habermasiana si trova in P. Pagani, *L'etica del discorso in Habermas. Un'analisi di struttura*, in C. Vigna (a cura di), *Libertà, giustizia e bene in una società plurale*, Vita e Pensiero, Milano 2003, pp. 249-328, in particolare pp. 261-292.

[B] Cortella ritiene anche che sia possibile riscattare, con una procedura perlomeno simile a quella pragmatico-trascendentale di Habermas, alcuni dei contenuti normativi che abitano lo sfondo etico. Tali contenuti normativi riscattati costituirebbero un complesso denominato “sfondo etico originario”.

Se si concede la possibilità di tale riscatto e dunque la legittimità del concetto di sfondo etico *originario*, allora poi si deve senz'altro concedere anche che i contenuti di tale sfondo originario appartengano allo spazio terzo che sta tra i soggetti che si riconoscono. Questo comunque non significa concedere che in tale spazio terzo non vi siano altri contenuti che quelli riscattabili (e che dunque appartengono allo sfondo etico originario). Cortella invece su questo punto oscilla e passa volentieri dalla tesi per cui l'*ethos* originario è parte dello spazio terzo alla tesi per cui l'*ethos* originario è il tutto di quello spazio (cioè, è il fondamento oggettivo del riconoscimento).

Tale oscillazione è sintomatica: avverte della oggettiva difficoltà di affermare insieme che esistono norme originarie e che lo sfondo etico complessivo è molto ricco e variegato. Come vedremo, questa difficoltà è una contraddizione e va tolta negando che esistono norme originarie. Più precisamente, le tesi che vorrei difendere sono che, nello spazio terzo che è necessario introdurre per render conto dei rapporti tra le persone (e persino delle loro azioni e attività non strettamente relazionali), non sta solo la forma dell'interazione riconoscitiva e che i contenuti che ci sono in più hanno una “opacità” tale per cui non è possibile riscattarli nella loro determinatezza con la procedura trascendental-pragmatica habermasiana, né deducendoli da quanto è così riscattabile. (Da questa seconda tesi *non* consegue che quei contenuti siano impermeabili al lavoro della ragione: sono criticabili ed eventualmente riscattabili, cioè difendibili-giustificabili, ma solo localmente, cioè con argomentazioni che non pretendono di fare un passo indietro o a lato dello sfondo complessivo, ma che si muovono all'interno di tale sfondo)⁵⁹.

Si noti, però, che Cortella non si limita a dedurre, dalla tesi secondo cui esisterebbe uno sfondo etico originario, la tesi secondo cui tale sfondo appartiene allo spazio terzo tra i soggetti che si riconoscono; piuttosto, sostiene (i) che la stessa

⁵⁹ Per render conto di questo tipo di argomentazioni è forse necessario identificare la *verità* con la coerenza entro tale sfondo? Per nulla! Tale coerenza è semmai il criterio della *giustificazione*. Ma anche quest'ultima affermazione va articolata e limitata: innanzitutto, vi sono pretese di verità che si possono giustificare sulla base dell'esperienza (senza con ciò cadere in una qualche versione del mito del dato; cfr. in proposito, ad esempio, la proposta di J. McDowell, *Mente e mondo*, trad. it. di C. Nizzo, Einaudi, Torino 1999); in secondo luogo, la coerenza qui in gioco non si identifica con la semplice consistenza logica, ma include forme come la coerenza positiva, l'equilibrio riflessivo, nonché la ricerca di una maggiore integrazione. Al di là di alcuni chiarimenti epistemologici che ho cercato di fornire soprattutto nei capitoli V e VI del libro *La misura del vero. Un confronto con l'epistemologia contemporanea sulla natura del sapere e la pretesa di verità*, Orthotes, Napoli-Salerno 2012, il modello epistemologico che sto qui richiamando l'ho sviluppato come interpretazione della dialettica aristotelica nel secondo capitolo de *L'esperienza etica. Per una filosofia delle cose umane*, Orthotes, Napoli-Salerno 2012.

forma dell'interazione riconoscitiva è una norma e (ii) che è riscattabile in quel modo per cui va assegnata allo sfondo etico originario. Io concedo senz'altro che la necessità di introdurre il concetto della forma dell'interazione riconoscitiva possa essere esibita attraverso una specie di procedura pragmatico-trascendentale – grosso modo, la seguente: se una delle due soggettività pretende di realizzare il riconoscimento dell'altra, oppure di ottenere il riconoscimento dall'altra, slegando la sua azione dalla forma dell'interazione riconoscitiva e dunque negando la surdeterminazione di tale azione da parte di tale forma, allora si trova nella situazione denominata “contraddizione performativa”, infatti, in un caso, il gesto che vuol fare verso l'altro ha tra le sue condizioni il reciproco gesto dell'altro e, nell'altro caso, quel che la soggettività sta chiedendo o esigendo dall'altro è appunto qualcosa che sta chiedendo o esigendo da *un altro*, il quale perciò è riconosciuto. Quel che invece resta da stabilire è *se davvero la forma dell'interazione riconoscitiva sia una norma* (per cui la sua fondazione la assegnerebbe allo sfondo etico originario).

Inizierò proprio dal discutere quest'ultima tesi (cfr. sezione V.I), mentre in seguito esaminerò il modo in cui Cortella concepisce il rapporto tra i contenuti dello sfondo etico originario e gli altri contenuti dello sfondo etico, cioè poi l'idea stessa di sfondo etico originario che lui impiega (V.II e V.III).

V. ETICA DEL RICONOSCIMENTO ED ETICITÀ

V.I. *La forma dell'interazione riconoscitiva è una norma?*

28. Come abbiamo visto, per evocare l'operatività dell'istanza terza, cioè, impiegando il linguaggio che ho introdotto, per aprire la domanda sul modo in cui si produce la surdeterminazione delle azioni dei soggetti da parte della forma dell'interazione riconoscitiva, Cortella si concede di usare verbi che rinviano ad azioni intenzionali: “dominare” le soggettività, “imporsi” loro, “costringere” o “imporre” loro delle cose (cfr. §11). Evidentemente, questi verbi non possono essere presi alla lettera perché il loro soggetto grammaticale, cioè la relazione o il processo del riconoscimento, non è un esempio di quel tipo di soggettività che può compiere azioni intenzionali. Tuttavia, quei verbi favoriscono il fatto che il lettore li prenda come modi metaforici di dire che la forma dell'interazione riconoscitiva opera come una norma. Non esiste forse un senso in cui è ben possibile dire che una norma *impone* un certo comportamento? Dobbiamo dunque esaminare la tesi per cui la forma dell'interazione riconoscitiva sarebbe una sorta di norma.

Fa parte del concetto stesso di norma l'idea che una norma possa essere violata. Nel senso minimale che ora ci interessa, la violazione di una norma può anche non essere intenzionale: affinché si dia violazione di una norma non è necessario che vi

sia un soggetto che aveva ben presente la norma, ma che, per una qualche ragione o forse anche senza ragioni, intendeva violarla e l'ha violata; non è tuttavia neppure sufficiente che si produca un'azione che non è quella richiesta dalla norma; occorre che l'azione difforme da quella richiesta dalla norma si produca *al posto* di quella richiesta: così, di quel che accade, dell'azione che viene compiuta, ha senso dire che viola la norma. Ora, se la forma dell'interazione riconoscitiva è una norma, allora richiede che vengano compiuti degli atti o delle azioni, al posto dei quali non è impossibile che invece ne siano compiuti altri: qualora si produca questa eventualità, la forma dell'interazione riconoscitiva verrebbe violata. Scrive Cortella (ER p. 137):

Le norme etiche fondamentali possono, ovviamente, essere violate. [...] L'*ethos* è un fatto normativo, non una legge fisica, alla quale, invece, i corpi non possono evidentemente sfuggire. C'è una differenza essenziale fra il carattere *obbligatorio* delle norme etiche e il carattere *necessario* delle leggi fisiche.

Ma che cos'è che starebbe chiedendo la forma dell'interazione riconoscitiva, intesa come una norma? Evidentemente, chiederebbe a tutti sempre la stessa cosa, cioè di riconoscere l'altro («riconosci l'altro come l'altro ha riconosciuto te stesso» - ER p. 11). Ma questa norma risulta singolare anche da un altro e più importante punto di vista: sembra sfuggire all'alternativa tra imperativo categorico e imperativo ipotetico. In effetti, quella norma non comanda di riconoscere, semplicemente perché è giusto, ma neppure in vista di un qualche fine particolare, cioè in vista di un fine che possa essere deposto (come invece accade alle regole della dama, che si impongono solo a chi voglia giocare a dama).

Stando ad alcuni passi del libro, in particolare, ma non solo il capitolo 2, sembrerebbe che Cortella tenti di uscire da questa difficoltà collegando la norma che comanda di riconoscere, al desiderio di venir riconosciuto, desiderio che albergherebbe in ogni essere umano e che dunque non potrebbe venire deposto. L'idea sarebbe che questo *insopprimibile* desiderio può trovare soddisfazione solo se si riconoscono coloro da cui si è riconosciuti o si può essere riconosciuti. Un soggetto può godere dell'agognato riconoscimento altrui, solo se a sua volta riconosce gli altri, infatti, lo abbiamo visto, un riconoscimento ottenuto da qualcuno che non venga simmetricamente riconosciuto, perde immediatamente valore. Devo confessare che questa analisi mi lascia molto perplesso.

In tale resoconto, si immagina che vi sia un soggetto che, di fronte ad un altro, desidera venir riconosciuto da questo, ma non è a sua volta disposto a riconoscerlo (cfr. ER p. 20). Di fronte a tale situazione, si osserva che quel soggetto, se anche ottenesse dall'altro il riconoscimento, non potrebbe godersene ecc. Le mie perplessità, di fronte a questa analisi dipendono dal modo stesso in cui viene disegnato il quadro di partenza: se il soggetto, S1, desidera venir riconosciuto dal soggetto, S2, che ha di fronte, allora lo ha già riconosciuto come un soggetto e come capace di dargli il riconoscimento desiderato. Non c'è bisogno di comandare a S1

il riconoscimento dell'altro perché tale riconoscimento si è già attivato nel momento in cui S1 definisce il suo desiderio come desiderio di venir riconosciuto da S2. Per chiarire ulteriormente il punto, farò un esempio: se S1 facesse anche solo un gesto per chiedere a S2 di riconoscerlo suo signore, ecco che in quel gesto avrebbe già realizzato un riconoscimento di S2 come soggetto a cui chiedere di farsi servo o che comunque ha la facoltà di farsi servo. Detto in maniera ancor più esplicita: se S1 dice a S2: "Sono il tuo signore e tu sei il mio servo" e S2 risponde: "Sì, sono il tuo servo e tu sei il mio signore", con ciò si è già realizzata un'interazione riconoscitiva reciproca in cui ciascuno riconosce l'altro come un soggetto. Certamente, i due non si riconoscono pari valore, né gli stessi obblighi reciproci, ma questo è un altro problema: non è che non si sia instaurata un'interazione riconoscitiva reciproca, semmai se n'è instaurata una che merita di essere criticata sulla base di ulteriori richieste normative. Su quest'altro problema tornerò tra poco, ma, per ora, è importante rimarcare quanto segue: persino quando si rivolgono all'altro parole offensive e dunque a maggior ragione quando gli si dà un ordine o ancora gli si fa una domanda, comunque lo si pone nella posizione dell'interlocutore e questo significa che gli si riconosce lo statuto di soggettività. (Obiezione: non potrebbe darsi il caso in cui un soggetto si rivolga ad un altro supponendo però che questi possa recepire solo un range molto ristretto di messaggi, come ad esempio facciamo quando ci rivolgiamo a un animale domestico? Se sì, anche in questo un caso si starebbe realizzando un'interazione riconoscitiva? A questa seconda domanda risponderei di no, ma aggiungendo che in questo caso non avrebbe senso dire che il soggetto desidera essere riconosciuto da quell'altro o comunque che desidera essere riconosciuto al modo in cui lo desidera di fronte a qualcuno di cui non suppone che sappia recepire solo un range ristretto di messaggi. Insomma, il punto fondamentale è questo: il riconoscimento che desidero dall'altro è anche il riconoscimento che *gli* riconosco la capacità di tributarmi).

In ER vi sono però anche altri luoghi in cui mi sembra che la norma del riconoscimento sia difesa e dunque anche intesa, in modo diverso. Ad esempio, nelle righe immediatamente successive alle ultime citate, Cortella scrive (ER p. 137):

C'è una differenza essenziale fra il carattere *obbligatorio* delle norme etiche e il carattere *necessario* delle leggi fisiche. Nondimeno, la violazione di tali norme fondamentali significa la violazione delle condizioni che hanno reso possibile la nostra costituzione come esseri umani. *Violarle significa negare la nostra stessa umanità*

Anche qui la norma sembra avere la struttura di un imperativo ipotetico, in cui l'ipotesi non è deponibile; tuttavia, qui, l'ipotesi non deponibile non è un desiderio che riguarda l'altro, ma il desiderio o l'interesse che ciascun soggetto ha verso la salvaguardia della propria umanità (o della propria libertà o della propria dignità ecc.): «La mia autofinalità ha come condizione la considerazione dell'intera umanità come fine» (ER p. 135). Anche nel ragionamento evocato in queste righe, però, c'è qualcosa che non sembra funzionare. In effetti, un conto è sostenere che, se violo

quelle norme, allora non *riesco a costituirmi* come essere umano (o come soggetto autonomo o come autocoscienza ecc.), un altro è sostenere che, se violo quelle norme non *salvaguado* (o non mi prendo cura o non faccio fiorire ecc.) la mia umanità (o la mia autonomia ecc.).

Sulla scorta di Bernard Williams, si potrebbe anche proporre a Cortella un terzo possibile resoconto della norma del riconoscimento, un resoconto caratterizzato dal tentativo di sottrarsi all'alternativa tra imperativo ipotetico e imperativo categorico. Questa terza forma di «necessità pratica» che Williams teorizza è per lui esemplificata in modo paradigmatico dalla necessità che gli eroi tragici invocano per render conto delle loro scelte distintive: non è il dovere morale quale lo rappresenta Kant, ma non è neppure un imperativo ipotetico che vale appunto sotto l'ipotesi di adottare certi fini. È una necessità imposta da quel che l'eroe tragico è, dal suo io profondo, da quelle sue scelte passate che non può disconoscere senza perdere sé stesso. È una necessità esistenziale che non deriva da tutto ciò che è accaduto all'eroe fino a quel momento, ma da ciò che gli è accaduto *di essenziale*, ossia, da ciò che egli riconosce come essenziale alla sua immagine di sé⁶⁰. Potrebbe qualcosa di simile valere per il dovere di riconoscere? Sarebbe un dovere imposto a ciascuno dal sentimento della sua propria umanità. Il punto non sarebbe che, se non riconoscessimo l'altro, «non potremmo mai ottenere da lui quella fiducia in noi stessi e quell'autorispetto che sta alla base della nostra stessa autonomia» (ER p. 11); il punto sarebbe invece che ciascuno di noi non potrebbe riconoscersi come l'essere umano che è, cioè non potrebbe riconoscere l'umanità che è in lui, se ora non riconoscesse quest'altro che ha innanzi. (Si noti che la forza di questo argomento non è di tipo prettamente logico-speculativo, ma si regge sul sapiente gioco tra due accezioni *diverse* del verbo “riconoscere”: “non potrei riconoscermi” significa che non saprei più chi sono, non potrei guardarmi allo specchio, mi vergognerei di me stesso, infrangerei la possibilità di inscrivere la mia vita in una narrazione sensata ecc.; “se ora non riconoscessi l'altro” rinvia al tributargli quel che la sua umanità gli fa meritare). Con questo modo di intendere e render conto del dovere di riconoscimento, ci troviamo insomma dalle parti della nota frase di Terenzio: «*Homo sum, humani nihil a me alienum puto*». Giustificare il dovere di riconoscimento, se lo si intende in questo modo, non significa mostrare che qualora lo si violasse, non si potrebbero realizzare i propri desideri, deponibili o indeponibili, né significa mostrare che tale dovere è universalizzabile e razionale, per cui solo rispettandolo non si deturpa la propria autonomia, ma significa far riscoprire a ciascuno la comune umanità che lo lega agli altri, fino a risvegliare in lui quelle disposizioni normative al riconoscimento che sentire tale umanità porta con

⁶⁰ Cfr. B. Williams, *Vergogna e necessità*, trad. it. di M. Serra, Il Mulino, Bologna 2007, pp. 93-118; Id., *L'etica e i limiti della filosofia*, trad. it. di R. Rini, Laterza, Roma-Bari 1987, pp. 227-229; Id., *La necessità pratica*, in Id., *Sorte morale*, trad. it. di R. Rini, Il Saggiatore, Milano 1987, pp. 161-169.

sé (o è supposto portare con sé). Insomma, chi difende quel dovere, inteso nel modo ora illustrato, in realtà non parla di quel che dobbiamo o non dobbiamo agli altri, ma ci parla di quello che più profondamente siamo, lasciando che tale comprensione porti con sé il senso di quel che dobbiamo.

Quello appena tratteggiato è un modo molto profondo di praticare la riflessione sulle norme, che viene facilmente dimenticato dai filosofi morali e che tenevo a ricordare perché penso che potrà tornare utile più avanti. Non penso invece che possa aiutare Cortella a uscire dal tipo di problemi che ho ricordato sia quando ho trattato della difesa della norma del riconoscimento, che faceva leva sul desiderio di essere riconosciuti, sia quando ho trattato della difesa che faceva perno sulla salvaguardia delle condizioni che hanno reso possibile la nostra costituzione come esseri umani. Questi problemi si radicano tutti nella difficoltà di capire che cosa succede nel caso in cui la norma del riconoscimento sia violata. Violare una norma non è forse l'atto di un soggetto? Ma lo stato di soggetto non è l'effetto dell'interazione riconoscitiva? E l'interazione riconoscitiva non è qui intesa come ciò che si realizza quando viene rispettata la norma del riconoscimento? Ebbene, rispondendo affermativamente a queste tre domande, come il discorso di Cortella esige, non ci si trova forse impegnati a concludere che è impossibile violare la norma del riconoscimento?

La conclusione sembra aberrante perché tutti abbiamo esperienza delle varie forme del misconoscimento, della mancanza di rispetto e dell'umiliazione, forme che Honneth ha lungamente esplorato e a cui anche Cortella allude (per altro, in modo molto rarefatto e solo nell'ultimo capitolo; cfr. §18). Ma se le premesse che producono la conclusione esperienzialmente aberrante sono tesi irrinunciabili della teoria, allora ci troviamo in un'aporia.

Il dettato di ER si tiene alla larga da quella conclusione aberrante, ma come? Io ho preferito formulare esplicitamente l'aporia che oggettivamente si produce quando si affermano sia le tre tesi appena formulate come domande retoriche, sia la tesi per cui esistono casi di misconoscimento. Come insegna Hegel, sono le aporie che obbligano la teoria a svilupparsi.

29. Per risolvere l'aporia, propongo di rivolgere l'attenzione alla quarta tesi, quella che si presenta come un ovvio resoconto dell'esperienza comune e dice: si danno casi di misconoscimento.

Proprio in quanto tale tesi non si presenta come una tesi intrateorica, bensì come l'attestazione di una verità che la teoria non deve negare, non possiamo dare per scontati i concetti che impiega. Li dobbiamo accettare nel loro valore referenziale o allusivo, ma non come se occupassero una posizione chiara nel sistema dei concetti tecnico-teorici. Nella fattispecie, non possiamo dare per scontati il significato e la validità del concetto di misconoscimento. Di tale concetto teniamo per buono che designa qualcosa e sposta lì l'attenzione, ma di questo qualcosa

dobbiamo chiederci che cosa sia e come sia possibile (cioè, quali siano le sue condizioni di possibilità). Questo qualcosa, chiamiamolo pure “misconoscimento”, ma aggiungendo un asterisco per ricordare che non abbiamo ancora introdotto un concetto teorico rigoroso per pensarlo.

Di questo misconoscimento*, sembrano due in particolare le caratteristiche di cui dobbiamo render conto:

- (a) che sia un comportamento, dunque un atto ascrivibile a un soggetto e, più precisamente, un atto o un'azione relazionali (in effetti, qualunque cosa esattamente sia un misconoscimento*, certo è l'atto di un soggetto verso un altro soggetto);
- (b) che abbia un valore negativo, cioè che sia normativamente o assiologicamente difettivo.

Cominciamo dal tentare di render conto della prima caratteristica chiedendoci se tale comportamento sia o no parte di un'interazione riconoscitiva e dunque se nell'interazione di cui fa parte si incarni o no la forma del riconoscimento reciproco. Credo che si possa render conto di questi casi tanto rispondendo affermativamente, quanto rispondendo negativamente, anche se, ovviamente, a seconda della risposta, il resoconto sarà differente. Consideriamo per primo il resoconto che si fonda sulla risposta negativa.

Se (come da ipotesi) nei casi in esame non si realizza un'interazione riconoscitiva, ma se (come dice la caratteristica “a”) si realizza un'azione relazionale e se (come abbiamo visto sviluppando l'idea centrale di ogni teoria del riconoscimento) nessuna azione relazionale può essere realmente del tutto isolata dall'operare della forma dell'interazione riconoscitiva, allora anche sull'azione relazionale in questione (l'azione di misconoscimento*) deve operare quella forma, seppur senza incarnarvisi. Esaminando i casi di oblatività, abbiamo intravisto come una situazione come quella appena descritta possa accadere: il fatto è che la forma dell'interazione riconoscitiva opera a partire da altre sue incarnazioni nel tessuto relazionale entro il quale si iscrive anche l'azione in questione. In una battuta: anche il crimine che deturpa il legame sociale trova in questo le sue più importanti condizioni di possibilità.

Questo primo resoconto fa uso del concetto di tessuto relazionale, ma, come abbiamo visto, per molti teorici del riconoscimento, tra cui Cortella, tale concetto non può essere applicato alla situazione originaria. Ebbene, se si accetta quest'ultima tesi, ma si tiene fermo il resoconto appena accennato, allora si deve concludere che le azioni relazionali di misconoscimento* non appartengono alla situazione originaria. (Questo, ovviamente, non vuol dire che nella situazione originaria i soggetti coinvolti sono buoni, significa solo che il misconoscimento presuppone che lo spazio interattivo sia già aperto).

Prima di considerare l'altro resoconto, si ricordi che questo primo ha solo inteso spiegare cosa siano e come siano possibili i misconoscimenti* (e ha detto: sono atti

relazionali che non appartengono a un'interazione riconoscitiva reciproca, sebbene presuppongano che simili interazioni siano realizzate altrove nel tessuto sociale); questo resoconto non ha invece neppure tentato di spiegare la difettività assiologico-normativa dei misconoscimenti*.

Il secondo resoconto è semplicissimo: gli atti di misconoscimento* appartengono a interazioni riconoscitive reciproche; sono atti interattivi e la loro peculiarità sta nella loro difettività assiologico-normativa, di cui bisogna rendere conto successivamente. Quando due persone si offendono, stanno interagendo; quando due persone confliggono, stanno interagendo; quando una persona ne domina un'altra e questa accetta tale dominio, le due stanno interagendo; quando una persona mente ad un'altra e quella le crede, stanno interagendo; lo stesso nelle situazioni di umiliazione o di sfruttamento ecc.⁶¹ Queste forme del male sono forme di interazione reciproca: la loro peculiarità è che violano delle norme, ma, ecco il punto di questo resoconto, *la forma dell'interazione non è una norma*, è ciò che rende possibile anche le violazioni delle norme.

Il secondo resoconto sembrava paradossale, ma quanto più lo si considera da vicino, tanto meno appare strano: se l'interazione riconoscitiva è la condizione costitutiva dell'esser soggetto, allora perché dovrebbe sorprendere ritrovarla tra le condizioni di qualunque atto soggettivo? La giurisprudenza, come anche la casuistica morale esplorano e classificano le forme del male, ma per farlo hanno bisogno del concetto generico entro cui collocarle: si dirà che è il concetto di azione; ma non è forse l'esito e la scommessa di una teoria del riconoscimento mostrare che anche quella che sembra la più monologica delle azioni è invece surdeterminata dalla forma dell'interazione riconoscitiva?

Per il secondo resoconto non ha senso ipotizzare il caso di un soggetto che compia un'azione relazionale che non sia parte di un'interazione riconoscitiva: non

⁶¹ L'analisi qui andrebbe però raffinata. Quelle appena elencate sono interazioni nel senso minimale per cui S1 compie un'azione relazionale verso S2 attendendosi una risposta e preparandosi a controrispondere e S2 compie un'azione relazionale verso S1, che è una risposta alla prima (e che è preparata a una controrisposta). In questo senso non sono due semplici azioni relazionali giustapposte. D'altro canto, però, salvo nel caso del conflitto, in tutti gli altri casi elencati non si sta realizzando un tipo di interazione caratterizzata da quell'unità di forma per cui i soggetti che la compiono possono, grazie a una riflessione, giungere a pensarsi come un noi *che sta realizzando proprio quell'interazione li* (come accade con il giocare a dama o col salutarsi ecc.): ad esempio, né lo sfruttato, né lo sfruttatore possono descrivere la loro interazione alla prima plurale (lo sfruttato può riconoscersi parte del noi degli sfruttati e lo stesso può fare lo sfruttatore con il noi degli sfruttatori, ma non c'è un noi che li accomuni *in quella interazione*). Questo andrebbe ripreso quando, più avanti (§37), renderemo conto del carattere difettivo di queste interazioni: qui, in effetti, sebbene un qualche scambio di riconoscimento si realizzi (ed è questo il punto del resoconto in esame), è vero altresì che manca di realizzarsi lo scambio del *riconoscimento normativamente richiesto*. Così, lo sfruttato può giungere riflessivamente a dire: stavamo lavorando, ma lui ha mancato di darmi il riconoscimento normativamente richiesto e così accade che io mi trovi sfruttato (e anche lo sfruttatore può giungere a un'analogia consapevolezza).

ha senso farlo neppure per poi rilevare in tale caso il realizzarsi di una contraddizione performativa. La “violazione” della “norma” del riconoscimento non è un caso di contraddizione performativa (in cui il soggetto sabotava le condizioni di soddisfazione del suo desiderio del riconoscimento altrui o in cui nega la sua umanità) perché, in realtà, quella presunta violazione è impossibile ed è impossibile perché quella presunta “norma”, cioè la forma dell’interazione riconoscitiva, *non è affatto una norma*. Evidentemente, se un soggetto ne incontra un altro, ma lo scambia per un lampione, allora non vi interagisce (al massimo vi agisce su): ma questo non è un misconoscimento*, è un (bizzarro) errore. Se invece discerne l’altro come un altro, cioè come un possibile “tu”, allora per definizione la sua azione è parte di un’interazione, quale che sia la qualità etica di tale interazione. Persino il progetto di disumanizzare l’altro o di trattarlo come una cosa è il progetto di una certa interazione (disumanizzante e reificante): è il progetto in cui ci si propone di trattare un *tu* come se fosse una cosa, non il progetto di trattare una cosa come tale.

Dalla prospettiva del secondo resoconto, non ha senso neppure dire che la relazione “costringe” i soggetti a fare alcunché: la relazione li costituisce e questa costituzione consiste (anche) nel porli in uno spazio di possibilità che sono tutte possibilità di interazioni (alcune normativamente positive, altre normativamente difettive). Per cogliere questo punto, possiamo anche figurarci il “momento” in cui, nella storia naturale, è emerso il mondo umano: degli esseri hanno cominciato a “leggere” nei gesti di altri un riconoscimento tributato loro (cioè, un rivolgersi a loro, un preverbale interpellarli o interloquire) e, nel fare ciò, hanno inevitabilmente riconosciuto a loro volta quegli altri. Questa reciproca “lettura” avrebbe potuto non prodursi: non è stata imposta da nulla o quantomeno non dalla relazione, visto che l’accadere di questa *reciproca* lettura è l’aprirsi della relazione (e l’attivarsi della sua opera surdeterminante). D’altronde, non è vero neppure che vi sia una costrizione che fa sì che alla lettura del gesto dell’altro come un riconoscermi segua un mio riconoscerlo: non occorre questa costrizione perché non ci sono due atti, ma uno solo; infatti, la lettura del gesto dell’altro come il gesto di un soggetto che si rivolge a me è un riconoscimento di questo soggetto. Non ci sono né costrizioni, né norme, né dunque possibili violazioni. C’era solo la possibilità che quegli esseri non divenissero umani.

Nel paragrafo 27, ho citato un passo in cui Cortella contrappone gli obblighi normativi alle leggi fisiche. Nella misura in cui il secondo resoconto nega che la forma dell’interazione riconoscitiva sia una norma, deve allora porla come una legge fisica? Potrei dire che sta alla “seconda natura”, cioè al mondo umano, come una legge fisica sta alla prima natura. Fuor di metafora, il punto è questo: quella forma è la forma costitutiva del mondo umano, cioè della dimensione socio-storica, del *Geist*. Il mondo sociale è fatto di interazioni (e di azioni non interattive e relazionali, che presuppongono interazioni). (Non si fraintenda l’affermazione

appena compiuta: che il mondo sociale sia fatto di interazioni *non significa* che sia una semplice *somma* di interazioni - cfr. §38).

30. Della prima caratteristica dei misconoscimenti*, quella per cui sono azioni relazionali, ho offerto due resoconti alternativi, ma entrambi consistenti ed esplicativi. Per il secondo resoconto, sono delle interazioni; per il primo, presuppongono interazioni realizzate altrove nel tessuto relazionale. Quale che sia il resoconto che si adotterà, resterà ancora da spiegare la seconda caratteristica dei misconoscimenti*, cioè la loro *difettività normativo-assiologica*. Rispetto a questo secondo compito, il primo resoconto *non* è più attrezzato del primo. È vero, il primo resoconto dice che i misconoscimenti* non possono far parte della situazione originaria e che presuppongono riconoscimenti reciproci nella misura in cui sono questi ultimi a fornire quella fondamentale condizione di possibilità grazie a cui esistono i soggetti che compiono tali misconoscimenti*, ma da queste due tesi non deriva affatto che i misconoscimenti siano un che di negativo. Da quelle tesi deriva solo che i misconoscimenti non possono occupare tutto lo spazio. Detto altrimenti: che vi siano solo misconoscimenti*, questa è per il primo resoconto una situazione difettiva; ma da ciò non deriva che ogni misconoscimento* sia negativo, né che sia negativo che ce ne siano un po'. (Il misconoscimento* potrebbe essere come il mangiare caramelle: mangiarne una ogni tanto non fa male, mangiare solo caramelle sì).

Sia il primo resoconto, sia il secondo articolano, in maniera diversa, il modo in cui *la forma del riconoscimento (o forma dell'interazione riconoscitiva)* è costitutiva del mondo umano. In modo diverso (il secondo lo fa in maniera più netta), *negano entrambi che la forma del riconoscimento sia una norma*. Per entrambi, con una differenza su cui possiamo ora soprassedere, la forma del riconoscimento è la forma del mondo sociale, cioè il mondo sociale è fatto di interazioni riconoscitive. La forma dell'interazione riconoscitiva non indica la condizione in cui ogni interazione umana reale *dovrebbe trovarsi*, potendo anche non trovarcisi, bensì indica la condizione in cui ogni interazione umana reale si trova, cioè, indica la forma di tale interazione umana reale.

Si noti questa implicazione: se (i) la forma dell'interazione riconoscitiva è la forma costitutiva del mondo sociale e se (ii) le interazioni riconoscitive sono il luogo in cui gli esseri umani acquisiscono la "condizione di soggetti", allora (iii), come non c'è interazione umana che non sia un esempio di interazione riconoscitiva, così non c'è essere umano che, abitando il mondo umano, manchi della condizione di soggetto. Ma, si noti altresì, tale condizione può realizzarsi in molteplici modi o forme: in società o in epoche diverse, e talvolta persino in gruppi diversi di una stessa società, gli individui sono formati e educati in modi diversi e sulla base di modelli differenti (e questo vuole anche dire che partecipano a interazioni riconoscitive specificate o configurate in modi differenti - sebbene, ovviamente,

siano comunque tutte delle interazioni riconoscitive). Ciò nonostante, non c'è essere umano che, abitando il mondo umano, non realizzi quella condizione *in un qualche modo*. E a ciascuno di questi modi appartiene quel grappolo di competenze, abilità e disposizioni acquisite, grazie a cui un essere umano può compiere prestazioni da soggetto, come parlare, interloquire, compiere azioni intenzionali, rispondere (a un qualche grado) di tali azioni, deliberare e decidere, riflettere e sviluppare delle convinzioni ecc. (Questo grappolo di competenze sono quelle che tra poco chiameremo le competenze che definiscono la *soggettività*⁶).

Il corredo biologico che offre la *possibilità generale* (la “potenza prima”) di acquisire la *capacità* (la “potenza seconda”, cioè il complesso degli *habitus*) di realizzare (in “atto”) le prestazioni appena evocate è ciò che distingue qualunque essere umano dagli altri animali. Ma questa *capacità*, cioè appunto la capacità di realizzare quelle prestazioni, caratterizza gli esseri umani *che abitano il mondo socio-storico* e che, dunque, hanno partecipato e partecipano a interazioni riconoscitive. Abitare il mondo socio-storico, nel suo significato minimale, vuol dire trovarsi in presenza di altri, la presenza dei quali è, in quanto tale, interpellante e alla cui interpellazione discernita *non è possibile non rispondere*, perché qualunque cosa si faccia in risposta sarà appunto una risposta. Ma queste possibili risposte non si presentano tutte con lo stesso valore: vi sono infatti norme e ideali che assegnano loro valori differenti. Quest'ultima tesi è quella a cui ora dobbiamo rivolgerci.

Abbiamo detto che, per entrambi i resoconti sopra esposti, il mondo sociale è fatto di interazioni riconoscitive. Ma nel mondo umano ci sono anche le norme e la dimensione normativa: e nessuno dei due resoconti si sogna di negarlo. Introdurre la dimensione normativa è necessario anche per render conto della seconda caratteristica dei misconoscimenti*. Il problema teorico che si solleva a questo punto è quello di capire *come la dimensione normativa si innesti su quella costitutiva* (cfr. §18). Si tratta di capire come, fra i tratti costitutivi del mondo umano, vi sia anche la dimensione delle norme (ragion per cui non c'è vita umana che non abbia mai a che fare con norme). Detto ancora altrimenti, si tratta di capire come la condizione che si realizza sempre e comunque nel mondo sociale, cioè la condizione il realizzarsi della quale definisce tale mondo, la *condizione costitutiva*, si intrecci alle condizioni *richieste dalle norme* e che, proprio in quanto così richieste, possono anche non essere realizzate - nel qual caso, al loro posto si realizzano *violazioni* di quelle norme. (I misconoscimenti* saranno violazioni di norme che chiedono un riconoscimento che non è il riconoscimento che si scambia sempre e comunque, bensì un riconoscimento normativo, un *riconoscimento*⁷).

Per inoltrarci in quest'ultima questione, non si dimentichi che, poc'anzi, abbiamo distinto due aspetti della condizione costitutiva del mondo sociale: il primo aspetto, ovviamente, sono le interazioni che realizzano la forma generale del riconoscimento (che, cioè, incarnano la forma generale delle interazioni riconoscitive). Per distinguerlo da quello di cui dovremo parlare tra poco,

chiamiamo il riconoscimento che si scambia in tali interazioni (cioè, in *qualunque* interazione, comprese quelle in cui ci si offende ecc.), cioè il riconoscimento costitutivo: *riconoscimento*^c. Il secondo aspetto è dato da quel grappolo di tratti che appartengono ad ogni possibile modo di venir costituiti come soggetti: sono i tratti *costitutivi* dell'esser soggetti, sono cioè la *soggettività*^c, quella esemplificata da ogni essere umano che abita e agisce nel mondo socio-storico.

V.II *Uno sfondo etico originario?*

31. Il problema dell'intreccio tra dimensione normativa e dimensione costitutiva ci riporta anche alla tesi di Cortella secondo cui, tra i contenuti normativi, ve ne sarebbero alcuni che costituirebbero uno sfondo etico originario. Riformulata all'altezza delle distinzioni appena introdotte, l'idea di Cortella non è semplicemente che tra i tratti costitutivi del mondo umano ci sia anche la dimensione normativa, cioè lo sfondo etico (complessivo). Cortella avanza una tesi ulteriore e cioè che tra i tratti costitutivi del mondo umano vi siano anche alcuni contenuti normativi specifici (lo sfondo etico *originario*). Per poterle meglio distinguere, formuliamo le due, anzi tre tesi:

La *prima tesi* afferma che esiste necessariamente uno sfondo etico, cioè che le interazioni umane accadono sempre entro uno sfondo che va concepito attraverso il concetto di *sfondo etico* (complessivo) – che è poi è l'*eticità* nell'accezione che difendo nello scritto presente. (Più esattamente, la tesi è questa: data un'interazione umana, questa accade sempre entro uno sfondo. Non ne consegue che vi sia un solo sfondo entro cui accadono tutte le interazioni; anzi, il concetto di sfondo etico, senza ulteriori qualificazioni, designa qualcosa di cui esistono molteplici istanziazioni: sono gli sfondi etici, cioè le eticità, che caratterizzano società differenti, nello spazio e nel tempo. Sullo spessore da attribuire a questo sfondo, torneremo ancora tra poco). La difesa di questa prima tesi equivale all'introduzione critica del concetto di sfondo etico.

La *seconda tesi*, senza negare la prima, aggiunge che entro qualunque sfondo etico, esiste uno *sfondo etico originario* che è sempre lo stesso. Cortella formula questa tesi anche parlando di un «*ethos* trascendentale» (ER p. 149 n) che, dunque, «assume carattere transculturale e transcontestuale» (ER p. 124). (Più esattamente, la tesi è questa: esistono dei contenuti normativi che sono originari/transcontestuali; ossia, la proprietà di essere un contenuto normativo originario è esemplificata. A questa tesi se ne aggiunge un'altra che, in realtà, è implicata, ma su cui non mi soffermerò, cioè la tesi secondo cui quei contenuti si articolano a formare un complesso originario *unitario*). Evidentemente, questa tesi presuppone la *possibilità generale* di contenuti normativi originari, presuppone cioè che il predicato “essere un contenuto

normativo originario” sia un predicato valido, un predicato che non va barrato a priori.

La *terza tesi* afferma di alcuni contenuti normativi specifici, ad esempio la tal norma N o la tal altra norma N', che sono appunto contenuti normativi originari. Ovviamente, difendere questa tesi significa dimostrare che il tal contenuto normativo, ad esempio N, è originario.

Io intendo negare la seconda tesi (e dunque, per implicazione, la terza), perciò dovrei qui discutere il modo in cui Cortella la difende. Sennonché, Cortella non difende la seconda tesi in maniera autonoma⁶², ma si rivolge direttamente alla terza tesi (che ovviamente implica la seconda), cioè, tenta di mostrare di alcuni determinati contenuti normativi, che sono appunto originari. Per questo, si potrebbe credere che il modo più diretto di discutere la “seconda tesi” sia considerare una dopo l'altra le norme che Cortella assegna allo sfondo etico, esaminando se sia valido o meno l'argomento con cui di volta in volta fonda questa assegnazione. In realtà, però, quegli argomenti sono in ER giusto accennati e poiché la loro assenza non è una prova della loro impossibilità, finiremmo per doverne innanzitutto tentare una ricostruzione, così da poterla poi esaminare e discutere. Mi pare una strada piuttosto tortuosa, per cui converrebbe rivolgersi direttamente alla seconda tesi ed esporre le ragioni per cui ritengo che vada rigettata. Prima di farlo, comunque, considererò almeno un esempio di contenuto normativo a cui Cortella attribuisce la proprietà di essere un contenuto normativo originario.

32. La «prima norma» che Cortella esplicita tra quelle che sarebbero implicite nell'*ethos* originario comanda di riconoscere la «*dignità* di ogni essere umano» (ER p. 133). Tale norma consiste dunque nell'obbligo di attribuire a (= riconoscere in) ogni essere umano lo status di persona, caratterizzato da «*dignità* e *inviolabilità*».

Ebbene, consideriamo e discutiamo i tre seguenti possibili modi di intendere l'attribuzione di tale status e dunque poi di fondare la norma che comanda tale attribuzione a tutti.

(a) Tale status è (parte di) ciò che inevitabilmente ci attribuiamo reciprocamente nel momento in cui interagiamo o interloquiamo in qualche

⁶² Come ho accennato nel §26 (analisi della “seconda tappa”), Cortella mostra in generale che avanzare la tesi che vi sia uno sfondo etico originario (cioè la seconda tesi) consenta alla tesi per cui esiste uno sfondo etico (cioè la prima tesi) di non essere sviluppabile solo in termini relativistici (così: ogni vita sociale si sviluppa entro uno sfondo etico, ma tali sfondi sono differenti e irriducibili, dunque... esito relativista); cfr. in particolare il già citato articolo di Cortella, *Per una razionalità pratica dialogica*, pp.77-78 e 85. Questo argomento, però, ammesso e non concesso che sia valido (ci sono infatti altri modi di evitare il relativismo, una volta messo al centro il concetto di sfondo etico o di eticità), non vale come dimostrazione apagogica del fatto che vi è effettivamente uno sfondo etico originario, infatti, l'opzione relativista non è autocontraddittoria.

modo. Detto altrimenti: l'attribuzione di tale status è parte del *riconoscimento*^c.

Evidentemente, se fosse questo il caso, allora non avrebbe senso *comandare* quell'attribuzione. Il *riconoscimento*^c non è il contenuto di una norma.

(b) L'attribuzione di quello status non è parte del *riconoscimento*^c, cioè di ciò che ci scambiamo inevitabilmente nella misura in cui interagiamo o interloquiamo. Tuttavia, l'attribuzione di quello status è *costitutiva* come *attribuzione che riceviamo da altri*: ossia, a ciascuno di noi, nella misura in cui ha una *soggettività*^c, è anche stato attribuito quello status. Senonché, il fatto costitutivo di avere ricevuto l'attribuzione di tale status farebbe sorgere per noi l'*obbligo* di attribuirlo a nostra volta agli altri. (Si obietterà che allora gli altri ce lo hanno attribuito perché a loro volta obbligati, ma non è il punto: qui non si intende fondare il diritto di ciascuno a ricevere tale attribuzione di status, ma il dovere di ciascuno di operare tale attribuzione verso gli altri. L'idea è, grosso modo, che tutti avremmo ricevuto un dono gratuito che, però, suscita l'obbligo di un contro-dono).

Di fronte a questa seconda possibilità, c'è da chiedersi perché quel fatto supposto costitutivo, cioè l'aver ricevuto l'attribuzione di quello status, dovrebbe suscitare e soprattutto convalidare quell'obbligazione. Concediamo per un momento che sia vero che chi riceve un dono si senta obbligato a ricambiare: il punto è se si tratta solo di un fatto, dunque di una sorta di dinamica psicologica oppure no. Se è un fatto, allora l'obbligo di cui è fattualmente suscitato il sentimento è ancora da fondare o convalidare o giustificare. (E se invece non fosse un fatto? Allora saremmo già nella possibilità "c", dove tanto il dono iniziale, quanto dunque il contro-dono rispondono a una norma originaria).

Come si potrebbe fondare l'obbligo di reciprocare l'attribuzione dello status di persona? Un'ipotesi è di intendere tale obbligo come un imperativo ipotetico: dobbiamo attribuire quello status agli altri, se vogliamo che non si distrugga la possibilità di riceverlo da loro. A questo punto, però, si ripresenta il problema: perché *dobbiamo* non volere quella distruzione? Siamo *obbligati* a prenderci cura della possibilità che circoli l'attribuzione di quello status? La possibilità "c" blocca il regresso rispondendo che sì, siamo obbligati e che tale obbligo non è un imperativo ipotetico. Ma resta l'altra celebre strategia per bloccare il regresso e cioè rispondere che quella distruzione è ciò che è impossibile volere. L'idea sarebbe insomma che ricevere dagli altri l'attribuzione di quello status è il (o è parte del) nostro desiderio insopprimibile, oppure che ricevere dagli altri quello status è un medio necessario per raggiungere ciò che in maniera insopprimibile desideriamo, ad esempio la felicità. Poiché quest'ultima sequenza è consistente, riformuliamola: dobbiamo attribuire lo status di persona agli altri perché, se non lo facessimo non potremmo ricevere tale status, ma ricevere tale status (cioè, essere riconosciutiⁿ, ossia, in un senso che è irriducibile al *riconoscimento*^c) è, o immediatamente o

mediatamente, quello che desideriamo in maniera insopprimibile. (Questa sequenza sembra proprio quella richiamata in questa frase che riguarda il «desiderio di riconoscimento»: «Quel desiderio, se vuole ottenere il proprio appagamento, deve infatti accettare la logica che lo *obbliga* [corsivo mio] a riconoscere l'altro», ER p. 55).

Dal punto di vista dell'intelaiatura logica, quella appena tratteggiata è la proposta che troviamo ben sviluppata da Carmelo Vigna: si tratta di una proposta in cui, come recita il titolo del libro in cui è sviluppata, *Etica del desiderio come etica del riconoscimento*, è l'etica del desiderio a comandare sull'etica del riconoscimento. Detto altrimenti, all'interno di una prospettiva come questa, il desiderio umano, con il suo fine insopprimibile, non prende forma entro le interazioni riconoscitive (come, ad esempio, succede al desiderio quale lo concepisce Lacan, cioè come la pulsione *in quanto passa attraverso i dispositivi dello scambio simbolico*); semmai, il desiderio può trovare in quelle interazioni (una parte de) la sua soddisfazione. Insomma, all'interno di questa prospettiva non si può certo dire quel che dice Cortella e cioè che «non è l'antropologia a fondamento dell'etica, ma l'etica - implicita nelle relazioni di riconoscimento - a fondamento dell'antropologia» (ER p. 133)⁶³. Dunque, neppure questo schema di argomentazione può essere quello adottato da Cortella.

⁶³ Nella sua discussione della posizione di Vigna, Cortella scrive: «Per Vigna, nella sua finemente elaborata teoria del riconoscimento reciproco, a differenza della concezione che qui stiamo sviluppando, il riconoscimento non è costitutivo dell'altro ma solo rivelativo: svela a sé e all'altro ciò che l'altro è già» (pp. 147-148 n). Questa osservazione non è una buona ricostruzione della posizione di Vigna, ma racchiude comunque in sé una verità che merita di essere estratta. Per farlo, dobbiamo liberarci della parte erronea. Innanzitutto, Vigna avanza sull'intersoggettività *due tesi e non una*. Con la prima tesi, Vigna ritrova nella relazione intersoggettiva la condizione costitutiva della soggettività o coscienza trascendentale (nel volume già citato, si veda in particolare il primo capitolo: *Sul trascendentale come intersoggettività originaria*); con la seconda, ritrova nella relazione intersoggettiva di riconoscimento la condizione della felicità (terrena) della soggettività (nello stesso volume, si veda in particolare il secondo capitolo: *Il desiderio e il suo altro*). Vigna non è del tutto esplicito sui tratti che definiscono la relazione intersoggettiva che fonda la soggettività, ma non c'è dubbio che tale relazione non debba avere tutti i tratti della relazione felicificante (e che è la relazione che Vigna chiama di riconoscimento reciproco), altrimenti sarebbero soggetti solo i soggetti felici. Prima che Vigna riunisse sistematicamente tutte le sue ricerche su questo nodo, gli avevo proposto di sciogliere ogni ambiguità operando una distinzione simile a quelli che sto sviluppando nell'articolo presente, cioè, dicendo che la condizione della soggettività è semplicemente la relazione in cui accade lo scambio di *riconoscimenti*^f (che allora chiamavo: "riconoscimento minimale"), mentre la condizione della felicità (terrena) è il realizzarsi del riconoscimento normativo (che allora chiamavo "riconoscimento nell'accezione ricca"); cfr. R. Fanciullacci, *Dell'intersoggettività e del riconoscimento. Per Carmelo Vigna*, in P. Pagani (a cura di), *Debili postille. Lettere a Carmelo Vigna*, Orthotes, Napoli-Salerno 2012, pp. 49-62. Nel suo volume, Vigna non ha accettato la mia proposta, ma, per quel che ho saputo vedere, non ha risolto altrimenti il problema di ambiguità che gli sottolineavo. Ad ogni modo, ripeto che non c'è dubbio che per lui esista una differenza tra la relazione che costituisce la soggettività e la relazione di riconoscimento che rende tale soggettività felice (almeno *in statu viae*). Che cosa comporta questa differenza rispetto all'obiezione di Cortella? Due cose. La prima: è vero che la relazione di riconoscimento non costituisce le soggettività, ma non perché si limiti a rivelarle, bensì

(c) lo status di persona non è né ciò che, nelle interazioni riconoscitive con altri, già da sempre ci tributiamo (è la possibilità “a”), né ciò che potremmo attribuire agli altri e che abbiamo buone ragioni, grosso modo “strumentali”, per attribuire loro (è la possibilità “b”). Quello status è ciò che già da sempre *dobbiamo* tributarci reciprocamente.

In ER troviamo traccia di questa terza opzione, ad esempio in questo bel passaggio, che chiude l'introduzione:

In quell'*ethos* originario, immanente alle relazioni di riconoscimento, trova perciò il proprio fondamento un'etica universale: l'etica del riconoscimento. Fondata sull'esperienza etica originaria in forza della quale tutti noi abbiamo contratto un debito irreversibile verso l'altro, essa è costituita da un unico imperativo fondamentale: *riconosci l'altro come l'altro ha riconosciuto te stesso* (ER p.11).

La prima frase di questo passo sembra dire esattamente l'opposto di quello che stiamo cercando: dice che l'etica universale, che è ovviamente un'obbligazione, è fondata sull'*ethos*, il quale dunque sembra doversi intendere come non avente carattere normativo. Sembra insomma da intendere o sulla falsariga della opzione “a” o sulla falsariga della opzione “b”: la forma «immanente alle relazioni di riconoscimento» farebbe da fondamento all'obbligazione al riconoscimento. Se però si leggono le righe successive sulla base di questa interpretazione, viene fuori un pasticcio: dal lato del fondamento non normativo dell'obbligazione si troverebbe collocato il «debito irreversibile verso l'altro» che tutti quanti abbiamo contratto nelle relazioni di riconoscimento, mentre dal lato dell'obbligazione fondata ci sarebbe quell'imperativo. Ma, ovviamente, il concetto di debito è già un concetto normativo! Non è che vi sia una condizione puramente fattuale che sarebbe la condizione di debito, sulla base della quale si potrebbe fondare la condizione normativa di aver da restituire: essere in debito *significa* aver da restituire. Il passo appena citato va dunque letto in un altro modo. Quale? Ci sono solo due possibilità.

La prima: il fatto dell'essere riconosciuti, che non ha carattere normativo, ma è piuttosto un dono, ci pone nella condizione di debito. Con questa interpretazione, però, ci ritroviamo di nuovo dentro l'opzione “b”: perché un fatto non normativo dovrebbe creare un obbligo? (Se è vero che nella nostra esperienza accade che, quando ci viene fatto un dono, poi ci sentiamo in debito, accade perché la nostra esperienza è già modellata da una norma, la legge del dono di maussiana memoria).

perché il suo effetto è di essere felicitante. La seconda: è vero che la relazione intersoggettiva che fa da condizione di possibilità della coscienza trascendentale non “costituisce” quest'ultima nel senso di Cortella, ma ciò perché per Vigna è assurdo ipotizzare che l'apertura trascendentale della coscienza sia un fatto (eventualmente, un'emergenza nella storia naturale). Per Vigna, l'apertura trascendentale è originaria nel senso più radicale, come l'Io trascendentale per Husserl. La specificità della tesi di Vigna in proposito è che l'apertura trascendentale originaria è una relazione tra autocoscienze (ossia, non è concepibile un *Io penso* solipsistico). Ed ecco dunque il punto vero che Cortella ha colto: la “verità del desiderio”, cioè la natura di esso, non viene formandosi nella relazione, ma, come ogni altra struttura della coscienza trascendentale, si rivela in essa.

La seconda lettura è che ciò che riceviamo dall'altro non è solo il *riconoscimento*^c (e con esso la *soggettività*^c), ma anche qualcosa che ha già in sé una dimensione normativa: l'attribuzione dello status di persona *come uno status che ci è dovuto* e che *perciò* anche noi *dobbiamo* attribuire.

Nel ragionamento appena svolto si è profilata una tesi importante che conviene esplicitare per distinguerla dal modo in cui Cortella la specifica ulteriormente. Dunque, la tesi è la seguente:

Dagli altri non riceviamo solo il *riconoscimento*^c (e con esso la *soggettività*^c), ma anche qualcosa che ha già in sé una dimensione normativa: richieste normative, obbligazioni, doni-cui-si-dovrà-rispondere-con-controdoni (e con tutto ciò anche la condizione di soggetti-che-hanno-da-rispondere-a-norme). Detto altrimenti: nella misura in cui abitiamo il mondo sociale, non siamo solo, necessariamente, *riconosciuti*^c e *riconoscenti*^c, ma anche, altrettanto necessariamente, soggetti che *hanno da esser riconosciuti* verso gli altri, cioè, più precisamente, che hanno dei doveri nei confronti degli altri.

Questa tesi, che anche io sottoscrivo, non è che uno sviluppo della tesi che afferma che al mondo sociale appartiene necessariamente uno sfondo etico (cfr. §31, "prima tesi"). Dice che le interazioni riconoscitive, le quali come tali esemplificano la forma del reciproco riconoscimento^c, sono avvolte da norme. E mentre la forma dell'interazione riconoscitiva *descrive/espone* la *struttura* di quelle varie interazioni, il complesso delle norme *comanda* la loro *configurazione* buona/giusta.

Ma Cortella non si ferma a sostenere questa tesi, aggiunge che, tra le norme che di fatto avvolgono le interazioni di un qualche gruppo umano, non manca mai quella che chiede di attribuire lo status di persona a ogni essere umano. E con questa aggiunta commette un errore capitale.

33. Rispetto alla tesi generale secondo cui le interazioni riconoscitive sono avvolte da norme che formano lo sfondo etico (complessivo) di tali interazioni, abbiamo poc'anzi sviluppato un'implicazione importante: dagli altri e nel rapporto con gli altri non acquisiamo sole quelle competenze e abilità che ci rendono *soggetti*^c, ma anche la condizione di aver da rispondere a norme⁶⁴. Per capire il punto, non si guardi più solo alle cure che riceviamo dagli altri e a ciò che tali cure ci abilitano a fare, ma anche a quando gli altri ci insegnano che c'è una certa norma, cioè quando ci portano la voce di un'obbligazione. L'attenzione non si rivolge più agli atti attraverso cui gli altri ci donano la fiducia in noi stessi, ma a quelli in cui ci

⁶⁴ Questa condizione, d'altronde, richiede alcune competenze specifiche che entrano a far parte dell'esser *soggetti*^c, ad esempio, il saper distinguere una norma da altre cose (consigli, esortazioni ecc.), il saper rispettare norme, il sapere in qualche misura specificare norme generali, il sapersi in qualche misura destreggiare di fronte a norme in conflitto ecc.

dicono che una certa cosa non si deve fare o che un'altra è proprio quella che si deve.

Rispetto a tutto questo, l'ulteriore tesi di Cortella è che ogni essere umano partecipa a interazioni riconoscitive in cui apprende di avere l'obbligo di attribuire lo status di persona *a ogni essere umano*. Ogni essere umano, quale che sia la società o l'epoca in cui ha vissuto o vive, sarebbe investito dalla richiesta normativa di attribuire lo statuto di persona a ogni altro essere umano. Non si tratta certo di una tesi inconsistente: le ultime pagine mi sono proprio servite per ricostruirla ed esporla in modo chiaro e consistente. A questo punto, però, credo si possa vedere bene che, in compenso, è una tesi falsa.

Come lo stesso Cortella riconosce altrove, la norma che chiede di riconoscere a tutti gli esseri umani pari dignità è la norma fondamentale dell'eticità *moderna*. Tutto ED e in particolare il capitolo 2, *L'epoca della libertà universale*, è un tentativo di articolare e fare i conti con questa verità che Hegel ha saputo esprimere nel modo più radicale; tuttavia, ripoterò una citazione tratta da una delle fonti di ED, cioè il saggio: *La libertà come ethos*:

L'epoca moderna è per Hegel l'epoca della libertà. Questa si presenta nel nostro tempo con caratteri del tutto nuovi e sconosciuti alle epoche precedenti. La libertà degli antichi non è infatti una libertà per natura, ma per *status*. Nella *polis* greca [...] la libertà non è una proprietà dell'uomo in quanto tale, ma solo il privilegio concesso a chi ha una certa condizione giuridica. Per gli antichi gli uomini nascono differenti, con differenti *status* e con differenti diritti. Per i moderni gli uomini nascono tutti uguali, uguali sotto un unico decisivo aspetto: che sono tutti liberi. La novità del moderno sta dunque nella *universalità della libertà*.⁶⁵

È 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. In ED (p. 59), Cortella precisa che «L'idea moderna secondo cui ogni essere umano è libero, indipendentemente dalle specificità di razza, lingua, religione, censo, cultura, affonda le sue radici – secondo Hegel – in un evento storico collocato ben prima della nascita del mondo moderno» e poi cita un passaggio della nota hegeliana al § 482 dell'*Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio* dove si afferma che l'Idea della *Libertà* (*die Idee der Freiheit*) è venuta al mondo con il Cristianesimo⁶⁶; questa precisazione, tuttavia, in sé molto importante, qui non ci interessa: il punto per noi è ora che questa idea *non appartiene ad ogni epoca e ad ogni società*. Si leggano infine queste righe che stanno nell'introduzione di ER, là dove si parla di «quando dalla modernità emerge

⁶⁵ L. Cortella, *La libertà come ethos*, p. 129.

⁶⁶ G.W.F. Hegel, *Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio* (1830), trad. it. di V. Cicero, Rusconi, Milano 1996, p. 787.

prepotente il superiore valore della libertà individuale, la sua insopprimibilità, la sua pretesa di porsi come il segno distintivo della nostra umanità». Continua Cortella:

Ora la valorizzazione della libertà individuale pone certamente la soggettività moderna nella condizione di prendere le distanze da abitudini e tradizioni, rivendicando la propria autonomia di giudizio fino alla loro critica esplicita. Ciò però non significa la messa fuori gioco della relazionalità come tratto costitutivo della nostra umanità. Al contrario: l'autonomia di giudizio nonché la stessa capacità di esercitare la critica nei confronti dell'*ethos* tradizionale sono prodotti sociali, il risultato di processi di apprendimento, formazione ed educazione (ER p. 6).

La capacità di criticare la tradizione e la valorizzazione del fatto che tale capacità sia effettivamente esercitata sono «prodotti sociali» *moderni*, il risultato di «processi di apprendimento, formazione ed educazione» *moderni*. Insomma, il valore e la dignità dell'individuo, il concetto di persona come designante una condizione che va attribuita a ogni individuo sono *istituzioni moderne*. 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.

Non abbiamo ancora escluso in generale la possibilità che vi siano norme che appartengono strutturalmente a qualunque eticità o sfondo etico, ma di certo non vi appartengono quelle formulate da Cortella, le quali invece distillano il nucleo normativo dell'eticità moderna. Riporterò tre soli altri esempi. Questo è il primo:

In *ogni atto di riconoscimento* [corsivo mio] è sottintesa la reciproca attestazione «tu sei un soggetto come lo sono io», dove l'attribuzione della soggettività significa il conferimento dell'autonomia e della dignità che spetta a ognuno. (ER p. 131)

Nel secondo, Cortella proietta nel cuore di ogni eticità non solo una sensibilità morale verso ogni essere umano (compresi i disabili, le cui sorti, ad esempio a Sparta, sono ben note), ma persino quella verso gli animali – una sensibilità che si sta sviluppando, con fatica, solo ai giorni nostri:

Ciò che si viene formando [*scil.* nelle interazioni riconoscitive, non solo in quelle moderne] è perciò una sensibilità morale che si riferisce in linea di principio non solo a coloro che ci hanno riconosciuto [*scil.* a noi in quanto un esempio tra gli altri di esseri umani, non in quanto moderni] ma è indirizzata verso tutti coloro che ci appaiono con le caratteristiche universali di coloro che ci hanno riconosciuto. Ciò spiega i sentimenti morali che proviamo anche nei confronti di coloro che, per motivi biologici, psichici o storici, non hanno mai fatto l'esperienza di un riconoscimento riuscito. Il senso di compassione, cioè la capacità di condividere la sofferenza degli esseri umani più sfortunati, incapaci di quell'autonomia e di quella consapevolezza che caratterizzano le persone passate attraverso rapporti di riconoscimento, nasce proprio da quelle relazioni. Se vediamo qualcuno soffrire o essere umiliato è immediata la nostra contemporanea sofferenza. E in questo contesto va compresa anche la sensibilità morale nei confronti degli altri esseri viventi, e in primo luogo nei confronti degli animali, di cui non possiamo tollerare la sofferenza (ER p.151).

E poi soprattutto l'inizio del capitolo 19, dove questa ambiguità o indecisione tra ciò che è costitutivo del moderno (cioè, che è un'istituzione distintiva della modernità) e ciò che è costitutivo dell'umano in generale si esprime nel modo più chiaro. Il capitolo si intitola: *Riconoscimento e istituzioni dell'eticità* e nella sua prima pagina troviamo questo passo (ER p. 138):

Lo stato, il sistema giuridico, la società civile nelle sue differenti articolazioni, la famiglia, sono tutte istituzioni nelle quali si sono oggettivate le relazioni di riconoscimento.

Questa frase potrebbe essere intesa come se affermasse solo che in tutte quelle istituzioni si realizzano delle interazioni riconoscitive. Così intesa esprime una verità innegabile. Ma il prosieguo impone un'altra lettura:

Nella sua *Filosofia del diritto* Hegel ha introdotto la nozione di eticità (*Sittlichkeit*) proprio per indicare questa istituzionalizzazione dell'*ethos originario*, individuando tre differenti sfere (famiglia, società civile, stato) in cui si è oggettivata, articolandosi a sua volta in modo differenziato, la norma fondamentale della libertà. Possiamo quindi affermare che il principio fondamentale del riconoscimento dell'altro, con le norme ad esso collegate del riconoscimento della dignità e dell'autonomia dell'individuo, si è oggettivato in quelle sfere, incorporandosi in esse e trovando da esse continuo alimento e sostegno.

E qui bisogna scegliere: o nelle tre sfere in cui si articola l'eticità moderna e che non articolavano affatto l'eticità antica (in particolare, la società civile è una sfera nuova, la cui presenza trasforma la famiglia e anche la sfera politica, che prende appunto la forma dello Stato moderno)⁶⁷, la dimensione normativa che viene istituzionalizzata è l'*ethos originario* e allora si perde di vista la novità della modernità (che sarebbe solo una delle tante istituzionalizzazioni delle stesse norme!), oppure, in quelle sfere si istituzionalizza l'*ethos moderno*, che è appunto quello espresso nelle norme evocate da Cortella.

Certo che nelle istituzioni della modernità si incorporano le norme formulate da Cortella: sono il nucleo dell'eticità moderna! Per sostenere che quelle norme sono l'*ethos originario*, Cortella dovrebbe far vedere che sono incorporate nelle eticità antiche: si troverebbe a sostenere che attribuiscono lo status di persona a ogni individuo proprio quelle società di cui, con Hegel, riconosce che differenziavano gli statuti normativi dei vari esseri umani sulla base di quei tratti (i natali, la cultura, la professione ecc.) che solo la morale moderna ha dichiarato eticamente insignificanti.

Discutendo una tesi di Charles Taylor, Cortella sostiene che una politica che si proponesse di «riconoscere *le differenti dignità*» sarebbe una politica che confonde

⁶⁷ Cortella stesso lo rimarca, ad esempio nel saggio: *Cattolicesimo e politica. La dottrina sociale della Chiesa*, in Id., *Cristianesimo e modernità. Religione, etica e politica*, pp. 91-98, in particolare, p. 93.

la dignità con la stima, infatti, «la “dignità” non può essere “differente”, perché è dovuta indistintamente a ogni cittadino» (p. 106). Ebbene, questo vale per le società moderne, mentre ad esempio una società di casta è definita esattamente dal fatto di distribuire differenzialmente la dignità o, meglio, dall'assegnare dignità differenti ai membri delle varie caste⁶⁸. (Naturalmente, nel far questo, tali società appaiono allo sguardo moderno come società che misconoscono l'uguale dignità di ciascuno ed è anche possibile provare ad argomentare che tale sguardo è quello in cui finalmente si esprime il punto di vista vero sulla giustizia e la dignità. Quello che non si può sostenere è che in quelle società già si esprimesse e incorporasse la norma che pone la dignità come qualcosa che spetta in maniera uguale a tutti).

34. Come è noto, Hegel pretende di fare entrambe le seguenti cose: da un lato riconoscere la novità dell'eticità moderna, dall'altro lato porre tale eticità come l'inveramento della storia precedente e quindi delle altre eticità. Nessuna di queste due cose coincide con il porre l'eticità moderna come uno dei tanti modi di incorporare e articolare un *ethos originario*: se infatti è nell'*ethos originario* che si esprime la misura di ciò che ha valore e se ogni eticità incorporasse tale *ethos*, allora ogni eticità avrebbe lo stesso valore; dunque, nessuna sarebbe l'inveramento delle altre e la novità di ciascuna sarebbe insignificante e priva di valore.

Si potrebbe voler ribattere, prendendo a prestito una locuzione che talvolta Cortella usa, che «non ci possiamo più permettere» (ER p. 118) di sostenere questa priorità assiologica della modernità: l'antropologia culturale, la sociologia e la storia ci hanno insegnato a riconoscere la peculiarità delle differenti società ed eticità, senza brandire un astorico e astratto giudizio. È vero, ma insegnandoci a riconoscere le peculiarità delle differenti culture ci hanno mostrato come in esse non si esprima affatto uno stesso *ethos originario*, tantomeno un presunto *ethos originario* che assomiglia così tanto all'*ethos* della modernità (se non addirittura della modernità europea e nordamericana).

Cortella, comunque, per evitare il rischio di un esito relativista, potrebbe anche tentare di seguire Hegel, senza però sostenere che la storia universale abbia teso e tenda alla compiuta realizzazione della modernità. Potrebbe limitarsi a sostenere che l'*ethos* che si esprime nell'eticità moderna è effettivamente l'*ethos originario*,

⁶⁸ La stima si distingue dal rispetto perché è correlata al merito e non alla dignità che non dipende da quel che facciamo (o da come usiamo i nostri talenti), ma da quello che siamo. Ebbene, ciò che viene distribuito in maniera differenziata nelle società gerarchiche non ha nulla a che vedere con il merito, ma appunto con qualità che stanno dal lato di ciò che siamo a prescindere da ciò che facciamo e che tuttavia ci differenziano a livello della dignità o dell'onore dovuto (come l'aver o non avere il sangue blu...). Per un'eccellente messa a punto concettuale (ma anche corroborata a livello sociologico-antropologico) di questa distinzione tra società gerarchiche e società egualitarie (distinzione che riscatta e precisa quella hegeliana formulata in termini di libertà: la caratteristica distintiva infatti non è la libertà, ma l'uguaglianza della libertà), si vedano i due seguenti volumi di Louis Dumont: *Homo hierarchicus. Il sistema delle caste e le sue implicazioni*, trad. it. di D. Frigessi, Adelphi, Milano 1991; *Homo aequalis*, trad. it. di G. Viale e M. Valensise, Adelphi, Milano 2019.

dunque un *ethos* operante in ogni eticità, ma che solo nell'eticità moderna quell'*ethos* si esprime in maniera *compiuta*. Non ci sarebbe un destino che porta alla modernità, ma la modernità sarebbe comunque nel giusto tipo di rapporto con l'*ethos originario*, mentre le altre eticità lo misconoscerebbero *a un qualche grado*. Anzi, Cortella potrebbe persino dire che la modernità *non* ha *ancora* compiuto l'*ethos* originario, ma lo ha compiuto a un grado superiore a quello in cui lo hanno compiuto le altre eticità.

Sono molte le cose che mancano per trasformare queste ipotesi abborracciate in una vera teoria. Innanzitutto, occorrerebbe esporre in maniera precisa l'argomento che è supposto mostrare, di un certo contenuto normativo, che è originario. Ma anche qualora si esibisca tale argomentazione, ci sarebbe ancora da spiegare come intendere questa idea di *compiutezza* e come discernere i suoi *gradi*. Ma visto che io non credo che sia questa la strada che Cortella o chiunque altro dovrebbe seguire per evitare le criticità del relativismo, non tenterò qui di esplorare tale idea. In ogni caso, tale idea che un'eticità possa *compiere* (a un qualche grado) l'*ethos originario*, ci riporta al problema più generale del rapporto tra i contenuti normativi supposti originari e quegli altri, storici e variabili, che coabitano coi primi uno sfondo etico dato.

V.III. *Sfondo etico ed eticità*

35. Sebbene in ER non ritorni la distinzione terminologica tra “sfondo etico” (complessivo) e “sfondo etico originario”, la distinzione concettuale è ben presente e operativa. *Innanzitutto*, come abbiamo già visto, Cortella distingue tra le norme originarie e i valori e, rispetto ai valori, ammette che esista un «pluralismo valoriale» (ER p. 136). Dunque, due sfondi etici differenti si distingueranno ad esempio per i differenti valori che includono (e che circondano il nucleo originario che invece sarebbe identico in entrambi). *In secondo luogo*, Cortella evoca la «varietà delle tradizioni, usi e costumi che caratterizzano la vita del cittadino greco» (ER p. 4) e che ovviamente non è identica alla varietà di tradizioni, usi e costumi che caratterizzano la vita dei membri di altre società. *In terzo luogo*, è ben consapevole dello spessore che ha ciò che Hegel chiama “eticità” e di come proprio tale spessore differenzi, ad esempio, l'eticità moderna da quella antica:

L'eticità è il luogo normativo (*fatto anch'esso di pratiche, forme giuridiche, leggi, istituzioni politiche* [corsivo mio]) da cui nascono gli individui liberi della modernità, cioè capaci di autonomia pratica e di autonomia di giudizio. In ciò sta infatti la differenza fondamentale tra l'*ethos* aristotelico degli antichi e l'eticità hegeliana dei moderni: mentre la prima formava cittadini virtuosi e osservanti nei confronti delle tradizioni cittadine, la seconda educa all'autonomia i soggetti liberi della modernità (ER p. 6).

Ciò che, nei *Lineamenti di filosofia del diritto*, Hegel chiamerà “eticità” (*Sittlichkeit*), nella *Fenomenologia dello spirito* era evocato in termini di «sostanza

etica», locuzione che, spiega Cortella, indicava il «mondo di norme e istituzioni in cui noi viviamo e da cui dipendiamo» (ER pp. 50-51) e va da sé che tale volume di norme e istituzioni vari nel tempo e di società in società: va da sé perché è innanzitutto il suo proprio volume di norme e istituzioni, prima che il territorio che abita o il tempo in cui lo abita ecc., ciò che individua una società nella sua differenza dalle altre.

In quarto luogo, Cortella accetta la distinzione elaborata da Honneth fra le tre modalità di riconoscimento: la modalità in cui ci si scambia «approvazione affettiva» e fiducia, quella in cui ci si scambia rispetto e riconoscimento della dignità, quella in cui ci si scambia stima e riconoscimento del merito. Si noti che tale distinzione è concepita e presentata come una distinzione che si ritroverebbe in ogni società e dunque in ogni sfondo etico. D'altronde, sia Honneth, sia Cortella ammettono che queste modalità di riconoscimento si specificano attraverso norme che variano da società a società e nel tempo: anzi, ne *Il Diritto della libertà*, Honneth sviluppa una vera e propria ricostruzione delle trasformazioni storiche degli assetti normativi che reggono ciascuna di quelle tre modalità del riconoscimento⁶⁹. Il punto teorico è comunque esplicitamente affermato anche da Cortella:

Il sentimento dell'amore o dell'amicizia è più o meno sempre lo stesso: quello che può cambiare è la sua istituzionalizzazione e i modi in cui viene percepito in società storicamente lontane. Diversa è invece la storia dei diritti, realizzati in maniera significativamente diversa nella modernità rispetto alle epoche precedenti (ER p. 86)

In quinto ed ultimo luogo, Cortella cita la decisiva osservazione di Ludwig Siep⁷⁰:

secondo il quale si possono distinguere in Hegel due diversi livelli di riconoscimento: il primo riguarda il reciproco riconoscersi degli individui, mentre il secondo riguarda il riconoscersi degli individui in una sfera universale (il «noi», la volontà generale, i costumi, le leggi, le istituzioni). Questo riconoscimento 'di secondo livello' esprimerebbe la vera specificità hegeliana nei confronti di Fichte: esso consente infatti a Hegel di legare la teoria del riconoscimento a una teoria delle istituzioni (ER, p. 101 n).

La distinzione di Siep consente di riformulare in una riga il cuore del problema sviluppato in tutto il presente scritto: per andare oltre a teorie intersoggettivistiche come quella di Fichte è davvero sufficiente introdurre la logica del riconoscimento, cioè la forma dell'interazione riconoscitiva^c, eventualmente arricchita da un'etica del riconoscimento intesa come complesso di norme *originarie*^d. Oppure, lasciando da parte tale presunta etica originaria, occorre considerare tutto il volume di norme, forme di rapporto, costumi e istituzioni che, variando da gruppo umano a gruppo umano, nello spazio e nel tempo, articolano e specificano la forma dell'interazione

⁶⁹ Cfr. A. Honneth, *Il diritto della libertà. Lineamenti per un'eticità democratica*.

⁷⁰ Cfr. L. Siep, *Il riconoscimento come principio della filosofia pratica. Ricerche sulla filosofia dello spirito jense di Hegel* (1979), trad. it. di V. Santoro, Pensa Multimedia, Lecce 2007.

riconoscitiva^c e danno molto più spessore al luogo terzo in cui quella forma si colloca.⁹ Di fronte a questa domanda si potrebbe voler obiettare che l'alternativa presentata manchi proprio di fare posto alla posizione di Cortella, il quale non nega affatto l'esistenza di questo volume di norme e istituzioni (le citazioni precedenti lo dimostrano abbondantemente), soltanto ritiene che tali norme e istituzioni esprimano in maniera articolata e concreta l'*ethos originario*. Rispondo che è senz'altro vero che è questo quel che Cortella ritiene e dichiara, il problema è capire che cosa significhi e possa significare.

36. Formulato in relazione al pensiero di Cortella, il problema a cui siamo giunti è dunque questo: com'è che Cortella intende il rapporto tra i contenuti normativi originari (l'*ethos originario*) e il volume di norme, costumi, tradizioni e istituzioni che coabitano con quei contenuti uno sfondo etico *dato*? Sottesa a questa domanda, comunque, ce n'è una di più vasta portata e che è decisiva anche per chi, come me, nega che vi siano norme originarie, ma ammette che vi siano dei tratti che caratterizzano ogni possibile sfondo etico (ad esempio, la forma dell'interazione riconoscitiva, ma anche il fatto stesso che in ogni sfondo etico vi siano norme, costumi, tradizioni, obbligazioni ecc., *di un qualche tipo*). Questa domanda di più vasta portata, la si può formulare così: come va inteso il rapporto tra questi tratti invariati di ogni eticità e il volume di norme, tradizioni, costumi, obbligazioni, istituzioni ecc. che variano da eticità ad eticità e con ciò fondano la differenza fondamentale tra queste eticità?

Quanto alla posizione di Cortella, bisogna registrare che esistono in ER delle formulazioni ambivalenti del punto, formulazioni che non escludono di essere interpretate sulla falsariga della tesi che sto per difendere io. Ciò nonostante, la spina dorsale del discorso sviluppato in ER obbliga a interpretarle in un altro modo. Il passo che più sembrerebbe prestarsi ad essere inteso in conformità alla mia proposta teorica è il seguente:

Se [...] molteplici sono le modalità con cui si riconosce, e quindi soggette a variabilità storiche, culturali e contestuali, esse sono tutte *attraversate* [corsivo mio] dalla *forma universale del riconoscere*, un elemento invariante, radicato nella nostra struttura antropologica, che ritroviamo in tutte le culture e che proprio per questo assume carattere transculturale e transcontestuale. Essa, infatti, in forza della sua universalità, non produce una specifica forma di individuo (il soggetto autonomo della modernità, o il cittadino dello Stato democratico, o la persona giuridica) ma quel soggetto in grado di riconoscere in ogni altra persona un appartenente alla medesima famiglia umana (ER p. 134).

Leggere queste righe sulla scorta della mia proposta significa parafrasarle nelle due seguenti tesi:

- (a) la forma dell'interazione riconoscitiva (che, lo si ricordi, non è una norma) è un elemento invariante di ogni società, infatti in-forma (cioè, si

esemplifica in) tutte le molteplici modalità di interazione. “Attraversando” queste molteplici interazioni, *si specifica* attraverso le differenti forme dei differenti tipi di interazione: così la ritroviamo in quell’interazione che era il duello nelle società dell’Ancien Régime, come in quell’altra interazione che è una partita a dama o a tennis, come anche nella forma dell’interazione amorosa, forma che è cambiata significativamente quando ha incorporato l’idea dell’amore romantico ecc. ecc. Specificandosi in questi modi, la forma dell’interazione riconoscitiva si carica di norme (ad esempio, non qualunque cosa è ammissibile fare in un duello e se viene compiuta una delle azioni non ammesse, allora si produce un’interazione che è difettiva rispetto alla norma che regola il duello).

(b) La forma dell’interazione riconoscitiva, considerata in tutta la sua generalità, cioè, considerata *astruendo dalle specificazioni* che riceve nell’eticità e nella realtà concreta, non produce una forma specifica di soggetto. O meglio, produce un tipo di soggetto la cui specificità dipende dal modo in cui quella forma è concretamente specificata. Tuttavia, quale che sia la specificazione di quella forma, comunque si produce perlomeno un soggetto^c, cioè un essere umano che ha alcune competenze e abilità generali. Tra queste c’è anche una certa capacità di rispondere alle richieste normative da cui sarà di fatto investito. E poiché tali richieste gli chiederanno di attribuire a ciascuno il suo, lui, grosso modo, saprà farlo. Attenzione però: quest’ultima frase non va intesa nel senso che quelle norme, in qualunque società ed eticità, gli chiederanno di attribuire a ciascuno un *uguale rispetto* o di riconoscere a ciascuno un *uguale dignità*; questo è quello che chiedono le norme fondamentali dell’eticità *delle società moderne*! Per la stessa ragione, non fa affatto parte delle competenze di qualunque possibile soggetto, cioè di qualunque essere umano che abiti una qualche eticità, il fatto di saper operare tale attribuzione di uguale rispetto a tutti: questa competenza è ricevuta all’interno dei processi educativi *moderni*.

Questa parafrasi, tuttavia, non esprime il senso che Cortella attribuisce alle righe citate. Per lui, infatti, la «forma universale del riconoscimento» è la forma in cui sono implicite le norme che, proprio in quelle pagine, sta esplicitando, insomma, è l’*ethos originario*. Ma allora che cosa significa che tale complesso normativo originario “attraversa” le molteplici modalità secondo cui si riconosce o «attraversa l’eticità» (ER p. 6)? Cortella può davvero permettersi di definire tale attraversamento con il concetto di *specificazione* che, invece, l’impostazione teorica che ho qui presentato consente e persino obbliga ad usare?

Spesso Cortella descrive il rapporto che ci interessa dicendo che le norme dell’*ethos* originario “si oggettivano” o “si incorporano” (cfr. ER p. 138) o “si incarnano” nelle «istituzioni sociali dell’eticità» (ER p. 139). Ma, proprio nella pagina che precede quella in cui sta il passo appena commentato, dice che «il

riconoscimento morale è la base universale di ogni altra *specifica* [corsivo mio] modalità di riconoscimento» (ER p. 133). Ovviamente, però, la questione in esame non si risolve guardando alle parole usate, ma ai concetti che in esse si esprimono.

Il mio concetto di *specificazione* (o articolazione) e il concetto di Cortella di *incarnazione* (o oggettivazione) hanno perlomeno in comune questo: sia ciò che si specifica nell'eticità, sia ciò che si incarna nell'eticità sono, proprio per questo, *in qualche modo presenti* nell'eticità. La differenza sta nel modo in cui sono presenti. Comincio dall'esame del concetto di specificazione.

Ciò che si specifica, proprio in quanto si specifica, è di per sé generico. Rispetto alle sue specificazioni, ha la realtà di un'astrazione. Non di un'astrazione intellettualistica, ma di un'astrazione saputa come tale: saperla come tale significa sapere che esiste concretamente *solo in quanto specificata in qualche modo*. Così, ad esempio, non è che vi sia la forma dell'interazione riconoscitiva e, sullo stesso piano di realtà, la forma del giocare a dama: in questa seconda forma, la prima trova una delle sue specificazioni (ossia, giocare a dama è una certa interazione riconoscitiva). Allo stesso modo, se è vero che lo scambio di riconoscimenti^c si realizza in ogni scambio interattivo (e perciò vale come definizione di che cos'è in generale uno scambio interattivo), è vero altresì, non solo che di volta in volta si realizza in una certa azione piuttosto che in un'altra (ad esempio, in uno scambiarsi i saluti tra vicini di casa, come nel rinnovarsi della dichiarazione di amore reciproco tra due innamorati), ma anche che, di volta in volta, si trova sottoposto a norme e obbligazioni che può accadere che rispetti oppure che violi, ma a che sono comunque presenti (se al vicino che dice: "Buongiorno! Come va?", l'altro risponde: "Ma si faccia gli affari suoi!", allora, l'interazione riconoscitiva^c che si è comunque prodotta è una interazione in cui sono violate le norme del buon vicinato). Come ho chiarito poc'anzi, in ogni interazione riconoscitiva c'è qualcosa che dobbiamo all'altro (e che perciò possiamo anche non dargli, nel qual caso violiamo la norma), ma *che cosa* gli dobbiamo e *come* glielo dobbiamo è specificato dalla norma di quell'interazione o comunque dalla specifica eticità sullo sfondo della quale quell'interazione accade.

Per afferrare il nucleo del concetto di specificazione, l'esercizio da fare è formulare nel modo più rigoroso quel che si specifica, cioè, esplicitandolo in tutta la sua iniziale genericità. Fino ad ora, entro ciò che si specifica ho innanzitutto posto la forma dell'interazione riconoscitiva, che però non è una norma. La mia proposta ammette che vi sia una sorta di norma generica che si specifica? Ovviamente sì: nella misura in cui abbiamo detto che, presa a caso un'interazione che accade entro una qualche eticità, quell'interazione è sottoposta a obbligazioni e norme intessute in quell'eticità, allora potremmo anche distillare una sorta di norma generale, che però sarà così generica da non essere propriamente una norma, quanto piuttosto lo *schema di una norma*. Ebbene, tale sorta di norma dice che, in ogni interazione riconoscitiva^c, dobbiamo all'altro un riconoscimentoⁿ (cioè un riconoscimento

normativo, un riconoscimento che potremmo anche non attribuire, violando così la norma), un riconoscimento^N il cui contenuto e i modi della cui attribuzione sono specificati dall'eticità che abitiamo. Così, se pensiamo, dall'interno della nostra eticità, al modo in cui un aristocratico, nell'Ancien Régime, *doveva* rapportarsi a un uomo del popolo, non possiamo non vedere un mancato riconoscimento della sua uguale dignità, ma l'eticità dell'Ancien Régime specificava in modo diverso quello che si deve all'altro, nel caso in cui si è aristocratici e l'altro sia un uomo del popolo.

Con ciò sto suggerendo che non sia possibile giudicare un'eticità o che tale giudizio sia semplicemente espressione di un'altra eticità? Certamente sto sostenendo che per articolare i nostri giudizi morali, compresi quelli che eventualmente tentino di prendere ad oggetto un'eticità, non possiamo portarci al di fuori di qualunque eticità concreta, ma questa tesi non implica affatto che tali giudizi non possano avanzare una pretesa di validità non relativa e che tale pretesa non possa essere argomentata in un modo che anche chi abita l'eticità giudicata possa giungere ad accettare e a convalidare. Lo sviluppo di questo punto, comunque, travalica la questione che ha ordinato il discorso sviluppato in questo scritto. Ciò che invece devo chiarire, data l'economia di questo scritto, è perché sostengo che “per articolare i nostri giudizi morali, compresi quelli che eventualmente tentino di prendere ad oggetto un'eticità, non possiamo portarci al di fuori di qualunque eticità concreta”.

Ebbene, lo sostengo perché non esiste un luogo, al di fuori di qualunque eticità concreta, che possa sostenere tale eventuale giudizio. Un giudizio morale infatti può essere sostenuto solo sulla base di norme morali, ma al di fuori di ogni eticità concreta vi sono solo quella sorta di norme molto generiche che non possono fare da base ad alcun giudizio: come potremmo giudicare ingiusta la norma che comandava a un nobile di trattare in un certo modo un plebeo, *sulla base del fatto che c'è un qualche riconoscimento^R che si deve al proprio interlocutore?* Tutto infatti dipende da come questo schema normativo viene *specificato*: l'etica egualitaria lo specifica in modo da rendere ingiusto il comportamento del nobile, l'etica dell'Ancien Régime lo specifica in modo da rendere quel comportamento giusto. E il mio punto, lo ripeto ancora una volta, non è che non possiamo giudicare quale etica sia quella giusta, ma che non possiamo farlo sulla base de semplice schema normativo, che però è l'unico contenuto normativo che sia anche “transcontestuale”.

Qui possiamo finalmente cogliere la differenza tra il concetto di *specificazione* e il concetto di *incarnazione* usato da Cortella. Per Cortella i contenuti normativi originari, quelli che si “incarnano” nelle istituzioni dell'eticità, sono sufficientemente specifici da poter fondare una critica o una legittimazione di quelle istituzioni (cfr. ER p. 142). Proprio come possiamo criticare una norma che sta alla periferia di una certa eticità, ad esempio quella moderna, sulla base del fatto che viola una delle norme che invece stanno al centro di quella stessa eticità (ad esempio, all'interno

dell'eticità moderna, è ben possibile criticare la norma che regola una pratica, ad esempio le norme che regolano il trattamento dei pazienti in un ospedale psichiatrico, sulla base del principio per cui si deve a tutti un uguale rispetto), così, secondo Cortella, potremmo criticare qualunque norma di qualunque eticità, facendo leva sulle norme dell'*ethos* originario: le norme dell'*ethos* originario, infatti, non sono altro che *le norme specifiche che stanno al centro del centro di ogni eticità*.

Ma perché sostengo che, se ci si rivolge alla dimensione normativa prescindendo da qualunque eticità specifica, dunque sollevandosi al di sopra di qualunque possibile contesto concreto, si possono trovare solo schemi di norme, ossia norme del tutto generiche, e non anche norme specifiche che, come quelle che formula Cortella, potrebbero giustificare giudizi *sulle* eticità? Si noti che questa tesi non deriva da una sorta di esclusione di qualunque affermazione che pretenda di riguardare ogni possibile contesto: di affermazioni di tal fatta ne ho difese molte in questo scritto! D'altronde, non intendo neppure sostenere che nessun contenuto transcontestuale sia specifico: i principi primi della logica, ad esempio, sono transcontestuali e specifici. La mia tesi riguarda *solo le norme*: non vi sono norme transcontestuali e specifiche. Ebbene, qual è la giustificazione di tale tesi?

Si tratta dell'argomento wittgensteiniano, ripreso dal neopragmatismo, secondo cui l'accesso al senso di una norma ha come condizione il radicamento di tale norma in pratiche. Non si tratta della semplice tesi secondo cui qualunque norma, il cui significato sarebbe accessibile anche intellettualisticamente, si trovi incorporata in pratiche, bensì della tesi, molto più radicale, secondo cui la formulazione linguistica di una norma ha bisogno dello sfondo delle pratiche per essere interpretata e intesa⁷¹. Da questa tesi deriva l'impossibilità della deduzione trascendentale di una norma, infatti, una simile deduzione produrrebbe una semantizzazione della norma, cioè, determinerebbe il suo significato, il quale dunque sarebbe accessibile senza la mediazione pratica. Invece, *quando e*, soprattutto, *come* determinatamente rispettare una norma non può dirlo la norma stessa isolatamente considerata: è un sapere irriducibile alla comprensione della formulazione linguistica della norma. Aristotele chiamava questo sapere *phronesis*: è un sapere che richiede un sapere fare con lo sfondo etico complessivo, con le pratiche, i modelli, gli *exempla*, i costumi e le istituzioni che lo articolano.

⁷¹ Oltre ai testi di Wittgenstein, una parte della letteratura su questo argomento, in particolare l'interpretazione offertane da Robert Brandom nell'introduzione del suo *Making It Explicit. Reasoning, Representing and Discursive Commitment* (Harvard University Press, Cambridge 1994), l'ho discussa nella seconda parte del saggio: *La regola d'oro e il suo sfondo pratico*, in C. Vigna e S. Zanardo (a cura di), *La regola d'oro come etica universale*, Vita & Pensiero, Milano 2005, pp. 439-517. Tra i testi importanti che avevo colpevolmente tralasciato, ricordo perlomeno quello di J. McDowell, *Il non cognitivismo e la questione del "seguire una regola"*, in P. Donatelli e E. Lecaldano (a cura di), *Etica analitica. Analisi, teorie, applicazioni*, LED, Milano 1996.

Nell'ultima sezione, ho più volte evocato il principio che chiede di dare a ciascuno il suo. Si può sostenere che esso faccia parte dell'articolazione minimale dell'idea di giustizia e dunque operi in qualunque eticità. Ma, se è preso in questo senso transcontestuale, si rivela uno *schema normativo*, più che una norma vera e propria: è solo l'eticità in cui è inserito ad articolarne il significato. (Per altro, come ho accennato poc'anzi, l'eticità non è un tutto omogeneo, ma un'articolazione in cui vi sono norme centrali e norme periferiche e che inoltre è attraversata da dinamiche di integrazione e coerentizzazione che innescano processi autocritici, per cui, come accennato, il senso consolidatosi di una norma centrale può motivare la critica di una norma periferica, come d'altronde lo sviluppo di norme periferiche può innescare revisioni delle norme centrali, come ad esempio accade oggi, quando l'insorgenza di nuove istanze normative in relazione a un contesto particolare come il trattamento degli animali da allevamento può motivare un ampliamento della comprensione dei principi primi della nostra eticità).

Se con gli occhi della nostra eticità, al centro della quale c'è il principio dell'uguaglianza, ci volgiamo al passato, restiamo sorpresi nel constatare quante eticità non egualitarie ospitassero norme che cominciavano con la locuzione "tutti gli uomini". Non si può render conto di tali eticità con lo schema valido per un *ipocrita*, il quale fa bei proclami per poi condursi sulla base di tutt'altre massime. Il fatto è che il senso concreto di quel "tutti" non è depositato nella parola, ma nell'eticità che lo articola e lo determina, anche limitandone le possibilità semantiche. Rilevar questo, d'altronde, non impedisce di riconoscere la possibilità che dei gruppi sociali riprendano quella locuzione attribuendogli un significato più vasto e giocandola, in questo significato più vasto, contro la sua precedente comprensione più limitata. Questa dinamica esiste ed è una dinamica di trasformazione interna di un'eticità; la sua struttura non ha nulla a che vedere con il presunto coglimento intellettuale del vero significato di quella locuzione da giocare contro i "pregiudizi" o gli interessi pratici che lo velavano. Quest'altra lettura è un esempio di ciò che Charles Taylor chiama *storie sottrattive* (*subtraction stories*)⁷²: il significato della locuzione sarebbe già da sempre lì, di per sé coglibile attraverso la ragione, ma velato da qualcosa che va semplicemente eliminato (i "pregiudizi", i "veli"). Le società e le epoche che non hanno colto quel significato sarebbero società ed epoche il cui sguardo è stato ostacolato da quei veli.

VI. LA SOCIETÀ NON È UN INSIEME DI INTERAZIONI. CONCLUSIONI

37. Ricostruendo, ristrutturando e anche criticando, insomma, *attraversando* la proposta teorica di Cortella, abbiamo finito per tracciare le linee di un'altra che in parte se ne distanzia.

⁷² Cfr. C. Taylor, *Un'età secolare*, trad. it. di P. Costa, Feltrinelli, Milano 2009.

Abbiamo preso le mosse dallo stesso punto di partenza di Cortella, cioè un'interazione riconoscitiva. Con lui, abbiamo mostrato che non se ne può rendere adeguatamente conto sulla base di un modello meramente intersoggettivistico: tra i soggetti in interazione, è necessario porre uno spazio terzo in cui situare ciò che, senza essere un loro prodotto, rende possibile la loro stessa interazione e il loro scambio.

Questo spazio terzo, secondo Cortella, è occupato da norme incorporate in pratiche. Tra queste norme, tuttavia, ve ne sono alcune, non generiche, di cui sarebbe possibile mostrare che sono originarie e dunque che normano ogni possibile interazione, in qualunque società o epoca. Sulla base di tali norme trascendentali, che costituiscono l'*ethos del riconoscimento*, è possibile criticare o legittimare gli altri contenuti normativi che le circondano. Tali altri contenuti normativi, dunque, posto che non dipendano geneticamente dai soggetti in interazione, che li produrrebbero interagendo (Cortella dice che la «sostanza etica», cioè «quella dimensione normativa con caratteri oggettivi» “emerge” «dalle relazioni intersoggettive di riconoscimento» sebbene poi possa avere controeffetti condizionanti - ER p. 51), di certo dipendono, *dal punto di vista della validità*, dall'*ethos* originario. Per questo, più sopra (alla fine del §27) ho sostenuto che in ER l'intero contenuto dello spazio terzo tende ad essere identificato con l'*ethos originario* (eventualmente, tale *ethos* più ciò in cui si incorpora, ossia ciò che può essere convalidato e legittimato sulla base di quello e che non ne modifica il significato - significato che è afferrabile attraverso l'argomento ricostruttivo). E si noti che, se lo spazio terzo è occupato sostanzialmente solo dall'*ethos* originario e se tale *ethos*, per definizione, 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.

Criticando questo grappolo di tesi di Cortella, ho difeso al loro posto le seguenti altre. Innanzitutto, ho introdotto il concetto di forma costitutiva dell'interazione riconoscitiva: questa forma consiste nei tratti che appartengono ad ogni interazione. In ogni interazione, anche nei misconoscimenti*, circola il riconoscimento costitutivo (il riconoscimento^o), quello che rende conto della differenza tra un'interazione umana e le azioni-reazioni che si producono in natura e che permette di pensare le condizioni interattive anche delle azioni monologiche.

Tra i tratti costitutivi di ogni interazione, comunque, c'è anche il fatto che questa è sottoposta a norme. Vuol dire che il riconoscimento costitutivo che comunque si scambia è sottoposto a obbligazioni normative che gli chiedono, a seconda del tipo di interazione in questione, di realizzarsi in certo modi piuttosto che in altri. I modi normativamente richiesti costituiscono il riconoscimento normativo (il riconoscimentoⁿ): se tale riconoscimento non viene tributato si produce una violazione delle norme e una forma di misconoscimento. (Possiamo finalmente

offrire il nucleo del concetto teorico e non più solo intuitivo di misconoscimento: il misconoscimento si produce se e solo se, nella situazione data, il riconoscimento^c che circola non è quello che sarebbe richiesto, cioè non è il riconoscimento^b).

Le norme che avvolgono le interazioni e che definiscono quello che è di volta in volta il riconoscimento normativamente atteso non sono norme isolate le une dalle altre ma si intrecciano in uno sfondo etico che costituisce l'eticità entro cui si dispiega la vita di una società o gruppo umano. Un'eticità, dunque, non solo include diversi tipi di contenuti normativi (norme, forme di rapporto, forme dell'agire, costumi, tradizioni, maniere, istituzioni), ma tali contenuti sono in vari modi connessi. Nel loro insieme, cioè, considerati come eticità, specificano il senso degli schemi normativi generici, ma, considerati entro un'eticità, possono anche entrare in tensione tra loro: un'eticità non è un sistema perfettamente coerente.

Tale eticità mantiene un'opacità rispetto al lavoro riflessivo dei soggetti: non è infatti possibile arrivare a porre le norme dell'eticità come norme che ciascuno dà a se stesso in un libero movimento della sua autonomia razionale. Non c'è infatti una ragione che fondi questo complesso di norme in tutta la sua determinatezza e che la riflessione possa scoprire. Quello che la riflessione può arrivare a riconoscere e che è inevitabile che vi sia *un qualche* complesso di norme (cioè, che non può non esserci uno sfondo etico e che questo non può essere vuoto) e dunque che la libertà sta nel modo in cui si entra in rapporto con questo fondo irriducibile di eteronomia. Tale rapporto può essere di accettazione, ma anche di messa in questione e di ricontrattazione; in ogni caso accade dall'interno dello sfondo.

All'interno della prospettiva che ho tratteggiato, l'istanza terza in cui consistono le condizioni delle interazioni che possono accadere e accadono all'interno di una società ha dunque un grande spessore: include tutta l'eticità di quella società. Ma allora quella società non si lascia pensare solo come una somma o un insieme di interazioni riconoscitive, ciascuna surdeterminata da una stessa forma. Oltre a ciò, tutte quelle interazioni sono complessivamente surdeterminate dall'eticità sullo sfondo complessivo della quale accadono e dal tessuto socio-relazionale entro cui si collocano. Sviluppiamo un poco quest'ultima tesi.

38. In effetti, se la stoffa ultima della realtà sociale, dello spirito oggettivo, fosse un insieme di rapporti di riconoscimento tra soggetti, se cioè il concreto fossero *individui presi in rapporti di riconoscimento* e dunque il terzo tra questi individui fosse dato solo dalla forma del riconoscersi, allora non esisterebbe la società. E se non esistesse la società, allora non potrebbe esistere neppure un pensiero (un articolarsi di idee e ideali, rappresentazioni e simboli) da attribuire innanzitutto alla società e solo in secondo luogo ai singoli (cfr. §10). Al contrario, per rendere pensabile la società, occorre saper pensare in tutto il suo spessore quel terzo che rende possibile agli individui di riconoscersi.

Detto altrimenti, se la teoria del riconoscimento ammonta a una variante dell'interazionismo, variante caratterizzata dall'aggiungere che la forma generale delle interazioni è un riconoscimento reciproco, allora tutto ciò che si genera all'interno di un'interazione avrà come *autori* coloro che in essa interagiscono, cioè sarà un loro prodotto intenzionale (o comunque *qualcosa che possono assumere retrospettivamente come tale*). Invece, per affermare coerentemente che coloro che interagiscono, chiunque siano, sono *sempre* preceduti, non solo dalla forma generale dell'interazione, ma anche da simboli, idee, norme e valori, che saranno inevitabilmente particolari, bisogna rendere pensabile il fatto che tali simboli, idee, norme e valori non abbiano né un autore né un gruppo di autori, ma siano il frutto di un processo anonimo e inintenzionale. L'emergenza o l'insorgenza dello spazio interattivo e riconoscitivo è sempre già insorgenza *anche* di questo sfondo che non include solo la forma del riconoscimento, ma è più spesso. E se, come pare ovvio, questa insorgenza è un processo e non un evento puntuale, si dovrà affermare che solo quando questo processo avrà generato quello sfondo spesso, allora le interazioni che accadono al suo interno saranno interazioni riconoscitive e spirituali.

L'interazione non verbale tra due esseri, ad esempio tra due ominidi, merita di contare come una prima forma di rapporto di riconoscimento tra soggetti spirituali solo se il suo sfondo ha già quel certo spessore in virtù di cui quei due esseri possono divenire *autori* di riprese, usi, applicazioni (e, in seguito, rinegoziazioni) dei contenuti di quello sfondo. Insomma, se è vero che lo sfondo spesso è ciò di cui non sono autori, è vero altresì che tale sfondo è anche ciò che rende possibile quegli altri gesti di cui invece sono autori. Ebbene, questo sfondo che ispessisce la dimensione terza tra gli interagenti e la rende irriducibile alla sola forma generale del riconoscimento è la prima condizione per poter parlare di *società* e per poter poi situare le interazioni riconoscitive al suo interno.

Grazie a tale sfondo diventa anche pensabile quella particolare intenzionalità collettiva che non si riduce al noi di una pluralità di individui che decidono di fare una passeggiata o qualche altra attività *insieme*⁷³. Diventa, cioè, pensabile anche l'intenzionalità collettiva di coloro che, dicendo "noi", includono *tutti coloro che si riconoscono responsabili verso quello sfondo comune*, eventualmente per ridefinirlo o purificarlo o perfezionarlo o, ancora, portare innanzi la sua integrazione⁷⁴. Si tratta innanzitutto del noi della società *politica*⁷⁵, ma opera anche nel momento in cui ci si propone di considerare il problema di una definizione non atomistica della libertà, come la *nostra* questione (cfr. §10).

⁷³ Cfr. M. Gilbert, *Walking together. A paradigmatic social phenomenon*, «Midwest Studies in Philosophy», 15 (1990), pp. 1-14.

⁷⁴ Cfr. V. Descombes, *Gli imbarazzi dell'identità*, trad. it. di G. Padovani, Mimesis, Milano-Udine 2016.

⁷⁵ Cfr. F. Callegaro - J. Giry, *Marcel Mauss. Vers une sociologie totale*, in pubblicazione presso Presses Universitaires de France.

Quanto appena accennato, cioè che nessuna variante dell'interazionismo riesce a render conto di quello sfondo spesso senza del quale non è a sua volta possibile render conto delle interazioni tra esseri spirituali, si fonda in ultima analisi su un argomento che, *in nuce*, è questo: un'interazione spirituale, ad esempio quella in cui ci si parla e ci si riconosce come parlanti, è un'interazione in cui si applicano norme (ad esempio, quelle che regolano l'uso linguistico, ma anche quelle che definiscono che cosa in tale *tipo* di interazione è lecito e che cosa no), norme il cui mancato rispetto da parte di uno dei soggetti in interazione provoca sanzioni (eventualmente solo in forma di protesta) da parte dell'altro; ebbene tali norme (e dunque anche il sofisticato comportamento, a sua volta ordinato da norme, in cui quelle prime norme vengono rimesse in questione), poiché ordinano l'interazione, non possono esserne frutto (frutto può essere semmai la loro rinegoziazione o ricalibratura). Si può certo sostenere che queste norme *articolano* la norma generale del riconoscimento, ma, proprio per questo, non è possibile ridurle ad essa: d'altronde che cosa potrebbe mai significare tale riduzione? Quella norma opera *solo* attraverso la sua articolazione nelle norme più specifiche. Si può dunque sostenere che le prime forme di interazione spirituale avevano sullo sfondo norme che erano già specificazioni della norma generale del riconoscimento, ma non che quelle prime forme di interazione avevano sullo sfondo solo tale norma generale e che le sue specificazioni sarebbero dei prodotti di tali interazioni. Potremmo dire: il linguaggio (probabilmente pre-verbale) che ha caratterizzato le prime forme di interazione spirituale, cioè quelle forme di interazione che possono già essere dette spirituali, era già un certo linguaggio particolare, caratterizzato da certe norme e certi segni.

Se si vuole sostenere, come vuole fare anche Cortella, che lo spirito non fa parte della struttura originaria della realtà, per cui, ad esempio, c'è stato un tempo in cui c'era la Terra, ma nessuno spirito "aleggiava" su di essa, allora bisogna sostenere che tale spirito è emerso ad un certo punto della storia naturale. Tale emergenza non sarà l'effetto di una causa, giacché la forma dell'effetto deve già ritrovarsi nella causa, mentre qui si intende appunto pensare *l'emergenza di una forma nuova*: il lungo processo che avrà preparato tale emergenza è il processo in cui saranno venute riunendosi tutte le condizioni necessarie di tale emergenza. Ebbene, ciò che io sto dicendo rispetto a tutto questo è che, di quella nuova forma, che abbiamo chiamato *spirito* (o *mondo umano*), fa parte anche uno sfondo spesso che include norme (ad esempio un linguaggio, sebbene pre-verbale). Detto altrimenti: l'essemplificazione minima dello spirito è un tessuto di relazioni interattive, avvolto da uno sfondo terzo avente uno spessore che non lo rende riducibile a un *ethos del riconoscimento*. È un'eticità. Qualunque proto-interazione che non fosse avvolta da tale sfondo farebbe parte, al massimo, dei fenomeni che hanno preparato l'emergenza dello spirito.

RICONOSCIMENTO, ETICITÀ E MORALITÀ

STEFANO PETRUCCIANI

Dipartimento di filosofia

Sapienza Università di Roma

stefano.petrucciani@uniroma1.it

ABSTRACT

The article analyzes the theory of recognition proposed by Lucio Cortella in the volume *L'ethos del riconoscimento*, which is examined above all in his relations with the theories of Hegel, Apel and Habermas. Regarding Cortella's theory, the article raises two issues in particular: firstly, Petrucciani proposes a greater appreciation of Apel's perspective, which is criticized by Cortella. Secondly, Petrucciani proposes to think differently the relationship between *Sittlichkeit* and morality, avoiding to confer a strong primacy to the first term

KEYWORDS

Recognition, *Sittlichkeit*, Morality, Hegel, Honneth

Il volume che Lucio Cortella ha dedicato alla messa a punto della sua personale visione del tema del riconoscimento è un libro che ha molti pregi: in ventuno brevi capitoli l'autore svolge un ragionamento filosofico rigoroso, sempre caratterizzato inoltre da un linguaggio chiarissimo che è anche indice di un lucido pensiero.

Ma quando si ragiona attorno al tema, oggi molto discusso e analizzato, del "riconoscimento" è assolutamente necessario, a mio modo di vedere, partire da una osservazione preliminare: parlare di "riconoscimento" senza ulteriori specificazioni è un modo di esprimersi che rischia di essere troppo indeterminato e vago. Non si può parlare in generale di riconoscimento, ritengo, ma sempre di riconoscimento "in quanto qualcosa". Questo non nel senso che il riconoscimento debba essere necessariamente pluralizzato in tre sfere o in tre dimensioni come fa Axel Honneth (peraltro cambiando qualche volta idea sulla articolazione di questa triade) ma nel senso che, in prima battuta, non vi è dubbio che si possa essere riconosciuti in una pluralità di sensi diversi. Si può essere riconosciuti (moralmente) come persona onesta e corretta; si può essere riconosciuti (professionalmente) come un buon docente di filosofia; come un buon padre o un buon marito (nelle relazioni familiari); come un soggetto dotato

di capacità giuridica (nell'ambito della vita economica e della contrattualistica). Per il riconoscimento dunque è più che mai vero ciò che Aristotele affermava dell'essere, e cioè che esso si dice "in molti modi". Ciò vale sia sul piano filosofico generale, sia su quello più limitato della filosofia sociale e politica.

Ma quali sono, dunque, i sensi principali che possiamo riscontrare negli usi che si fanno di questo termine? A mio modo di vedere si potrebbe provare a distinguerne almeno tre, che indicherei come un senso ontologico, un senso sociale e un senso deontologico.

A. RICONOSCIMENTO ONTOLOGICO

Il senso ontologico del riconoscimento lo potremmo molto semplicemente, e senza tecnicismi, esprimere come segue: non si dà (non può esistere) soggettività umana se non all'interno di un contesto relazionale dove diversi soggetti si riconoscono reciprocamente come tali. Questa tesi la ritroviamo espressa in una cospicua tradizione di pensiero, che passa per Hegel, Feuerbach, Marx, il cosiddetto "marxismo occidentale" e lo hegelismo contemporaneo. Il tema era declinato, per esempio, in modo plastico ed efficace da Ludwig Feuerbach, quando sosteneva che «due esseri umani sono necessari per generarne uno – in senso spirituale ed in senso fisico: la comunità dell'uomo con l'uomo è il primo principio»; «le idee scaturiscono soltanto dalla comunicazione, dalla conversazione dell'uomo con l'uomo. Ai concetti, ed in generale alla ragione, non si giunge da solo, ma in due»¹. Sul versante delle contemporanee rivisitazioni di Hegel si può ricordare un pensiero come quello di Charles Taylor, che così si esprime: «Noi diventiamo degli agenti umani pienamente sviluppati, capaci di comprendere noi stessi e quindi di definire la nostra identità, attraverso l'acquisizione di un ricco linguaggio espressivo umano [...]. Noi veniamo introdotti a questi linguaggi attraverso l'interazione con altre persone che per noi sono importanti [...] In questo senso la genesi della mente umana non è monologica, non è un qualcosa che ciascuno realizza per conto suo, ma è dialogica»².

Cortella innanzitutto, nel suo volume, ripercorre e illustra sapientemente questo tema hegeliano: non c'è soggetto senza riconoscimento intersoggettivo, ovvero è la relazione che fonda i soggetti e non viceversa. Noi siamo quello che siamo in forza del tessuto relazionale di riconoscimento che ci lega agli altri. L'autocoscienza

nasce coniugando la percezione *interiore* di sé (che può essere solo mia) con lo sguardo *esteriore* (oggettivante-desiderante) dell'altro. In questa connessione fra

¹ L. Feuerbach, *Principi della filosofia dell'avvenire*, in Id., *Scritti filosofici*, a cura di C. Cesa, Laterza, Bari 1976, pp. 199-274: 259.

² Ch. Taylor, *La politica del riconoscimento*, in J. Habermas, Ch. Taylor, *Multiculturalismo*, Milano, Feltrinelli, 1998, p. 17.

l'esperienza *interna* del sentimento di sé e l'esperienza *esterna* dell'essere guardato sta la specificità di quel sapere che noi chiamiamo *autocoscienza*, un sapere il cui oggetto sta in una soggettività. L'autocoscienza nasce perciò *intersoggettiva*, con la sua radice fuori di sé: essa ha l'altro presente al suo interno perché è dall'altro che essa è nata. L'intersoggettività non solo ne rappresenta la genesi ma la costituisce internamente. La relazione di riconoscimento è perciò la condizione della nostra soggettività. Senza riconoscimento e senza intersoggettività non si dà soggettività autocosciente: entrambe nascono e cadono insieme³.

*Originario non è dunque il soggetto ma la relazione*⁴.

Il primo senso di riconoscimento (ovvero il senso ontologico di esso) che emerge da quanto abbiamo detto fin qui, potrebbe dunque essere espresso come segue. Non si dà soggettività pensante-parlante-agente se non attraverso il riconoscimento che questa soggettività trova in un altro soggetto. Tizio non può essere consapevole di sé come individuo pensante-parlante-agente se non è stato *riconosciuto* (ovvero trattato) da altri *come individuo pensante-parlante-agente*. Questa è dunque una prima prospettiva dalla quale si può guardare al tema che ci interessa.

B. RICONOSCIMENTO SOCIALE E PLURALE

Il riconoscimento nel primo senso, cioè il riconoscimento dell'individuo come pensante-parlante-agente, come soggetto di imputazione, è possibile ovviamente solo nel contesto di una società. Ma una società, come ha mostrato Axel Honneth, presuppone un tessuto normativo dove gli individui si riconoscono reciprocamente in determinati ruoli; e si formano in questi rapporti di riconoscimento dalla qualità dei quali, secondo Honneth, dipende anche lo sviluppo più o meno riuscito della loro personalità.

Ma, se si vuole ragionare sulle molteplici dimensioni di quello che possiamo chiamare "riconoscimento sociale", una distinzione che si impone subito, non coincidente esattamente con le distinzioni honnethiane, è quella che passa tra le modalità di riconoscimento informali e quelle rigorosamente giuridicizzate e formalizzate. Nel primo senso, riconoscimento può significare che a qualcuno vengono attribuiti, su un piano informale, una certa dose di apprezzamento, stima o rispetto relativi a determinati aspetti della sua personalità; ovvero che qualcuno non viene fatto oggetto di misconoscimento, cioè non viene svalorizzato, disistimato o inferiorizzato. In questo *primo senso* riconoscere qualcuno significa accordargli una certa opportuna dose di "stima sociale" in qualche ambito della sua vita, come per esempio quando si dice che Tizio è uno studioso riconosciuto

³ L. Cortella, *L'ethos del riconoscimento*, Laterza, Bari-Roma 2023, p. 25.

⁴ Ivi, p. 56.

nel suo settore; misconoscere – ovvero non riconoscere – significa invece negare a qualcuno la giusta misura di stima o di rispetto sociale.

Un piano diverso è quello che possiamo chiamare del riconoscimento giuridico o formale, dove cioè agli individui vengono riconosciuti dalla legge un certo status, ovvero determinati diritti e capacità. In questa sfera vi è misconoscimento quando, per esempio, ad alcuni individui o gruppi viene imposta attraverso la legge una condizione di minorità. Si pensi, per esempio, a tante forme di discriminazione in base alla razza, oppure alla limitazione della capacità giuridica delle donne che è stata vigente, fino a non molti decenni fa, anche nelle avanzate società occidentali.

Una delle tesi di Honneth a proposito del riconoscimento sociale è che lo sviluppo di una personalità riuscita e caratterizzata da fiducia in se stessa presuppone che l'individuo in questione sia stato riconosciuto ovvero rispettato o apprezzato nelle sue qualità dagli altri nel rapporto con i quali si è dispiegata e continua a svilupparsi la sua formazione. «Gli individui si costituiscono come persone solo apprendendo a rapportarsi a se stessi dalla prospettiva di un altro che li approva o li incoraggia, come esseri positivamente caratterizzati da determinate qualità e capacità»⁵.

Un'altra tesi fondamentale di Honneth è che, nella concretezza della vita sociale, i rapporti di riconoscimento si articolano in diverse sfere a suo avviso chiaramente tipizzabili, che nel loro insieme concorrono a formare una individualità confidente in sé e non patologica: la sfera intima dei rapporti di affetto, di amore e di amicizia; quella formalizzata del diritto, dove tutti siamo riconosciuti come soggetti autonomi cioè dotati di personalità giuridica; e quella della vita lavorativa, dove vogliamo essere riconosciuti e stimati per il contributo che siamo in grado di offrire. In tutte queste sfere, aggiunge Honneth, possono darsi positivi rapporti di riconoscimento ma anche relazioni di misconoscimento, disprezzo, umiliazione (pensiamo al sessismo, alla negazione degli uguali diritti, al razzismo, allo sfruttamento del lavoro).

Uno dei punti di forza di questo ragionamento sta forse nell'analisi dello sviluppo psicologico infantile: un bambino amato svilupperà una personalità positiva, uno non amato una personalità problematica. In altre parole: possiamo conferire valore a noi stessi solo in quanto gli altri (a cominciare dai genitori) ci hanno conferito valore. “Senza presupporre un certo grado di fiducia in sé, di autonomia giuridicamente garantita e di sicurezza nel valore delle proprie capacità – scrive Honneth in un passo citato da Cortella – non si può immaginare un'autorealizzazione riuscita, se con ciò si intende un processo di libera realizzazione di fini esistenziali scelti autonomamente”⁶. Si può perciò concludere, scrive Cortella, che “l'esperienza del riconoscimento è dunque la condizione fondamentale perché una libertà solo potenziale diventi *effettiva*

⁵ A. Honneth, *Lotta per il riconoscimento*, Il Saggiatore, Milano 2002, p. 202.

⁶ Honneth, *Lotta per il riconoscimento*, cit., p. 203; cfr. Cortella, *op. cit.*, p. 91.

capacità di autonomia, nonché la via regia affinché l'essere umano possa giungere alla *piena realizzazione di sé*⁷.

Ma la possibilità che si instaurino tra gli individui positive relazioni di riconoscimento presuppone il darsi di un quadro sociale e istituzionale che a sua volta le renda possibili. Su questo punto, pertanto, Lucio Cortella propone una critica di Honneth che fa valere contro di lui le ragioni del suo ispiratore Hegel:

Il vero limite di Honneth sta - paradossalmente - nel non assumere con la dovuta importanza proprio la relazione di riconoscimento. Egli infatti manca di metterne in luce proprio la *centralità e priorità* rispetto agli individui, nonché il *carattere oggettivo* con cui essa si presenta agli attori in gioco. A questa oggettività, cui Hegel nel periodo jeneso darà il nome di «spirito» e successivamente quello di «spirito oggettivo», Honneth non attribuisce alcun ruolo. Non c'è per lui alcuna *istanza 'terza'* al di là e al di fuori del rapporto io-tu⁸.

La prospettiva di Honneth, però, è insidiata secondo Cortella da una questione ancora più seria: in essa infatti “resta privo di risposta il problema ulteriore - e fondamentale - del *perché dobbiamo riconoscerci*. Per Honneth si tratta di un dato di fatto storico-antropologico, tesi ben supportata da importanti acquisizioni delle scienze psico-sociali, psicoanalitiche, antropologiche, giuridiche, cognitive. Ma qui non è in discussione il dato di fatto antropologico della pratica riconoscitiva bensì la prescrittività morale del riconoscimento: perché dovrebbe essere considerata immorale la pratica del misconoscimento se non esiste un argomento morale a favore del riconoscimento?”⁹. Certo, riconosce Cortella, Honneth potrebbe rispondere che dobbiamo riconoscerci reciprocamente perché un riconoscimento riuscito è condizione di possibilità di una positiva autorealizzazione individuale (o, come anche si potrebbe dire, di una buona vita). Ma, giunti a questo punto, la domanda sul perché si ripropone ineluttabilmente: perché dovremmo assumere come valido e degno di essere perseguito questo valore della autorealizzazione individuale? In Honneth la questione rimane senza risposta.

C. RICONOSCIMENTO NORMATIVO

Ma proprio per questo allora è il momento per passare a riflettere sul riconoscimento in senso normativo, cioè sull'idea del riconoscimento come qualcosa che reciprocamente *ci dobbiamo*. L'approccio normativo è quello che, nel suo sviluppo più coerente, è stato proposto nelle riflessioni di Karl-Otto Apel e di Jürgen Habermas. Qui incontriamo un senso nuovo e diverso di

⁷ Cortella, *op. cit.*, p. 91.

⁸ Ivi, p. 97.

⁹ Ivi, p. 96.

riconoscimento: essere riconosciuti, in questo caso, significa essere riconosciuti *come soggetti portatori di pretese che devono essere prese in considerazione da altri soggetti*. Ma questo riconoscimento ha due dimensioni: una teoretica e una pratica.

Riconoscimento normativo in senso teoretico è quello che si traduce nel dovere di riconoscere l'altro come soggetto epistemico portatore di pretese criticabili di validità con le quali io mi devo misurare se voglio abitare un mondo oggettivo (cioè che non si riduca a una follia privata).

Riconoscimento normativo in senso pratico è quello che si concretizza nel riconoscere qualcuno come portatore di pretese di validità pratiche, cioè come degno di rispetto, ovvero come persona che ha diritto a non essere trattata se non in modi che siano giustificabili di fronte ad essa. Secondo Apel e, in modo un po' diverso, anche secondo Habermas, già nell'interloquire come parlanti e dialoganti non possiamo non riconoscerci come aventi tutti la stessa dignità e gli stessi diritti (Apel parla a questo proposito di «*einschbar notwendige Anerkennung*»¹⁰) e quindi come portatori di pretese che devono essere prese in considerazione al pari delle pretese di ciascun altro.

Rapporto tra i diversi sensi di riconoscimento

Ma il problema che a questo punto si pone è quello di pensare come si relazionino reciprocamente questi tre sensi di riconoscimento che in prima battuta abbiamo provato a distinguere. Vediamo dunque come ci si può confrontare con questo interrogativo e come la riflessione di Lucio Cortella si misura con esso.

Una prima considerazione che si può dedicare a questo tema è che nella prospettiva di Cortella emerge chiaramente come il riconoscimento nel primo senso, quello che abbiamo chiamato ontologico, implichi necessariamente quello che abbiamo individuato come riconoscimento normativo teoretico, cioè il riconoscimento dell'altro dal punto di vista epistemico. Questo è un primo risultato che opportunamente Cortella ricava dalla riflessione hegeliana. Scontrandosi con un'altra autocoscienza, infatti, l'autocoscienza hegeliana arriva a comprendere che essa è solo una prospettiva sul mondo dalla quale altre si differenziano e magari si contrappongono; e un mondo oggettivo diviene possibile solo se il singolo capisce che deve esporre la sua prospettiva alla critica e alla correzione intersoggettiva. «L'oggettività - scrive Cortella - prende forma quando il singolo si confronta con gli altri, quando la sua prospettiva si espone alla critica e

¹⁰ Si veda di Apel il saggio *Faktische Anerkennung oder einschbar notwendige Anerkennung?* nel volume curato da Apel stesso e da Riccardo Pozzo, *Zur Rekonstruktion der praktischen Philosophie. Gedenkschrift für Karl-Heinz Ilting*, Stuttgart-Bad Cannstatt, Frommann-Holzboog, 1990, pp. 67-123.

alla correzione intersoggettiva. È a quel punto che il «mio» mondo diventa indipendente da me, assumendo i tratti del mondo oggettivo”¹¹.

Perciò possiamo dire non solo che non c’è soggetto senza intersoggettività ma anche che non c’è intersoggettività (che abbia di fronte un’oggettività) senza la norma epistemica della presa in considerazione delle prospettive altrui.

Possiamo ben affermare, pertanto, che riconoscere l’altro non solo come pensante-parlante-agente ma più specificamente come portatore di pretese di validità è condizione della conoscenza oggettiva che non si costituisce senza “quella fondamentale mediazione intersoggettiva”¹².

Resta però da sciogliere il problema normativo del riconoscimento dell’individuo con la sua dignità e le sue legittime pretese nei confronti di altri, insomma il problema normativo del *riconoscimento pratico*, problema che, come abbiamo visto, Honneth secondo Cortella non risolve. Opportuno è perciò, a questo punto, fare riferimento ad Apel. Apel infatti evidenzia, scrive Cortella, “quella dimensione etico-normativa del riconoscimento rimasta inespressa in Hegel. Tuttavia l’individuazione di questa «norma fondamentale» non conduce Apel a sviluppare una teoria morale che impegni tutti gli esseri umani a riconoscersi. Infatti da quella norma egli deriva solo un *obbligo morale di tipo argomentativo*: «ricercare, in ogni occasione che investe gli interessi (le pretese virtuali) degli altri, un *accordo* allo scopo d’una solidale formazione del volere» [...] Da quel principio non deriva alcuna norma etica materiale ma esclusivamente l’indicazione *formale* della ricerca dell’accordo argomentativo. Quali debbano essere le norme morali sarà solo quell’accordo a determinarlo”¹³.

Impostata in questi termini, però, la critica rivolta alla tesi di Apel non mi sembra del tutto convincente: il fatto che la sua sia un’etica che non individua norme materiali, ma solo una norma fondamentale di tipo formale, non mi pare che ne diminuisca il valore, allo stesso modo in cui il formalismo non è di per sé un buon motivo per respingere l’etica kantiana. Anzi, si potrebbe sostenere, a difesa di Apel, che il non legarsi a specifiche norme materiali sia un punto di forza della morale apelianiana (che da un certo punto di vista potrebbe anche essere intesa come una “discorsivizzazione” dell’imperativo categorico kantiano).

Il problema più impegnativo per l’etica discorsiva, a mio avviso, non sta nel suo carattere formale e non materiale (che, ripetiamo, non è di per sé un difetto) ma sta altrove, e cioè nel carattere non perfettamente perspicuo del nesso che essa viene a stabilire tra il riconoscimento dovuto a ogni argomentante sul piano teorico (dimensione essenziale del linguaggio stesso) e il riconoscimento pratico-morale di ciascuno come portatore di pretese che hanno diritto a essere prese in considerazione allo stesso titolo delle pretese di ciascun altro. Habermas, come

¹¹ Cortella, *op. cit.*, p. 51.

¹² Ivi, p. 54.

¹³ Ivi, p. 123.

Cortella opportunamente ricorda, vede la difficoltà di questo problema, e infatti giunge alla convinzione che non vi è un nesso inscindibile tra le norme che valgono all'interno del discorso e le norme morali che dovrebbero regolare la interazione tra le persone. Sul piano puramente teorico, quindi, Habermas ritiene che la tesi dello scetticismo morale possa essere sostenuta senza cadere in contraddizione. Ma questo non vuol dire che lo scettico morale non possa in un certo senso essere confutato. Nei suoi confronti infatti Habermas obietta, per dirla con le parole di Cortella, che “è certamente possibile rigettare i presupposti normativi dell'argomentare (rifiutandosi di argomentare o di riconoscere validità a quello specifico gioco linguistico) ma non è possibile rigettare i presupposti normativi del parlare e dell'agire, perché si finirebbe col negare le condizioni stesse della nostra forma di vita. Si può sempre uscire dall'argomentazione e dalla discussione, ma «anche il più coerente fra coloro che dichiarano di 'smontare' non può in realtà 'smontare' dalla prassi comunicativa quotidiana, delle cui presupposizioni resta prigioniero»¹⁴. Perciò, secondo Habermas, lo scettico morale non può essere confutato su un piano puramente teoretico, ma solo su quella pratico, mostrandogli che l'uscita dalla grammatica normativa delle nostre forme di vita comporterebbe una sorta di autodistruzione della sua personalità.

Questa tesi di Habermas a me non sembra particolarmente solida. Cortella, invece, da parte sua, la fa propria per radicalizzarla. Se Habermas afferma che lo scettico può negare la moralità, ma non l'eticità di quei rapporti vitali che lo costituiscono e nei quali anch'egli ha la sua dimora, Cortella ritiene che si debba essere più decisi nel valorizzare questo punto, recuperando senza incertezze il concetto hegeliano della *Sittlichkeit* intesa come “uno sfondo normativo che sta alle nostre spalle e che non ha bisogno di essere esplicitamente voluto né giustificato in un confronto intersoggettivo di argomentazioni”¹⁵.

Cerchiamo dunque di mettere a fuoco con chiarezza ciò che distingue la tesi, di ispirazione hegeliana, di Cortella da quelle, pur da lui molto apprezzate, della *Diskursethik*. Partiamo dalle sue parole:

In realtà l'oggettività normativa implicita nella comunicazione non è costituita di mere regole tecniche (come quelle del gioco degli scacchi o quelle utili a comporre un brano musicale) ma rivela un *rapporto etico con l'altro*. Le mie parole e le mie azioni, proprio perché presuppongono un'intesa intersoggettiva, presuppongono il mio riconoscimento degli altri interlocutori come partners degni del vincolo che li lega a me, presuppongono dunque il loro rispetto e l'assunzione della loro sostanziale parità. Nel mancato sviluppo di queste implicazioni si vedono tutti i limiti formalistici della *Diskursethik*, la sua incapacità di riconoscere l'eticità presupposta che essa stessa scopre e mette in luce. Ciò che ogni comunicazione

¹⁴ Ivi, p. 129.

¹⁵ Ibidem.

presuppone è una normatività che non ha solo lo statuto della regola pragmatica ma anche quello di un *ethos originario*¹⁶.

In questa citazione, lo snodo centrale sta nel passaggio seguente: “Le mie parole e le mie azioni, proprio perché presuppongono un’intesa intersoggettiva, presuppongono il mio riconoscimento degli altri interlocutori come partners degni del vincolo che li lega a me, presuppongono dunque il loro rispetto e l’assunzione della loro sostanziale parità”. Esso sta a significare che, per Cortella, il carattere normativo del riconoscimento si colloca su un piano più originario rispetto a quello delle norme della interazione linguistica, perché, sostiene Cortella, è appunto questo più originario riconoscimento che rende possibili il parlare e l’agire come soggetti padroni di sé. Il punto era già stato evidenziato con forza da Cortella in un suo scritto di qualche anno fa. “Riconoscere – scriveva – è conoscere qualcuno non come oggetto ma come soggetto. E ritenere qualcuno un soggetto è conferirgli la *dignità* di soggetto umano: non si può riconoscerlo e non rispettarlo, perché in ogni atto di riconoscimento è sottintesa l’affermazione «tu sei un soggetto, come lo sono io». Quell’atto implica il *rispetto* dell’altro e quindi in esso è implicita l’assunzione di alcune *norme morali*, senza le quali quell’atto non potrebbe nemmeno costituirsi”¹⁷.

Oggi ribadisce lo stesso concetto nei seguenti termini: “L’esperienza fondamentale del riconoscimento è perciò un’*esperienza etica*, che ci obbliga al *riguardo morale* nei confronti di chi ci ha riconosciuto e che noi – a nostra volta – abbiamo riconosciuto, avendogli attribuito la dignità di riconoscerci”¹⁸. Ovvero: io mi penso come soggetto, voglio che gli altri mi pensino e mi trattino come tale, voglio essere riconosciuto, quindi devo riconoscere agli altri la loro dignità, perché altrimenti il riconoscimento da essi accordatomi non avrebbe alcun valore. Cortella insiste spesso su questo punto hegeliano: la lotta tra servo e signore mostra proprio, tra le altre cose, il fallimento della pretesa del riconoscimento asimmetrico, perché non avrebbe nessun valore un riconoscimento che mi venisse accordato da un altro che io giudico di nessun valore. Pertanto, il riconoscimento o è simmetrico o non è, e se io sono riconosciuto devo necessariamente riconoscere. Il che per Cortella significa riconoscere l’altro con la sua dignità e il suo diritto.

In sostanza potremmo dire, quindi, che la tesi di Cortella sul riconoscimento si colloca in un punto specifico di una costellazione ideale i cui astri principali sono Hegel, Apel e Habermas. Di Hegel è il merito di avere fissato meglio di ogni altro il carattere costitutivo e simmetrico della relazione di riconoscimento. Questo rimane per Cortella un saldo punto di partenza. Hegel però deve essere in

¹⁶ Ivi, p. 130.

¹⁷ L. Cortella, *Una teoria del riconoscimento*, in F. Gregoratto, F. Ranchio (a cura di), *Contesti del riconoscimento*, Mimesis, Milano-Udine 2014, pp. 21-40: 33.

¹⁸ Cortella, *L’ethos del riconoscimento*, cit., p. 131.

qualche modo corretto attraverso il ricorso alle tesi di Apel. Ciò che in Hegel manca, infatti, è che non viene messo pienamente a fuoco il carattere normativo di questo riconoscimento originario. Nel saggio del 2014 intitolato proprio *Una teoria del riconoscimento* Cortella lo aveva detto molto chiaramente: “Apel sviluppa perciò quella dimensione etico-normativa del riconoscimento che era rimasta inespressa in Hegel. Benché infatti sia evidente che nel riconoscimento della natura “autocosciente” dell’altro è implicito il riconoscimento della sua dignità di persona, quando Hegel comincia a sviluppare la dinamica *pratica* immanente nella relazione fra le due autocoscienze la declina più nel senso della *lotta* per quella che lui chiama la «signoria», cioè del *conflitto* per la *superiore dignità*, che non nel senso del riconoscimento dell’*uguale dignità*”¹⁹. In Apel tuttavia, come abbiamo già osservato, il nesso tra riconoscimento teoretico e riconoscimento pratico-morale resta in qualche misura problematico, e a questo punto Cortella fa intervenire Habermas che, distanziandosi da Apel, sostiene che la forza normativa vincolante del riconoscimento pratico-morale sta nell’*ethos*, cioè in quelle pratiche di vita che ci costituiscono per ciò che siamo e dalle quali non possiamo “scendere” pena – secondo Habermas – lo smarrimento in un autoisolamento patologico.

Cortella propone dunque in sostanza di esplicitare quella dimensione etico-normativa del riconoscimento che in Hegel, secondo lui, era rimasta inespressa, sebbene fosse in qualche modo presente. Il valore etico-normativo si potrebbe vedere già nel fatto che per Hegel il riconoscimento o è simmetrico o non è. Ma a questo punto ci si potrebbe chiedere: questa simmetria implica anche un riconoscimento del diritto dell’altro a un uguale rispetto morale? Il nodo della questione, evidentemente, sta tutto qui. Poniamola in altri termini: partiamo dal fatto che io mi pongo come autocoscienza autonoma che esige di essere rispettata da parte degli altri. Ciò implica che devo necessariamente impegnarmi anche a rispettare gli altri?

Abbiamo visto che un soggetto autonomo, cioè autore di intenzioni, azioni, discorsi, non si dà se non nella relazione di riconoscimento con altri soggetti altrettanto autonomi. Ma la relazione è a sua volta possibile solo in quanto i diversi soggetti autonomi vanno al di là della contrapposizione o della lotta e si coordinano attraverso un tessuto normativo che garantisce la stabilità della relazione stessa. La relazione di riconoscimento (che costituisce i soggetti) quindi non è possibile se non in base alla realtà di un *ethos* condiviso.

Alla base della nostra soggettività sta perciò – scrive Cortella – un *ethos originario*, da intendersi nel suo senso etimologico: non tanto gli usi e i costumi quanto la nostra *dimora*, il nostro luogo originario e abituale del vivere. Le relazioni di riconoscimento costituiscono la nostra *casa*, la *culla* che ci ha visto nascere e crescere, il *terreno primario* da cui abbiamo imparato a vivere e a convivere. Su

¹⁹ Cortella, *Una teoria del riconoscimento*, cit., p. 27.

questo *ethos* affonda le sue radici la nostra *etica*, ovvero quell'insieme di intuizioni morali che precedono qualsiasi elaborazione filosofica e qualsiasi esplicita argomentazione. Questa etica è la conseguenza di un processo di apprendimento conseguente ai rapporti riconoscitivi intrattenuti con gli altri, con ogni altro. Non ha perciò nulla a che vedere col 'dover essere' ma piuttosto con l'*abitare*, cioè con le pratiche e le abitudini che ci hanno da sempre accompagnato e che costituiscono lo spazio esistenziale in cui siamo cresciuti²⁰.

Ma questo *ethos* condiviso in che senso configura una dimensione normativa? Certamente esso è, come scrive Cortella, il contesto che rende possibile il nostro vivere e convivere, ma in che senso è propriamente normativo dato che, sottolinea lo stesso Cortella, non ha "nulla a che vedere col 'dover essere'"? In realtà, però, questo rifiuto del dover essere viene poi attenuato in un passaggio successivo del testo, dove Cortella afferma che questo *ethos* originario ha in verità un duplice status: "Da un lato si presenta come un 'dato di fatto' inaggirabile, connaturato alla nostra costituzione soggettiva e perciò posto - per così dire - 'alle nostre spalle'. Dall'altro si tratta di un 'fatto normativo' che incamera in sé un dovere etico e che, perciò, sta 'davanti' a noi, cioè ci affida un compito pratico"²¹.

Tuttavia, dato che ci stiamo interrogando sul contenuto normativo di questo *ethos* originario, la domanda che ci dobbiamo porre è: cosa vi è in esso di propriamente inaggirabile? Inaggirabile è certamente il riconoscimento dell'altro come un soggetto portatore di pretese alle quali io mi devo rapportare (inaggirabile perché se io ti dico: non ti riconosco, in quello stesso atto ti sto riconoscendo). Inaggirabile è altresì il riconoscere che dobbiamo la nostra vita a un contesto etico di relazioni normate. Ma possiamo dire con Cortella che inaggirabile è anche "il riguardo morale, quel sentimento in forza del quale ci sentiamo obbligati a trattare ogni appartenente al genere umano come persona [...]"²²?

A me non sembra che le cose stiano proprio così; anzi mi pare che qui si incontri qualche problema. È chiaro che noi dobbiamo la nostra vita a un contesto di relazioni che è denso di implicazioni normative. Ma per il suo sussistere è sufficiente che esse vengano rispettate per lo più, certo non sempre. "Le norme etiche fondamentali - scrive lo stesso Cortella - possono, ovviamente, essere violate", il loro essere obbligatorie non si identifica con la necessità che esse vengano rispettate, necessità che appartiene invece alle leggi fisiche²³. Necessario è soltanto che vengano rispettate per lo più, altrimenti le relazioni collasserebbero in un hobbesiano *bellum omnium contra omnes*. Ma, se è così, perché io non dovrei scegliere di fare il *free rider*, e di sottrarmi a quell'obbligo che comunque gli altri generalmente rispettano? Perché non dovrei, in determinati casi, scegliere

²⁰ Cortella, *L'ethos del riconoscimento*, cit., p. 132.

²¹ Ivi, p. 133.

²² Ivi, pp. 133-134.

²³ Ivi, p. 137.

di trattare l'altro senza quel riguardo morale che invece secondo Cortella è inaggrabile? Il problema è antico quanto la filosofia morale, che poche soluzioni convincenti ha proposto. A mio modo di vedere, la risposta migliore resta quella, dalla quale Cortella si è invece distanziato, che si può dare reinterpretando liberamente le tesi di Apel. Trattare gli altri con riguardo morale si può tradurre nell'imperativo: 'tratta gli altri solo in modi che possano essere ragionevolmente e discorsivamente giustificati di fronte ad essi'. Ma adeguarsi a questo imperativo significa semplicemente restare più autenticamente fedeli alla nostra natura di pensanti e argomentanti. Solo questa debole forza normativa ci può spingere a trattare gli altri moralmente. L'agire morale presuppone certamente un contesto etico nel quale esplicitarsi, ma l'ethos a sua volta presuppone la morale perché solo essa parla al soggetto con la capacità di vincolarlo in qualche modo.

D'altra parte, Cortella vede bene che i rapporti di riconoscimento stabiliti, consolidati in un ethos, possono talvolta essere considerati come rapporti di riconoscimento limitati, imperfetti, inquinati da pesanti forme di misconoscimento: "si danno fattualmente situazioni in cui il riconoscimento è sistematicamente negato. Violenza, maltrattamento, negazione di diritti, disprezzo, umiliazione e offesa sono tutte forme di riconoscimento negato, di *misconoscimento*". Ma d'altra parte, non si può parlare di misconoscimento se non sulla base di un previo riconoscimento: "solo chi è già stato riconosciuto può diventar consapevole del proprio misconoscimento. Può sentirsi umiliato solo chi ha il rispetto di se stesso e tale rispetto può essere ottenuto solo dopo un processo di riconoscimento riuscito"²⁴. Certo, il *misconosciuto* può intraprendere ogni volta una lotta per un più integrale riconoscimento solo in quanto è stato al tempo stesso anche *riconosciuto*. Ma da dove si può derivare la cognizione motivata del fatto che certi rapporti di riconoscimento non solo "antipatici" a me, ma sono sbagliati, limitati, ingiusti? Sul piano dell'ethos i rapporti vigenti sono per l'appunto i giusti rapporti vigenti, le modulazioni del riconoscimento che in essi si danno sono valide e normali (come è normale, per esempio, che la capacità di azione giuridica di un bambino non sia riconosciuta pari a quella di un adulto). Quali limitazioni siano da considerarsi come misconoscimento, disprezzo o ingiustizia non ce lo possono dire i rapporti etici. Per ragionare intorno ad essi, e per emanciparsi da essi, dobbiamo far ricorso a qualcosa di diverso e cioè alla legittima pretesa morale di non essere trattati in modi che non siano discorsivamente e ragionevolmente giustificabili. Certo, per poter criticare dobbiamo esserci formati in contesto di rapporti etici, ma per trascenderli non possiamo fare a meno della risorsa della ragione discorsiva. Eticità e moralità, dunque, a mio avviso, non possono essere pensate conferendo una superiorità di rango al primo termine; esso ha bisogno del secondo così come il secondo ha bisogno del primo.

²⁴ Ivi, p. 156.

ETICITÀ DEL RICONOSCIMENTO NOTE SUL LIBRO DI L. CORTELLA, *L'ETHOS DEL RICONOSCIMENTO*

CARMELO VIGNA

Università di Venezia Ca' Foscari

Dipartimento Filosofia e Beni Culturali

vignaca@unive.it

ABSTRACT

Cortella's book is highly appreciated as it investigates the originality and normative nature of mutual recognition. Some doubts are expressed about the conclusions, which entrust human ethics with a thaumaturgical power not justified by historical experience.

KEYWORDS

Ethics, Recognition, Misrecognition, Normativity.

Lucio Cortella si è occupato a lungo della “cifra” del riconoscimento, già a partire dai suoi anni verdi (cioè: già dalla fine degli anni Settanta, se non erro). Allora era già un argomento molto dibattuto e variamente apprezzato e dagli “analitici” e dai “continentali”. Forse soprattutto da questi ultimi. In effetti, la seconda metà del Novecento filosofico europeo ha scandagliato, in lungo e in largo, le forme delle relazioni intersoggettive, imbattendosi inevitabilmente nelle relazioni di riconoscimento. Non la soggettività trascendentale, di matrice husserliana e di sapore cartesiano, e neanche l'atto puro gentiliano sembravano render conto, a un certo punto, della complessità del mondo delle pratiche umane, e soprattutto della sfera politica. Una analisi come quella sartriana dello sguardo, contenuta in *L'Être et le néant*, rompeva il solipsismo più o meno strisciante nelle pagine di alcuni grandi Maestri del primo Novecento. E questo, nonostante l'effetto dell'influsso delle pagine hegeliane della *Fenomenologia dello spirito* sulla dialettica servopadrone e nonostante l'affondo marxiano, sempre e comunque di matrice hegeliana, sull'alienazione/oggettivazione (nel lavoro) del modo di produzione capitalistico. Di questa lunga frequentazione Cortella offre ora alcuni risultati nella sua raccolta di saggi dal titolo *L'ethos del riconoscimento* (Laterza, Bari-Roma

2023)¹. Con questi risultati, lo dico subito, in parte convergo. Segnatamente, condivido di Lucio due tesi fondamentali: l'*originarietà* delle relazioni intersoggettive e *la necessità di giustificare* le relazioni intersoggettive di riconoscimento come moralmente normative². Né la cosa deve meravigliare. Lucio Cortella è stato - per tanti anni a Ca' Foscari - prima studente modello e poi autorevole Collega. La nostra frequentazione si è ovviamente rarefatta, da quando io sono andato in pensione (2011). Risiedendo a Milano, sono tornato a Ca' Foscari solo in alcune particolari occasioni. Questo cenno alla vita accademica cafoscarina mi serve solo per dire che intorno alle "relazioni di riconoscimento" con Lucio Cortella ho più volte dialogato, specie nel mio "Seminario di filosofia della pratica", che era allora una sorta di complemento del mio corso di Filosofia morale. Anzi, uno di questi incontri seminariali (si era nel 2002) era stato dedicato a un dibattito tra me e Lucio sul lato pratico delle relazioni di riconoscimento. Che ora è il tema della sua raccolta di saggi.

A me pare che il nocciolo della proposta di Lucio stia in questa affermazione (cfr. p. 143): l'esperienza originaria del riconoscimento reciproco è l'esperienza stessa della nostra umanità originaria, le cui componenti essenziali sono la libertà e la moralità (come eticità - *à la* Hegel). In altri termini, è la relazione d'imitazione dell'altro uomo che ci fa uomini, *se* però transitiamo per la libertà e per la moralità (eticità). Attenzione, avverte Lucio: libertà e moralità sono propriamente "*capacità*": "né un *dato naturale* né l'*attributo di una sostanza spirituale*" (p. 145). E ancora: "La moralità e la libertà non sono qualità naturali né soprannaturali ma prodotti sociali, risultati di rapporti di riconoscimento che si consolidano in processi di formazione e apprendimento sia filogenetici che ontogenetici. [...]. ...noi siamo *animali normativi* (sott. nel testo), capaci di autonomia e di senso morale" (p. 152). Lucio poi affronta a chiusura dell'indagine il tema del conflitto (cap. 21), che nasce fondamentalmente dal "misconoscimento", cioè dalle forme di patologia del riconoscimento. Riconoscimento che è, dunque, strutturalmente *duplice*: "... a un tempo oggettivante e dis-oggettivante, due condizioni entrambi indispensabili, il cui delicato equilibrio è l'unico presupposto di un riconoscimento riuscito" (p. 161).

Ho già indicato sommariamente l'area di accordo con i risultati di Lucio. Ora provo a dire qualcosa sulle conclusioni che egli trae a chiusura dell'indagine: cominciando con il lamentare che non ho trovato, però, quel che mi sarebbe piaciuto trovare (almeno per cenno). Non ho trovato fondamentalmente nelle sue

¹ Le citazioni delle pagine del libro di Cortella sono state da me inserite - qui e nel seguito - direttamente nel testo, anzi che in nota.

² Per la prima tesi, v. il cap. 8, pp. 52-57; per la seconda tesi, v. il cap. 14, p. 96. Si legga anche l'*incipit* del cap. 18, a p. 131. Ma poi tutto il cap. è una sorta di "manifesto" per un'etica del riconoscimento.

conclusioni quel rimando alla cifra dell'Intero dell'essere (con la sua debita implicazione metafisica) che avrebbe potuto dare senso fondazionale e al rigore epistemico/trascendentale delle determinazioni speculative, da Lucio fermamente perseguito nelle sue istanze di giustificazione degli asserti³, e alla trascendentalità dell'orizzonte originario in cui l'umanità è giustamente da lui incastonata. Trascendentalità, come orizzonte originario, che, correttamente posta, non può semplicemente restare tale (io sostengo). Per non precipitare nella contraddizione dell'indebita identificazione di finito e infinito, l'orizzonte trascendentale originario deve accedere alla posizione necessaria della trascendenza dell'Essere assoluto. Detto in altri termini, l'umano che giustamente Lucio Cortella onora nella sua trascendentalità originaria e nella sua complessità di intreccio tra libertà e moralità, ha senso solo all'interno di una ontologia metafisica. Altrimenti resta in balia della irrazionalità della storia e la sua richiesta di salvezza si riduce allo stato di una nobile, ma fragile istanza esigenziale.⁴

Dopo questa richiesta di integrazione teorica (che forse deriva da non aver io letto tutto quello che Lucio ha scritto; e su cui sono dunque pronto - se il caso - a ricredermi) mi avventuro a formulare una congettura, che, come tutte le congetture, può anche essere derubricata al rango di semplice sospetto: leggendo il libro di Lucio, un libro - sia chiaro - di prim'ordine nella sua tessitura dell'argomentazione e nell'attenzione al controllo degli asserti, ho avuto mano a mano sempre più netta l'impressione di trovarmi di fronte a un caso (tutt'altro che raro, per la verità) di elevazione dell'etica al rango di filosofia prima. Un caso, comunque, intrigante.

Provo ora ad addurre qualche ragione di questo mio sospetto. Ebbene, si ponga mente anzitutto agli autori che Lucio ha incrociato da giovane (anche stimolato dalla sua frequentazione diretta dell'Università tedesca; v. in particolare, Habermas e così anche il suo allievo più noto, Axel Honneth)⁵. Ma Lucio pure aveva allora, mi par

³ A riprova di queste intenzioni. Nei capitoli finali del libro, Cortella riprende le fila del discorso e offre - in diretta - le sue vedute teoriche, sfruttando a fondo, ma anche correggendo, le proposte dialogico-discorsive di Apel e Habermas. Il loro tentativo è definito, sì, "un contributo fondamentale", ma solo *in direzione* della teoria morale nelle relazioni di riconoscimento (p. 120), cioè in direzione del "perché dobbiamo riconoscerci". Cortella, infatti, guarda piuttosto a una "*ricostruzione trascendentale*, che sveli l'inaggrabilità del riconoscimento e lo sfondo etico in esso implicito" (p. 142). E questa ricostruzione in effetti egli offre sinteticamente nei capp. 20 e 21 del suo libro (pp. 143-161).

⁴ Mi scuso con il lettore per le poche righe che dedico a una convinzione così di peso, ma ho già scritto altrove e a lungo sul tema. Cfr. *Il frammento e l'Intero* (2015), *Etica del desiderio come etica del riconoscimento* (2015), *Sostanza e relazione* (2016); tutti pubblicati dall'editrice Orthotes, Napoli-Salerno.

⁵ A sapere. Il ricorso alle analisi delle pagine di Honneth, ma anche ai contributi di Mead e Tomasello, serve a Lucio solo per riportare le strutture della relazione di riconoscimento nell'ambito della filosofia pratica. Cioè poi nell'ambito dell'eticità. Honneth (e in diverso modo

di ricordare, altri interessi e altre frequentazioni (per quanto l'area della "Teoria critica" fosse, a mio avviso, quella per lui più cattivante). Ad es., in quegli anni era in auge la cosiddetta "Riabilitazione della filosofia pratica", molto rappresentata, anch'essa, nell'area della filosofia tedesca, mentre il marxismo continuava ad affascinare gli spiriti. Per non dire che la filosofia di matrice ebraica, da Martin Buber a Emmanuel Lévinas, offriva - in fatto di interesse per l'intersoggettività - una "copertura" di rimando biblico, e si saldava in qualche modo con il fronte francese (v. i contributi di Paul Ricoeur, ma anche di Jean-Luc Marion).

Ora, questa generale virata verso l'analisi delle forme della prassi umana (in area analitica anglosassone erano presenti le voci autorevoli di Taylor e MacIntyre, per citare solo due dei nomi più autorevoli) aveva un comune denominatore, non sempre dichiarato: la critica - e il conseguente abbandono - del sapere propriamente speculativo, che era poi critica dell'ontologia, e specialmente dell'ontologia che si spingeva sino alla pretesa della costruzione di una metafisica in senso classico. La "ritirata" sull'etica sembrava, allora, a molti la mossa teorico-strategica più persuasiva, forse perché l'etica prometteva d'essere più prossima *al realismo della quotidianità* di quanto non lo fosse l'ontologia in generale e la metafisica in particolare (territori troppo astratti e quindi troppo lontani dai problemi della vita comune). La critica kantiana alla metafisica e il riversamento del suo contenuto sulla dialettica della ragion pratica aveva indubbiamente lasciato il segno su molti spiriti. Tanto che i suoi "legittimi eredi" - oggi li ricordiamo con la comune connotazione di "idealisti" -, pur riabilitando per molti versi il sapere speculativo (mediante una critica serrata del presupposto gnoseologico kantiano), avevano comunque, quanto al senso dell'Intero (rivendicato a gran voce), difeso ad oltranza non più una metafisica della trascendenza, quanto una metafisica dell'immanenza (v. spec. l'hegeliano Sapere Assoluto).⁶

anche Mead e Tomasello) finiscono però per abbandonare il territorio proprio dell'eticità hegeliana, osserva subito dopo Lucio, perché si consegnano, in ultima istanza, a dimensioni solamente sociologiche e giuridiche. In altri termini, con loro si finisce in un empirismo dove la "teoria" morale non ha più voce alcuna, perché dominante appare una forma "genetico-descrittiva" della morale medesima; e così - osserva Lucio - "resta privo di risposta il problema ulteriore - e fondamentale - del *perché dobbiamo riconoscerci* (sott. nel testo)" (cfr. p. 96).

⁶ *En passant*. Questo mio cenno alla dinastia idealistica aiuta forse a intendere meglio il motivo della lunga attenzione di Lucio Cortella per i testi hegeliani. Ma è utile anche ricordare che cinquanta anni fa, memori forse dell'ammonizione di Marx, secondo cui Hegel non poteva essere trattato come "un cane morto", questo straordinario pensatore venne di fatto arruolato nella "riabilitazione della filosofia pratica". In ogni caso, le pagine della *Fenomenologia* sul rapporto servo-padrone sono rimaste un luogo di culto. Se poi si fa pure mente locale alla *Destruktion* heideggeriana della storia della metafisica, improvvidamente preceduta dalle interdizioni nicciane sul sovramondo, e alla virata "moralistica" di parte della fenomenologia husserliana (di area tedesca e di area francese), si può ancor meglio ponderare la vastità della portata della svolta europea della seconda metà del Novecento a favore delle forme dell'eticità. Insomma, e di nuovo: *l'etica come filosofia prima*. Forse la filosofia neomarxiana della prassi (v.

Certo, si potrebbe da questa parte arruolare anche Aristotele, come in qualche modo anche Lucio Cortella suggerisce già nelle sue battute introduttive, ma Aristotele pensava alla politica solo come la suprema sfera della vita umana (mentre Hegel, piuttosto, come la forma più alta del *Geist* “oggettivo”). Differenza marcata, dunque, in Aristotele fra trascendenza e immanenza. Differenza cancellata, però, se l’etica è filosofia prima. In altri termini, l’elevazione - di fatto - dell’etica al rango di “filosofia prima” avrebbe una certa plausibilità se l’uomo fosse il primo nell’ordine dell’essere (ma non lo è - come già Aristotele ammoniva), ma non ha plausibilità (anche a me pare), se l’uomo non è il primo nell’ordine dell’essere - trasceso, com’è, dallo strato teologico dell’essere (secondo Aristotele e secondo la tradizione metafisica classica).

Certo, queste pagine di Lucio Cortella non potevano prendere di petto l’alternativa tra immanenza e trascendenza. Lucio ha in mente, mi par chiaro, un altro e più importante disegno storico-critico: sviluppare e coerentizzare le analisi hegeliane, come prosecuzione e implementazione di alcune intuizioni kantiane e fichtiane, e poi confrontarle con alcuni contributi novecenteschi (Mead e Tomasello, ma soprattutto Apel, Habermas e Honneth). Resta, in ogni caso, molto significativo che il disegno teorico sia dominato dal riferimento a Hegel (che viene per ben tre volte direttamente indagato: a partire dalla *Fenomenologia dello Spirito* [p. 29 e ss.], a seguire - in abbozzo - nelle giovanili pagine della *Filosofia dello Spirito* del periodo Jenese, e poi a finire nella matura *Filosofia del diritto*). Ed è pure altrettanto significativo - ai fini dell’emergenza dell’etica come filosofia prima - che il risultato hegeliano ultimo paia a Cortella *troppo astratto* quanto alle relazioni di riconoscimento, perché prigioniero delle volute nettamente speculative dello Spirito assoluto o, meglio, *del Sapere assoluto*. Tanto che per Hegel riconoscersi, in ultima istanza, sottolinea Cortella, sarebbe lo stesso che “vedersi” l’un l’altro in assoluta trasparenza (nel medesimo Spirito - cfr. p. 118).

Teoreticismo puro, insomma, quello di Hegel, teoreticismo da rovesciare. Ma perché rovesciarlo in una sorta di “moralismo puro”? - mi permetto di aggiungere obbiettando. Non basterebbe dire che etica e ontologia (metafisica) sono - entrambe - prime nel loro ordine? E che fanno circolo (fanno una qualche “ontoetica”)? Nel “moralismo puro”, alla fin fine, l’umanità salva... l’umanità! O meglio: l’umanità

marxismo italiano - Labriola, Gramsci, Mondolfo) o citata la riabilitazione della filosofia della pratica (tedesca) possono ancora essere considerate le opzioni antispeculative più robuste; più robuste del debolezza alla Vattimo (ma si aggiungano pure i tentennamenti di Enrico Berti e di qualche altro metafisico), più robuste della “narratività” di Ricoeur o della “filosofia come conversazione” di Rorty. Per non dire delle debolezze della filosofia del linguaggio (Austin e compagnia varia) o dell’ermeneutica di Gadamer e di Pareyson.

può salvare l'umanità⁷. Ma così siamo... al Barone di Münchhausen!... Non sarebbe cosa migliore, allora, stare al vecchio Heidegger (almeno questa l'ha detta giusta), che in una intervista a "Der Spiegel" confessava: "Solo un Dio ci può salvare..."?

⁷ L'ultimo capitolo del testo (il 21) di Lucio sul conflitto, sopra citato, cela a malapena l'imbarazzo di attribuire all'umanità (eticamente addestrata) il peso della propria salvezza. L'umanità – come storicamente la conosciamo – in realtà è più incline a disconoscere che a riconoscere. Lucio – da giovane lettore delle Sacre Scritture, per quanto ne ricordi – dovrebbe saper bene come fragile sia questo affidamento (*Isaia* 2, 22: "Guardatevi dunque dall'uomo, nelle cui narici non v'è che un soffio, perché in quale conto si può tenere?").

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'acquistare 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 esposte, 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 *singularità, 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 asimmetrie 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»).

V a r i a

NEOLIBERALISMO Y CONSERVADURISMO EN ALIANZA CONTRA LA DEMOCRACIA CONSIDERACIONES DESDE LA FILOSOFÍA POLÍTICA DE WENDY BROWN *

ANDRÉS BOTERO BERNAL

Escuela de Filosofía

Universidad Industrial de Santander (UIS, Bucaramanga, Colombia)

aboterob@uis.edu.co

JAVIER ORLANDO AGUIRRE

Escuela de Filosofía

Universidad Industrial de Santander (UIS, Bucaramanga, Colombia)

jaguirre@uis.edu.co

JUAN DAVID ALMEYDA SARMIENTO

Escuela de Filosofía

Universidad Industrial de Santander (UIS, Bucaramanga, Colombia)

juanalmeyda96@gmail.com

ABSTRACT

The paper to present how the current dynamics of global neoliberalism, in its eagerness to remain a hegemonic system, tends to reconcile with some of its opponents, in this case conservatism. This is done specifically from the political philosophy of Wendy Brown, which allows to dazzle how this new logic of what is called here the *neoliberal global right* is given. To achieve this objective, three moments are proposed; the first, which seeks to expose how the neoliberal subject is understood as a *homo oeconomicus* that is *entrepreneurs of himself* and a *human capital*; the second, which works the conservatism-neoliberalism alliance from the concepts of resentment, nihilism and Nation-family and finally, it is exposed how the result of this coalition produces an internal crisis within democracies today.

KEYWORDS

Neoliberalism, Conservatism, Wendy Brown, Political philosophy.

* Este artículo es resultado del proyecto de investigación 2993 (código SIVIE) de la Universidad Industrial de Santander (Colombia).

INTRODUCCIÓN

La presente investigación, que parte de la método bibliográfico-documental (Botero, 2016), tiene por objetivo demostrar cómo, a partir de la postura filosófica de Wendy Brown, es posible delinear la actual dinámica de alianza entre el neoliberalismo y cierta derecha fuerte (conservadora) que domina el espectro político contemporáneo y que amenaza con dismantelar un tipo de democracia y de Estado, al considerarlos como obstáculos para la reproducción del sistema. Para conseguir este objetivo se divide el trabajo en tres momentos: en el primero, se encarga de delimitar conceptualmente cómo Brown entiende el neoliberalismo contemporáneo, lo cual implica hacer un trabajo descriptivo-teórico que se centra en exponer cómo es que la fase actual del neoliberalismo destaca por producir una subjetividad particular que tiene en su centro la competencia, el egoísmo y el libre mercado. En el segundo, intenta explicar el fenómeno contemporáneo de alianza entre la derecha conservadora y el capitalismo neoliberal desde Brown, para lo cual se recurre a los conceptos de nihilismo, resentimiento y Nación-familia, siendo este último un concepto propio que no forma parte de la teoría de Brown, pero que aquí sirve para sintetizar la complejidad de su pensamiento. En este punto se explica el modo en que el neoliberalismo devino un sistema caracterizado por la banalización de la vida humana, por lo que el sentimiento de nihilismo se hace manifiesto dentro de la subjetividad del *homo œconomicus* neoliberal como parte de la sintomatología que surge del dominio del mercado en todo el *mundo de la vida*. Finalmente, en el tercer momento se explica cómo es que, resultado del nihilismo, el resentimiento y la idea de Nación-familia, la democracia y el Estado social se convierten en objetivos a ser dismantelados para preservar el dominio del sistema económico y moral que el *homo œconomicus* defiende, ya que, para este último, tanto el Estado como la democracia sociales son posibilitadores de la decadencia y la crisis del mundo actual, puesto que posibilitan que lo que ellos llaman “izquierda”¹ tome un dominio y un protagonismo que, desde el progresismo y la lucha por la igualdad, cuestiona los privilegios (de clase, raza, género, etcétera) de los miembros del sistema.

Por tanto, se espera que una delimitación actual del fenómeno desde la filosofía política aporte a la construcción de nuevas formas de subjetividad que resistan a la dinámica totalizadora del mercado y de la moral neoliberal que quiere instaurarse en

¹ Hay que dejar en claro que, para esta derecha global neoliberal, el concepto de izquierda tiene un uso ambiguo (como lo tiene el término de “derecha” para una izquierda acrítica consigo misma), a la vez que peyorativo, puesto que, para dicha derecha, el enemigo es todo aquel que no acepte sus principios, de ahí que el uso del término izquierda abarque grupos tan disímiles como los de centro, la derecha progresista, la derecha religiosa que critica el capitalismo, el comunismo, el socialismo, etcétera.

un mítico *retorno al pasado*, en el que solo unos pocos tienen la mayor parte de los privilegios, y toda *diferencia* se excluye a favor de entregarlo todo a la uniformidad del dinero y la mercantilización del *capital humano*².

1. *HOMO ŒCONOMICUS*. DELIMITACIONES PRELIMINARES

El neoliberalismo cuenta con una polisemia específica que permite a los defensores del capitalismo, por un lado, afirmar su inexistencia, mientras que, por otro, sus detractores amplían los sentidos posibles del concepto hasta márgenes tan extensos que la definición misma del concepto termina por perderse en las aguas de la ambigüedad. Antes de hablar de la manera en que Brown selecciona y disecciona conceptualmente el neoliberalismo es menester dejar en claro en qué tipo de sentido se inscribe la autora estadounidense a la hora de hablar de este *centauro* de los sistemas políticos contemporáneos³.

En el pasado se han delimitado cinco sentidos posibles que tienen la pretensión de abarcar todos los rizomas conceptuales posibles a partir de una sola figura arbórea de referenciación. Así, siguiendo a Aguirre, Botero y Pabón (2020), es posible contar con: 1) el neoliberalismo ideológico (todo lo malo es culpa de un demonio de mil cabezas llamado neoliberalismo); 2) el neoliberalismo político (retorno, *mutatis mutandis*, al liberalismo político); 3) el neoliberalismo económico (visión académica, especialmente desde el institucionalismo y el monetarismo, de la economía de libre mercado); 4) el neoliberalismo como gobernanza (la forma práctica en la que muchos gobiernos, calificados ambigüamente como neoliberales, ejercen el poder); y, 5) el neoliberalismo como subjetividad (que corresponde con la teoría del *homo œconomicus*, que a continuación se expondrá).

Cada una de estas trayectorias conceptuales intenta contener las delimitaciones que los distintos autores (tanto defensores como detractores) crean, reformulan, modifican, etcétera. Así, es posible comprender que en medio de “la complejidad y la multidimensionalidad del concepto de neoliberalismo (...) el neoliberalismo se ha convertido en un significante profundamente negativo y peyorativo que poco a poco se ha venido quedando sin un significado preciso” (Aguirre et al, 2020, p. 121). Esto

² Ahora bien, este artículo se interesó en analizar la alianza coyuntural más visible en Occidente, pero en modo alguno este artículo pretendió afirmar que esa alianza entre la derecha y el neoliberalismo es sustancial (realmente es accidental) ni que sea eterna (es coyuntural).

³ Este uso del término *centauro* viene de Alfonso Reyes (1997, p. 58), quien define el ensayo como el centauro de los géneros literarios, debido a su ausencia de forma clara y a la superposición de elementos que lo componen; en este caso, el neoliberalismo posee esa cualidad *centáurica* que Reyes adjudica al ensayo.

último, como ya se ha señalado en la misma investigación realizada, es pertinente en la medida en que la ausencia de una claridad conceptual, de señalar directamente un orden de las cosas (en términos teóricos y prácticos), facilita la presencia de sistemas perversos que aprovechan dicho caos y ambigüedad para legitimarse hegemónicamente al interior del sistema.

Esta investigación sigue uno de estos sentidos; específicamente, aquel encargado de entender el neoliberalismo como subjetividad. Esto último implica que, del mismo modo, Brown y su teoría van a estar ubicadas dentro de ese *sentido* de lo que es el neoliberalismo. De este modo, el trabajo de la pensadora estadounidense permite estructurar una teoría crítica al respecto de los medios de subjetivación y resubjetivación que tiene el sistema neoliberal para reproducirse constantemente y, además, revolucionarse cada vez que una crisis se presenta. En este orden de ideas, Brown retoma la teoría foucaultiana respecto del *homo œconomicus* para sostener toda su crítica a los modos de legitimación y reproducción del capitalismo neoliberal que ella encuentra tanto en los Estados Unidos como en el resto del mundo globalizado; cada uno a su manera, por supuesto⁴.

Así, es menester entrar en detalle de lo que es la visión de Brown respecto al *homo œconomicus* como biotipo por defecto del sistema neoliberal contemporáneo. Para la autora existe una marcada diferencia entre el sistema capitalista fordista clásico con su forma *negativa* y *externa* de relacionar al trabajador con su trabajo y la manera neoliberal contemporánea que destaca por ser *positiva* y *seductora*⁵. Esta distinción implica que existe una estructuración diferente de lo que es el sujeto en tanto que subjetividad constituida por una serie de singularidades que lo componen. El *homo œconomicus* no posee una fábrica a la cual ir y que lo marque en una determinada franja horaria, como lo era la vida del obrero en el mundo fordista. El mundo de la negatividad y la externalidad del trabajador fordista poseía un tiempo y un espacio específico de y en la fábrica, lo cual implicaba que el trabajo se daba únicamente en dicho momento y lugar; la fábrica marca la frontera entre lo laboral y lo no laboral⁶.

⁴ Esta teoría de Foucault (2007) sobre la redefinición del *homo œconomicus* clásico, que se caracteriza por el intercambio, implica que: “El *homo œconomicus* es un empresario, y un empresario de sí mismo” (p. 265).

⁵ Sobre esto Han (2014) ha profundizado más: la dinámica psicopolítica actual del neoliberalismo implica que: “En lugar de operar con amenazas, [el neoliberalismo] opera con estímulos positivos (...) Lisonjea al alma en lugar de sacudirla y paralizarla mediante shocks. La seduce en lugar de oponerse a ella” (p. 57).

⁶ Esto se debe a la necesidad capitalista de administrar la vida en un orden específico, el trabajador es parte de la cadena de ensamblaje fuera del tiempo de producción, su vida solo es validada por su capacidad de consumo: “el americanismo y el fordismo resultan de la necesidad inmanente de llegar a la organización de una economía programada y que los diversos problemas examinados deberían ser los eslabones de la cadena que marcan el paso del viejo individualismo económico a la economía

No había trabajo en casa que funcionara como la extensión de lo económico del trabajo en lo no económico del hogar, siendo esto último un espacio-tiempo que ha servido de purificador de la profanación que es el trabajo para el cuerpo y el espíritu del ser humano⁷.

El trabajo capitalista del fordismo, sea dicho de paso, no era mejor que el neoliberal.

La explotación laboral, la ausencia de derechos, los bajos sueldos, etcétera, son parte de la dinámica de la fábrica fordista. Lo que se quiere destacar en este punto es la manera en que el *tiempo de la fábrica* tiene en su definición dos conceptos que van a cambiar con el paso del capitalismo industrial al neoliberalismo, entendiendo este último como su re-evolución ante las constantes crisis económicas a nivel mundial que se vivieron. El capitalismo fordista es de carácter externo, requiere de la clásica mirada fiscalizadora del patrón hacia el trabajador, quien debe ir a ganar su salario para poder vivir, pero la dinámica del trabajo implica un peso sobre el trabajador, un peso que lo castiga, de cierta forma, al tener que encontrarse vendiendo malamente su fuerza de trabajo. El *homo œconomicus*, como una subjetividad hegemónica, no puede crecer bajo el peso de lo externo que lo rompe *desde fuera*, sino que se da en otro tipo de terreno, uno que se caracteriza por una mayor sutileza y un aumento en los aparatos de captura que posibilitan que el individuo caiga en un nivel de alienación tal que es capaz de defender al mismo sistema, a la vez que este sujeto se considera como el epítome de la libertad, la individualidad y el éxito que el sistema puede generar.

Ahora bien, pensar este nuevo terreno que posibilita el surgimiento del *homo œconomicus* como biotipo específico del sujeto neoliberal implica tener presente, por un lado, el modo en que el ser humano abandona la fábrica para ser *empresa*; por el otro, la manera en que la persona, posicionada en un nuevo suelo en el que ya su trabajo (igual de explotador, pero más *seductor*), encuentra en el modo de ser del rendimiento sépase (competitivo y acelerado), su identidad:

Lejos de la criatura de Adam Smith que se impulsaba por el impulso natural de "canje, trueques e intercambio", el *homo œconomicus* de hoy es una porción de capital humano intensamente construida y gobernada, encargada de mejorar y aprovechar su posicionamiento competitivo y de mejorar su valor (monetario y no monetario) de la cartera en todos sus emprendimientos y lugares (Brown, 2015, p. 10).

Esto implica que ya el trabajo (destructor y banalizador) no tiene un tiempo determinado, sino que se extiende, en todo tiempo y lugar, por toda la psicología y la

programada" (Gramsci, 2000, p. 61). Hay que decir, además, que aquí se entiende por *no laboral* todo espacio-tiempo que se da fuera del horario trabajo y, por laboral, todo aquello que transcurre en él.

⁷ Esta espacialidad y temporalidad del trabajo en el fordismo: "es así por esa ritualidad del trabajo [fordista] (...) El fordismo es un *sistema disciplinar duro* que permite, de una manera limitada y controlada, un lugar para descansar y dormir en el hogar" (Almeyda y Botero, 2021, p. 439).

antropología del individuo al interior del capital para constituirlo de manera *sutil*, sin necesidad de imponerse como fuerza hegemónica externa (como la fábrica), sino que se impone de manera silenciosa, pero no por ello menos persistente, al interior del yo colonizado del trabajador.

Esto último consigue, por un lado, que el nivel de alienación sea de un grado *superliminal*, no necesariamente subliminal, logrando que el ser humano se entregue por gusto propio a los aparatos coercitivos del sistema de reproducción, ahora subjetivo. En otras palabras, el individuo deviene *homo œconomicus* voluntariamente, persiguiendo la posibilidad de estatus económico y social, por un lado, y buscando maximizar su libertad, por otro; estos dos siendo la base de la propuesta neoliberal en los otros cuatro sentidos antes mencionados (económico, político, como gobernanza e ideológico). En el *homo œconomicus*, para Brown: “en lugar de una criatura de poder e interés, el yo se convierte en capital en el que invertir, mejorado de acuerdo con criterios y normas específicos, así como con los insumos disponibles” (Brown, 2015, p. 110).

Este tipo de subjetividad destaca por poseer una *ontología de negocios*⁸ en la que todo se empresarializa y, por ende, se economiza, de modo que el mundo deviene mercado y se convierte en explotable⁹. En la lógica subjetiva del *homo œconomicus* lo que prima es la libre capacidad del sujeto de explotarse, en todo tiempo y lugar, para maximizar el rendimiento en el trabajo y, por ende, las ganancias. Esto último es así debido a que este sujeto económico es un individuo que responde directamente a los principios económicos del capitalismo neoliberal¹⁰. Así, para Brown, esta forma que tiene el sistema de ejercer un control sobre las personas implica la renuncia a lo social y a lo común para poder entregarlo todo al *individualismo* y al *mérito* como elementos necesarios para poder garantizar un *estar* adecuado que permite una aceleración económica en todos los sentidos: “la planificación o el control estatal son intrínsecamente opresivos, están plagados de errores y son socialmente desvitalizantes. La libertad (...) genera una especie de diseño inteligente y secular cuando es disciplinada por la competencia que responsabiliza el uso de la libertad” (Brown, 2018, p. 64) (una versión en español: [Brown, 2021]).

Esta dinámica subjetiva implica que el individuo que se entrega a la lógica del *homo œconomicus*, esto es, cuando se entiende como empresa de sí, configura su vida en todas sus dimensiones a la dinámica de la competencia y el rendimiento. Todo espacio

⁸ Este es un concepto de Mark Fisher (2018), el cual refiere específicamente a que: “todo en la sociedad debe administrarse como una empresa, el cuidado de la salud y la educación inclusive” (p. 42).

⁹ Cosa ya advertida por Heidegger (2010).

¹⁰ Estos principios, por citar unos ejemplos, se pueden encontrar en las obras del neoliberalismo económico tales como Hayek (2001), Mises (2008) y Friedman (2002), entre otros.

y tiempo (tanto fuera como dentro del trabajo) deviene rendir y competir, por lo que la esfera pública se convierte en un espacio colonizado por la lógica de aceleración y reproducción del sistema neoliberal. Para Brown, el problema con la sociedad contemporánea que se rige por esta subjetividad, como biotipo hegemónico, tiene lugar al momento analizar la sintomatología capitalista que resulta de llevar hasta los extremos que el sistema requiere la mirada de economización del mundo: “no sólo el ser humano se configura exhaustivamente como *homo œconomicus*, sino que todas las dimensiones de la vida humana se proyectan en términos de una racionalidad de mercado” (Brown, 2005, p. 40).

Estos síntomas surgen al momento de analizar cómo se reproduce el capitalismo en su etapa neoliberal. Esto se debe a que, como sistema, el neoliberalismo no piensa la perdurabilidad de lo humano, sino la acumulación y el consumo de capital, por lo que el modelo subjetivo del *homo œconomicus* no tiene en su constitución y visión del mundo un *modus vivendi* que permita al ser humano sobrevivir el estado de constante revolución neoliberal. Es decir, en términos existenciales, este modelo de subjetividad posee un nihilismo estructural que se ubica en el centro de todo el aparato sistémico del capital:

Afirmando que tal libertad es todo lo que le importa, si es que le importa algo, e invitando a sus seguidores a ser igualmente irreverentes e irresponsables, este compuesto [tradición y peligro de pérdida] expresa perfectamente la cruda voluntad de poder revelada en los valores tradicionales desvinculados de la tradición y arrojados al ácido lavado de un nihilismo que disuelve lazos sociales y significados (Brown, 2019, p. 121).

La ontología de negocios, que prioriza lo económico por sobre la vida, constituye una dinámica en la que el dinero se convierte en el principal factor a salvaguardar por sobre todas las cosas. El *homo œconomicus*, a su manera, considera Brown, funda la religión del capital como la base para consagrarse enteramente a la persecución de capital y su consumo de forma igualmente acelerada¹¹. De este modo, el mundo es una figura abierta para ser doblegada por la economía y el ser humano es el instrumento del sistema para conseguir dicho objetivo (Heidegger, 1994; 2002); empero, y en este punto aparece lo particular del *homo œconomicus* neoliberal, Brown destaca que el sujeto que se articula alrededor de estos engranajes subjetivo/sistémicos se encuentra aparentemente feliz y cómodo dentro de ellos,

¹¹ Esta idea del *capitalismo como religión* debe tomarse desde la perspectiva Walter Benjamin: “La naturaleza del movimiento religioso que es el capitalismo implica resistencia hasta el final, hasta el punto en que Dios también finalmente asume todo el peso de la culpa, hasta el punto en que el universo ha sido tomado por esa desesperación que es en realidad. El capitalismo carece por completo de precedentes, ya que es una religión que no ofrece la reforma de la existencia sino su completa destrucción” (2002, p. 289).

puesto que en tanto que *empresa de sí* (capital humano), al estarse ofreciendo *libremente*, está correspondiéndose con su naturaleza: “los sujetos, aún como ciudadanos, están configurados por las métricas de mercado de nuestro tiempo como capital humano autoinvertido (...) el capital humano está obligado a autoinvertir en formas que contribuyan a su apreciación o al menos eviten su depreciación” (Brown, 2015, p. 177). Esto se debe, indica Brown, a la forma en que se instaura una relación masoquista en la que prima una manera perversa de deseo en la relación entre trabajo, dinero y consumo. De ahí, asegura la autora, que el *homo œconomicus* quiera *pertenecer* a los círculos de éxito del sistema, creyendo que así maximizará la felicidad que el neoliberalismo, supuestamente, garantiza. Sin embargo, esto último resulta en un constante nihilismo en que el sujeto termina siendo atrapado, absorbido y luego desechado repetidamente hasta que, finalmente, muere simbólica o literalmente¹².

En resumen, el *homo œconomicus* que piensa Brown destaca por ser una continuación de algunas ideas propuestas, en el pasado, por los estructuralistas, especialmente Foucault; sin embargo, el trabajo de la autora se diferencia por retomar la manera en la que el discurso del *empresario de sí* se constituye como una subjetividad que, contrario al intento posestructuralista, se reconcilia con terminadas lecturas psicoanalíticas para pensar los elementos como la represión, la sublimación y la desublimación dentro de los fenómenos subjetivos que el sistema constituye al interior de las sociedades contemporáneas en un doble ejercicio en el que se impone tanto como *razón de mundo* constantemente novedosa, por un lado, y como un aparato de captura que destaca por un proceso de economización (Laval y Dardot, 2013) y competitivización de la vida tanto dentro como fuera del trabajo, por el otro (Berardi, 2009).

Este biotipo de subjetividad que piensa Brown se considera como un sujeto que no está atado a otra cosa más que a la libertad en su sentido pleno (ideológica, política, social, ética, económica, etcétera), siendo la dimensión económica la más importante, ya que es la que se extiende y utiliza para homogeneizar y mercantilizar el mundo en sí mismo¹³. Sin embargo, este prejuicio sobre lo económico es solamente una pretensión de sus teóricos y defensores; si bien es verdad que Hayek, Mises y Friedman, como principales defensores del neoliberalismo académico-económico, pensaron un determinado tipo de sujeto libre que se expresa por medio del libre mercado como principal garante del crecimiento del ser humano de acuerdo con sus

¹² De ahí que valga utilizar, para este tipo de muerte dentro del capitalismo, el concepto de *humano desechable* (Ogilvie, 2013), que implica la manera en que dentro del mundo contemporáneo se utiliza al individuo solamente para que trabaje de forma barata y luego se deseché y reemplace por otro de la siguiente generación.

¹³ Simmel (1976, p. 496) comprende, de hecho, que existe una relación entre los regímenes despóticos y fomento de la economía monetaria.

potencialidades sin un *peso* que copte la libertad originaria con la que se nace; lo cierto es que este modelo de subjetividad que, en apariencia, postula la libertad como principio fundamental del ser humano, realmente termina por aceptar el conservadurismo como parte de la dinámica social, política, ética y económica que un mercado desregulado y hegemónico produce en la esfera privada y pública. Al final la libertad según estos autores devino, en la práctica (especialmente por el neoliberalismo como gobernanza y como subjetividad), en un fetiche que no se articula realmente con una liberación de las potencialidades humanas, sino con la entrega completa a un sistema que lo aplasta.

2. NACIÓN-FAMILIA, NIHILISMO Y RESENTIMIENTO

Dentro de la ejecución del proyecto neoliberal, entendido como subjetividad, continúa Brown, es posible encontrar una sintomatización que resulta de aplicar los principios neoliberales; en cada uno de sus sentidos expuestos en el acápite anterior. Dicho síntoma es la aparición de un conservadurismo como el estandarte moral y social de los individuos neoliberales, es decir, dentro de la puesta en marcha de la extensión del *neoliberalismo* pensado por el sistema, se produce una alianza entre su dimensión económica con la subjetiva. Esto último implica, entonces, que “el ser humano libre” pensado por (los neoliberales económico-académicos) Hayek, Mises y Friedman entre otros, dentro del capitalismo defendido en la mayoría de las consignas del neoliberalismo-como-gobernanza que tienen lugar dentro de la continuidad del siglo XXI, resultó en un sujeto lo suficientemente perturbado como para encontrar un refugio del fatalismo, que devino en el mundo, tras la crisis que el sistema genera constantemente, en el conservadurismo. En lo que sigue, se explicará cómo surge este *homo oeconomicus* conservador en la sociedad competitiva, eficiente y libre de la actualidad¹⁴.

Para conseguir esto último se recurre a dos conceptos: nihilismo y resentimiento; juntos configuran la base de la motivación del sujeto neoliberal para hacer las paces con el conservadurismo y, de esta forma, configurarse hacia lo que consideran es el real causante de la crisis civilizatoria contemporánea: la mal llamada *izquierda*, la cual

¹⁴ Hay que tener en cuenta que el conservadurismo es un concepto polisémico y adaptativo (Botero, 2008). No existe un único sentido de lo que es ser conservador, por lo que debe tenerse cuidado con su uso. En esta investigación se trabaja específicamente cómo muchos defensores de la globalización neoliberal se han aliado con movimientos conservadores o de derecha, con miras a potencializarse en contra de un enemigo común: la izquierda (que es, igualmente, otro concepto ambiguo).

se incluye en todo lo que esté etiquetado con la palabra Estado social¹⁵ (que se asocia con lo común, lo social y lo público):

Cuando la racionalidad neoliberal logra hacer desaparecer los poderes sociales, los reclamos críticos enraizados en ellos no son más que gemidos infundados de “copos de nieve”. Al mismo tiempo, la reducción del neoliberalismo de la falta de libertad a la coerción convierte los principios (y las leyes basadas en ellos) de igualdad e inclusión en una corrección política tiránica (Brown, 2019, p. 41).

La idea que se expone en este acápite muestra cómo el objetivo de esta conciliación entre neoliberalismo y conservadurismo, en la práctica, aunque aparentemente difícil en la teoría, radica en extender la esfera privada en su totalidad a la comunidad, esto es, a la nación¹⁶. De ahí que el ejercicio sea extender la noción de *lo privado* a la esfera pública con la doble intención de reducir o eliminar el calificativo de social tanto de la democracia como del Estado. Este último encarna, para este *homo oeconomicus* conservador, lo que sería el concepto de decadencia: el progresismo, la intervención estatal, el deber de justicia social, etcétera, son elementos que, dentro de la dinámica social, política y económica de la sociedad, han generado que aquellos con privilegios (hombres blancos, propietarios, heterosexuales y demás) se vean como objeto de escarnio (no siempre justo, por demás) y de cuestionamiento (que en casos radicales ya es una discriminación al que antes era discriminador) por parte de la sociedad y, por tanto, disminuya su influencia y su dominio sobre la comunidad, haciendo que exista una idea de *pérdida de un pasado que fue mejor* y que debe ser recuperado a toda costa de las manos de la *izquierda*¹⁷.

El concepto de Nación-familia surge, en este escrito, a partir de las ideas de Brown al respecto entender el Estado como una familia (en el sentido conservador), en sentido (ultra) conservador, y como una empresa privada, es decir, si el individuo se entiende subjetivamente como una empresa, esta idea tiene que ser extendida a todos los planos del Estado, desbaratando cualquier idea de política y sociedad democráticas que pueda impedir dicho objetivo. Además, el conservadurismo cuenta con la idea de *familia nuclear tradicional* como un refugio moral frente a la ausencia de Dios que produce la

¹⁵ Sobre la historia del socialismo en lo jurídico y lo político, ver (Botero, 2020a).

¹⁶ Hay que tener en cuenta que el neoliberalismo económico, tanto en su expresión en la Escuela de Chicago como en la Escuela Austriaca, predica la libertad del ser humano en todo sentido, eso incluye el moral, de ahí que la defensa a los principios como los de familia, patria y Dios solamente es necesaria si y solo si pueden maximizar las ganancias (Nakano, 2015).

¹⁷ En términos de la propia Brown: “Cuando se institucionaliza, la libertad basada en un enemigo ya vencido hace que viva, a la manera de una lógica melancólica, una amenaza que funciona como dominación en la forma de una absorbente batalla fantasmal con el pasado” (Brown, 1995, p. 8). El neoliberalismo y el conservadurismo se instauran bajo esta lógica melancólica que batalla con fantasmas para mantener una dominación.

implementación del capitalismo neoliberal, de un lado, y el incremento de la influencia de la izquierda odiada, del otro, y ubica dicha idea como la principal defensa moral del *homo œconomicus* frente a la pérdida de valores y principios que el progresismo izquierdista supuestamente genera. En este sentido, el conservadurismo funciona como un *pharmakón* (veneno que cura) de lo que produce el neoliberalismo en la práctica y, a su vez, el *homo œconomicus* se encarga de llevar a cabo el desmantelamiento del Estado social como figura que encarna lo común y lo público, Estado que es visto por estas fuerzas aliadas como el enemigo de la esfera privada (conservadora), esfera que está siendo excluida por la izquierda maléfica, esto es, la dictadura de lo políticamente correcto¹⁸.

Así pues, hay que entender correctamente lo que aquí se entiende como el reemplazo de Dios (no necesariamente del religioso, sino de una idea metafísica que da sentido), no por el ser humano (y su razón), sino por la economía y el mercado. Bajo la idea de la muerte de Dios¹⁹, de la cual parte del neoliberalismo como un sistema que se fundamenta en la individualidad egoísta como el principio ético fundamental y rector de la vida, se dio paso a la construcción del mundo pensado por los defensores del capitalismo neoliberal como el futuro de la humanidad:

El lado económico del neoliberalismo agregó fuerza al nihilismo de la época y también lo aceleró, primero al no dejar nada intacto por la empresarialización y la monetización y luego, con la financiarización, sometiendo cada aspecto de la existencia humana a los cálculos de los inversores sobre su valor futuro (Brown, 2019, p. 163).

Dicha interpretación de la existencia requirió emancipar a la realidad de todo aquello que se alejara de maximizar la individualidad y la libertad egoísta que el capital humano defiende, por lo que toda religión, cultura, doctrina o principio ético que no

¹⁸ De ahí que esta derecha global neoliberal “excluida”, que realmente es una derecha hegemónica, se piense a sí misma como “rebelde” ante una izquierda a la que acusa de todos los males: “estamos ante derechas que le disputan a la izquierda la capacidad de indignarse frente a la realidad y de proponer vías para transformarla” (Stefanoni, 2021, p. 15). Aunque siempre hay que tener presente que Lo políticamente correcto es algo que puede usar el neoliberalismo a su favor, incluso volverlo una excusa para el consumo de ciertos bienes y servicios.

¹⁹ Es decir, se sigue la máxima de Nietzsche expresada por Zarathustra: “Dios ha muerto” (2016, p. 451). Esto implica que el mundo ya no se configura según el orden moral, social y político cristiano, sino que la configuración de la existencia humana ha decaído a tal punto que la posteridad no estará regida por ninguna teología o metafísica. Aunque hay que agregar que los neoliberales se orientan por una visión economicista del principio de Nietzsche, lo cual es una malinterpretación del mismo, puesto que la figura del aristócrata que se reafirma a sí mismo, no es la de un burgués, al cual Nietzsche despreciaba, sino que es la de un espíritu libre en un sentido que está encima de la mera acumulación del dinero.

se basara en la *fe neoliberal*²⁰ debía ser extirpado para garantizar un estado objetivo de competitividad y emancipación de todo lo que genere peso en el ser humano a la hora de tomar un rol activo para reafirmar su propia libertad (económica, política, social, etcétera) en un mundo lleno de otros seres iguales a él, que buscan superar su competencia y rendimiento como empresa de sí; de cierta forma, el neoliberalismo buscó *desencantar el mundo* (Weber, 1979, p. 200) de todos sus sentidos posibles para dejar uno solo, la *doctrina del capital humano*²¹.

Así, el ser humano, desencantado, desdichado y desorientado, cae en una trivialización de su propia vida que lo lleva a un nihilismo, con su consecuente era del vacío y el malestar²². Este último es resultado del esfuerzo de economizar y empresarializar la subjetividad de las personas, es decir, el *homo œconomicus* es una figura que, dentro de su ontología de los negocios, destaca por ser un sujeto caído en nihilismo y desapego por el mundo que lo rodea, se entrega y dispone como capital humano debido a que es la única forma de sublimar la miseria de existir en un mundo mercantilizado. No obstante, debido a la dinámica de crisis y de inseguridad que es propia del sistema neoliberal, el trabajo como sublimador deja de surtir efecto. Esto se debe a que ya no es suficiente con la fe en el esfuerzo, la competencia y el rendimiento para lograr que el nihilismo, que se comporta como espectro, desaparezca del interior de la vida de las personas²³; es decir, no basta con trabajar duro (el famoso “sueño americano”) para poder suplir esa *caída* (en términos heideggerianos) que tiene lugar al momento de desencantar al ser humano y localizarlo como un capital humano:

²⁰ Término usado por el papa Francisco I (2020) para referirse al dominio de la economía y el mercado sobre la vida humana.

²¹ Aquí se hace mucho hincapié en evitar denotar al capitalismo neoliberal en una religión, en sentido estricto, puesto que dicha metáfora pensada por Benjamin (2002) incurre en el error de ignorar las ritualidades, las mitologías y demás elementos sagrados que están implícitos en toda religión (Han, 2008). Puede llegar a existir, no obstante, una aproximación a lo religioso en la medida que hay una relación con las antiguas figuras triviales y totémicas que respondían a una dinámica de lucha, competencia y barbarie para construir una comunidad (Freud, 1991), pero, en últimas, al menos en este escrito, la doctrina del *capital humano* será la manera en que se asocian las prácticas del *homo œconomicus* en relación con el gran tótem que vendría a ser el mercado-mundo.

²² Este malestar surge de la dinámica de colocar el consumo como el máximo objetivo de realización neoliberal: “bajo una idea de rendimiento, se vuelve menester dejar atrás todo lo que me entorpezca la maximización de mi capacidad de trabajo, de modo que mi deseo (consumir) se satisfaga” (Almeyda y Botero, 2021, p. 440).

²³ En este sentido: “El individuo es concebido como un agente libre que actúa, decide y emprende voluntariamente tareas que ponen a prueba su talento, su inventiva y su propia capacidad, asumiendo riesgos y responsabilidades que terminan por descargar sobre él el peso de estructuras sociales que han velado con astucia su carácter excluyente, privatizador, individualista y egoísta” (Rico, 2019, p. 168).

somos capital humano no solo para nosotros mismos, sino también para la empresa, el Estado o la constelación posnacional de la que somos miembros. Por lo tanto, incluso si tenemos la tarea de ser responsables de nosotros mismos en un mundo competitivo de otros capitales humanos (...) no tenemos garantía de seguridad, protección o incluso supervivencia (Brown, 2015, p. 37).

Este es uno de los errores de los fundadores del neoliberalismo económico-académico cuando dichas teorías se concretaron en un nuevo biotipo o sujeto, puesto que el reemplazo de Dios por el tótem del mercado como *nueva razón de mundo*, bajo la idea de que el trabajo duro, la competencia, la individualidad y el dinero que este produce lograría llevar a la sociedad del progreso en un gran proyecto económico-político con expansión social y ética, terminó por caer sobre sí mismo en la medida en que el *trabajo muerto* convirtió al individuo aislado y competitivo en un sujeto deprimido, iracundo y reaccionario: “Esta agresión y maldad se alimenta de la valorización neoliberal de la libertad libertaria, de la masculinidad blanca herida y enojada, y de la depresión radical de la conciencia y la obligación social del nihilismo” (Brown, 2019, p. 170). De esta manera, se produce lo que Brown llama una *desublimación reprimida*: el neoliberalismo destruye el trabajo como sublimador del nihilismo del sujeto, por lo que el ser humano, al no encontrar en el trabajo duro el efecto que busca, desarrolla una serie de síntomas producto de esta psicopolítica y, en consecuencia, termina por estallar en una sola ola de malestares (estrés, insomnio depresión, etcétera) y de resentimiento que se ve expresada en xenofobia, aporofobia (Cortina, 2017), homofobia y demás formas de violencia con lo otro que habita en las sociedades democráticas contemporáneas (y que, además, son defendidas por dichos sistemas democráticos).

Por tanto, se vuelve menester profundizar en este malestar y resentimiento que es producto del nihilismo que resulta de intentar llevar a cabo la implementación plena del *homo oeconomicus*. Esto se debe principalmente a que va a ser esta manifestación social del resentimiento lo que va a llevar al surgimiento del dominio del conservadurismo a nivel global, ya que es precisamente este sector político el que va a concentrar y congrega toda esta desublimación para utilizarla a su beneficio:

Libre, estúpido, manipulable, absorbido por, si no adicto a, estímulos y gratificaciones triviales, el sujeto de la desublimación represiva en la sociedad capitalista avanzada no solo se libera libidinalmente, se libera para disfrutar más placer, sino que se libera de expectativas más generales de conciencia social y comprensión social (Brown, 2019, p. 167).

Se podría decir que el malestar y el resentimiento es la gasolina que mueve el carro del conservadurismo contemporáneo. Esto se debe a que, contrario a la derecha del pasado o la derecha crítica con esta nueva subjetivización, esta nueva derecha conjuga,

pragmáticamente, dos perspectivas ideológicas que, hasta el momento, no necesariamente eran reconciliables: el conservadurismo y el capitalismo²⁴. El neoliberalismo, en este sentido, logró superar las diferencias de estos dos modelos para poder articular un solo sistema que los abarque a los dos sin caer en una profunda contradicción²⁵; de esta manera, el *homo œconomicus* que concibe Brown no solo es una *empresa de sí*, sino que es una subjetividad articulada por un antiprogresismo, lo cual se ve, en la práctica, en un resentimiento y una ira hacia todo feminismo, decolonialismo, Estado de bienestar, justicia social, etcétera (aprovechando a veces contradicciones internas y fracturas internas de estos discursos) que se presente en la esfera pública y privada.

Esta nueva derecha global neoliberal articula el discurso del libre mercado cuando conviene y del intervencionismo estatal a favor del capital en otros momentos*, la competencia y la individualidad que caracterizan al discurso capitalista de la escuela austriaca y de Chicago con el conservadurismo que considera que el hombre blanco, monoteísta, propietario, patriarcal y heterosexual es el modelo moral que garantiza que la sociedad no caerá más en decadencia y que sorteará el nihilismo producto de economizar completamente al individuo. Ahora bien, hay que aclarar que el objetivo de los fundadores del neoliberalismo económico, dice Brown, no era esta alianza estratégica, debido a que la moral conservadora va en contra de los principios de libertad, libre mercado y de no agresión que ellos defienden; de ahí que el *homo œconomicus* conservador contemporáneo no es otra cosa que un Frankenstein del neoliberalismo, diferente a lo que originalmente pensaron autores como Hayek, Mises y Friedman (esto es, el neoliberalismo económico y político):

He aquí la criatura reactiva y agraviada formada por la razón neoliberal y sus efectos, que abraza la libertad sin contrato social, la autoridad sin legitimidad democrática y la venganza sin valores ni futuro. Lejos de ser el calculador, emprendedor, moral y disciplinado ser humano imaginado por Hayek y sus parientes intelectuales, este sujeto

²⁴ De ahí que surja lo que aquí se denomina una *derecha global neoliberal*, que es un grupo capaz de conjugar de alguna manera los principios de ambas corrientes: “El libertario, entonces, al construir sobre la tradición liberal clásica más antigua, no solo debe abandonar el utilitarismo y el positivismo; también debe abandonar esa tendencia al culto a la democracia y al odio irrazonable al catolicismo que lo llevó, entre otras fallas, a erigir un vasto íncubo de estatismo y tiranía (...) Y al hacerlo, también tomará un largo paso adelante hacia esa síntesis misma de la derecha” (Rothbard, 1961, p. 220).

²⁵ El neoliberalismo, para poder revolucionarse y perpetuarse, concilió con el conservadurismo, enemigo de su enemigo (la izquierda), con la intención de constituirse como una sola figura totalizante. Algo que, de hecho, ya había hecho en el pasado el capitalismo al aliarse con el fascismo (Slobodian, 2018).

* Como analizó Aguirre, Botero y Pabón (2020), el neoliberalismo-como-gobernanza se distancia del neoliberalismo-económico en que el primero no teme adoptar medidas intervencionistas con tal de favorecer los grandes capitales en momentos de crisis.

está enojado y es amoral e impetuoso, espoleado por la humillación inconfesada y la sed de venganza (Brown, 2018, p. 75).

De esta manera, la dinámica moral del *homo œconomicus* responde directamente a las directrices conservadoras que ciertos movimientos de derecha orientan para poder contrarrestar la fuerza de lo que ellos denominan ambiguamente como izquierda, la cual aquellos, además, conciben como socialista, progresista y defensora de la *tiranía de la igualdad*²⁶, una izquierda que amenaza la tradición que ha sido la garante de que el mundo, hasta la supuesta hegemonía de la izquierda global que ven los conservadores, se sostuviera sobre la base de un progreso económico, político y moral.

Esto indica, entonces, que el nuevo conservadurismo neoliberal se construye como un discurso enemistado con todo aquel que no comparta su visión de la vida, algo que el *neoliberalismo-como-gobernanza* y como *homo œconomicus* aceptan con la condición de poder extenderse silenciosamente por la economía, la política y la subjetividad, produciendo así la *derecha global neoliberal* existente hoy en día²⁷. Así, se hace una dinámica intrincada en la que surge, mientras sea rentable para el modelo mercantilizado, un sujeto que es neoliberal en lo económico y conservador en lo político y la moral institucional; la contradicción es superada por las necesidades de lucha contra la crisis que se presenta constantemente en el mundo, producto de llevar a cabo la lógica del sistema capitalista.

Este tipo de *homo œconomicus* conservador es, precisamente, el caso ejemplar del individuo que se impone como una *alternativa* en los sistemas contemporáneos, especialmente como una alternativa a lo que él denomina *izquierda*. Trump y Bolsonaro son ejemplos de esto, personajes que encarnan una supuesta lucha contra la izquierda demoníaca, por medio del libre mercado (cuando conviene), la competencia, el individualismo y el conservadurismo: “el nihilismo reduce la importancia de la conducta, la consistencia y la verdad: ya no es necesario ser moral,

²⁶ Término usado por el derechista defensor del capitalismo neoliberal Axel Kaiser (2017) para referirse a la política progresista de la izquierda que quiere legitimar los derechos de los históricamente oprimidos para poder reivindicar sus diferencias en la esfera pública dentro del régimen democrático, pero que dentro de la paranoia de la derecha es un proyecto internacional de la izquierda para acabar con el progreso humano que ellos identifican como únicamente posible dentro del capitalismo neoliberal conservador.

²⁷ Y es que este tipo de alianzas estratégicas son normales. Libertarios y conservadores pueden entablar un diálogo que les permita acabar con sus enemigos comunes para, luego, entre ellos repartirse la sociedad: “el libertario bien puede encontrar fructífero participar en coaliciones con no libertarios en torno al avance de alguna actividad única ad hoc. Por lo tanto, el libertario, dependiendo de sus prioridades de importancia en cualquier condición dada de la sociedad, puede involucrarse en tales actividades de “frente unido” con algunos conservadores” (Rothbard, 1998, p. 265).

solo gritar y ponerse en fila con otros que gritan” (Brown, 2020, p. 53). En su esfuerzo por reproducirse y erradicar a la izquierda, el sistema se adapta a las necesidades de los sujetos que él mismo produjo.

Mientras tanto, el *homo œconomicus* defiende el mismo sistema que lo ha convertido en el sujeto abandonado tanto de Dios como de los beneficios del mercado y la competencia, así como del Estado de bienestar y de la justicia social que, según los antineoliberales, el mundo necesita para poder sostenerse de manera apropiada en una sociedad que se ha enfermado por años de capitalismo acelerado. Ahora bien, en estas idas y venidas en las que el sujeto nihilista y resentido se ubica como un personaje activo, se erige un enemigo que debe ser desmantelado por ese mismo sujeto demacrado, para poder perpetuar tanto el neoliberalismo como el conservadurismo, sépase, la democracia y el Estado sociales.

3. EN LAS RUINAS DEL NEOLIBERALISMO: DEMOCRACIA Y ESTADO A DESMANTELAR

Con lo dicho hasta este momento es posible afirmar que el sistema únicamente ha producido un tipo específico de subjetividad. El *homo œconomicus* conservador es únicamente un medio para un fin mayor que el sistema requiere para perpetuarse de forma absoluta y sin limitantes al interior de la esfera privada y pública. Sin embargo, los medios que utiliza el neoliberalismo contemporáneo (en especial el neoliberalismo como gobernanza y como subjetividad) hacen que traicione la perspectiva original de muchos de sus fundadores académicos (propia de lo que se ha denominado anteriormente neoliberalismo político y económico): ya no se habita el sueño de los académicos, sino las *ruinas del neoliberalismo* (siguiendo la metáfora de Brown), lo que implica renunciar a la concepción original de concebir al individuo como un sujeto libre²⁸, individualista y competitivo en su sentido más ideal y pleno, para dar lugar a un neoliberalismo (económica, política y moralmente) conservador que reduce la pretensión original de libertad para favorecer a su aliado, el conservadurismo, que históricamente le ha tenido miedo a dicha pretensión.

²⁸ Ayn Rand (2006, pp. 133-144) señala que la libertad es un rasgo de lo que debe ser filosóficamente el sujeto en el marco del capitalismo, que es el único sistema que permite la simetría entre el derecho a la vida y el derecho a la propiedad, rasgo que, a su vez, es la forma correcta de entender la naturaleza humana. En consecuencia, Rand estaría en contra de la alianza estratégica entre neoliberalismo y conservadurismo.

Esta “derecha libertaria” se ha instaurado en el espíritu de la época contemporáneo como una supuesta *fuerza rebelde*²⁹ que va a contrarrestar la hegemonía de la *izquierda*, la cual ha plagado la cultura, la política, la economía y la moral del mundo globalizado de hoy³⁰, derecha que se aprovecha del miedo que provoca todo cambio socio-político, las contradicciones internas del progresismo y el rechazo generalizado a muchas manifestaciones radicales de esa izquierda que, por radicales, invisibilizan las posiciones más moderadas y autocríticas. Y es que, para esta nueva derecha global neoliberal, que a pesar de todo sirve para evitar el pensamiento-único, la izquierda logra su cometido (de destruir la supuesta tradición que ha funcionado y de perpetuarse en una tiranía) utilizando dos medios: la democracia y el Estado sociales (Hoppe, 1989; 2001). Por supuesto, esta derecha global neoliberal silencia que el verdadero sistema que se expande y revoluciona es el que ella defiende, pero parte de esta nueva transformación del capitalismo radica en mantener el protagonismo a la vez que busca ser lo más invisible posible; igualmente, dicha derecha se presenta como una víctima de su gran enemigo, la izquierda, aunque no teme aliarse con los regímenes comunistas si estos le garantizan rentabilidad y, en su lucha contra el rival más o menos inventado, oculta que el comunismo, más que anticapitalismo ha sido, siguiendo los dictados de la Escuela de Frankfurt, un capitalismo de Estado (Marcuse, 1975). Vivir en las ruinas del neoliberalismo implica considerar cómo la nueva ola de derecha que rodea el mundo se da debido a la naturaleza propia de la nueva revolución capitalista por dismantelar los dos elementos que detienen su crecimiento, el Estado y la democracia sociales, de ahí que, una vez instaurada la dimensión subjetiva (el neoliberalismo como *homo oeconomicus*), debe generarse una transformación al interior de la sociedad para poder superar la crisis.

Así pues, dentro de la visión de mundo del *homo oeconomicus* conservador la democracia se convierte en únicamente un medio para consolidar el régimen que la dinámica neoliberal les indica. Conscientes de las limitaciones que tiene la democracia como forma de gobierno, la dinámica política y social neoliberal se orienta, catapultada por la fuerza de una moral conservadora, a intentar utilizar las herramientas de la democracia sobre ella misma. De ahí que el objetivo de la derecha global neoliberal es el de extenderse en todos los planos posibles de las sociedades para poder consolidar, de forma tajante, su dominio. El conservadurismo, que le sirve de armadura al

²⁹ El gran logro de la derecha, en este sentido, es el de concentrar toda la indignación del ego herido de la mayoría de las personas que habían sido favorecidas por su condición económica, sexual, social, etcétera, que ahora es cuestionada (Stefanoni, 2021).

³⁰ Por citar tres ejemplos de esto, en el caso Latinoamericano, se pueden ver a Agustín Laje (2016), Javier Milei (2019) y Diego Giacominini (2021) como casos paradigmáticos de esta alianza entre capitalismo neoliberal y (ultra)conservadurismo, con un suelo retórico muy convincente, para conseguir un objetivo común.

neoliberalismo y que ha defendido los valores tradicionales (familia, patria, religión y propiedad), asume ahora nuevas banderas (el libre mercado o el intervencionismo estatal según el caso, y la individualidad egoísta) frente al monstruo social del progresismo y la izquierda: “Desnaturalizadas hasta la médula, las versiones neoliberales de las unidades individuales y familiares pueden resultar más fuertes que cualquier iteración anterior” (Brown, 2019, p. 39)³¹.

La idea es desmantelar la democracia social para acabar con el dominio que tienen estos grupos opositores de la derecha (tal cual como lo piensan, desde el neoliberalismo-económico-académico, Hoppe y Rothbard, por dar dos casos), pero debido a que dentro de la democracia existen, necesariamente, mecanismos que buscan regular y controlar los usos arbitrarios del poder y su exceso, surge un temor: que la izquierda puede volver, haciendo uso de los pasadizos democráticos, para tomar venganza, por lo que la mejor alternativa, una vez la derecha global neoliberal se tome el poder (neoliberalismo-como-gobernanza), es debilitar tanto la democracia que tal resurrección del enemigo no sea posible, de modo que lo único que deba permanecer en el espectro político sería el miedo esquizofrénico a la izquierda y el deseo de que cierto valores (los tradicionales y los nuevos antes señalados) persistan para el supuesto bien de los sujetos que se autoconstruyen como *homo œconomicus*:

Por un lado, entonces, nos enfrentamos al problema de los pueblos que no aspiran a la libertad democrática y, por el otro, a las democracias que no queremos -pueblos “libres” que llevan al poder a teocracias, imperios, regímenes llenos de terror o de odio, de limpieza étnica, barrios cerrados, ciudadanía estratificada por etnia o estatus migratorio, constelaciones posnacionales agresivamente neoliberales o tecnocracias que prometen solucionar los males sociales eludiendo los procesos e instituciones democráticos (Brown, 2011, p. 55).

La dinámica del *homo œconomicus*, en especial en su expresión resentida y nihilista, lo convierte en un sujeto dispuesto a entregarse a esta causa conservadora, en el terreno de la elección democrática, bajo la idea de que así va a salvar la sociedad de la decadencia progresista de la izquierda. La Nación-familia encarna esta idea expuesta anteriormente, puesto que es la negación de la idea de nación al estar continuada por la idea de *familia*, es decir, la sumisión de lo público por lo privado. Hay que tener en cuenta que lo que sufre el *homo œconomicus* conservador es un delirio de persecución, puesto que, debido a que con el paso del tiempo ya no posee la posición privilegiada que antes le permitía sublimar su condición de alienado y explotado, ahora lo que ocurre es un proceso de desublimación reprimida que lo lleva a actuar

³¹ Cooper (2017) profundiza en esto con mayor detalle: la relación entre neoliberalismo y conservadurismo es fundamental para poder permitir a ambos la hegemonía contra la izquierda que, supuestamente, quiere eliminarlos.

erráticamente contra todo aquel que no piense igual que la ideología conservadora que le dice al sujeto cómo debe pensar, por lo que la propuesta es entrar al juego democrático para colapsarlo sobre su propio peso; así como el comunismo piensa la dictadura del proletariado, el conservadurismo libertario o libertarianismo conservador (neoliberalismo-como-gobernanza) quiere *la dictadura del mercado* (cuando convenga), por lo que ninguno de los dos es una alternativa para la democracia ni para el Estado sociales.

El dogma del capital humano, la imposición de la ontología de los negocios a todos los campos de la vida, además del retorno de idearios de los valores (viejo y nuevos) y los principios moralmente conservadores, buscan integrar un solo proyecto que desmantele los elementos propios de la democracia y el Estado sociales. Esto último no es nuevo: tanto libertarios, anarcocapitalistas y conservadores han buscado constantemente vaciar la democracia para que esta sirva únicamente a sus propósitos y evite la resurrección de la izquierda, todo lo cual viene de su alianza estratégica que supone dejar de lado, en parte, la visión idealista (utópica e ingenua, según la derecha global) de muchos académicos neoliberales (neoliberalismo-económico), para asumir una práctica híbrida de la vida (neoliberalismo-como-gobernanza), práctica que ya no puede calificarse como democrática en sentido estricto:

Su imbricación con el capitalismo hace que las democracias liberales modernas tardías sean especialmente propensas a la decadencia narcisista, la dominación burocrática y la tecnocracia, que de formas muy diferentes introducen en su seno fuerzas marcadamente antidemocráticas (Brown, 2001, p. 125).

La democracia, entonces, pasa a convertirse en un régimen *posdemocrático* en el que toma lugar una versión metamorfoseada del ejercicio político que buscan tanto los conservadores como los neoliberales (como gobernanza), para, en sentido estricto, entregar el control de la esfera pública a una forma de gobernar que se entrega a la moral conservadora y a lo desgastante y lo destructivo del capitalismo neoliberal contemporáneo en su forma de *homo oeconomicus*³². La construcción de este sistema posdemocrático implica, por un lado, la fantasía de una sociedad sin clases en la que solamente existe una diferencia en la distribución de la riqueza que puede ser suplida supuestamente por medio del trabajo duro, el emprendimiento; además, se articula

³² Concretamente, Collin Crouch (2004) define el término posdemocracia para designar la democracia que pasó de ser una figura con unas instituciones con un contenido y una forma determinadas por una tradición política y jurídica, para devenir en un formalismo sin casi contenido que es llenado por los intereses de una determinada élite, principalmente económica. En la posdemocracia, no se cuestiona tanto la forma, como sí el contenido, con lo que se da paso a una pseudo dictadura que usa lenguaje políticamente correcto, pero que se comporta antidemocráticamente. Se disocia, en la política, el dicho del hecho.

una dinámica de privilegio a la empresa privada y, en especial, a los grandes corporativos que posibilitan un aumento en los puestos de trabajo y que maximizan la condición de competitividad en la que los individuos se encuentran a la hora de entrar en el juego del libre mercado.

Por otro lado, se produce una cobertura moral en la que predomina la moral judeo-cristiana [ya sea en su vertiente católica conservadora (Botero, Aguirre y Almeyda, 2021) o evangélica] en donde tiene lugar la defensa de la heterosexualidad, el orden patriarcal, la *teología de la prosperidad*, etcétera, donde el individuo que debe pasar por la banalización y la destrucción de su humanidad compleja, encuentra en el conservadurismo las fuerzas para continuar adelante dentro del sistema que lo destruye; de este modo, el individuo está psicopolíticamente confeccionado para defender el sistema que lo devora.

Así pues, del mismo modo que la democracia (tanto la liberal como la social) cae víctima de este desmantelamiento por parte del *homo œconomicus* conservador, el Estado social también sucumbe. Esto se debe, principalmente, a la raíz misma de la dinámica capitalista, que encuentra en el Estado, acusado de ser burocrático e interventor, la expresión de la totalización gregaria, la pérdida de la individualidad egoísta y el intervencionismo de la peor clase que afecta el flujo del libre mercado al interior de una sociedad: “Cuanto más amplia sea la gama de actividades cubiertas por el mercado, menor será el número de cuestiones sobre las que se requieran decisiones explícitamente políticas y, por tanto, sobre las que sea necesario llegar a un acuerdo” (Friedman, 2002, p. 24).

Esto indica, precisamente, que la esfera pública debe liberarse de este Behemoth (el Estado) que, si cae en malas manos (las de la izquierda) destruiría los valores y los principios propios de la supuesta naturaleza humana que el neoliberalismo pragmático potencia. Además de esto, otra razón que esgrime el conservadurismo neoliberal para desmantelar (disminuir) el Estado social y democrático es que este anula y seculariza la esfera pública buscando un privilegio para las minorías improductivas y perezosas, ignorando las mayorías. Esto último implica que, para la derecha global neoliberal, el Estado no debe imponer una tiranía de las minorías, quienes suelen ser una otredad excluida (LGBTQI+, comunidades afro, inmigrantes, etcétera) frente a la mayoría (sectores históricamente favorecidos por su condición racial, económica, sexual, nacional, etcétera) que es quien compone la mayor parte del cuerpo elector, esto es, de la ciudadanía. Finalmente, otra razón para el desmantelamiento estatal es que el Estado se entromete en exceso en la esfera privada, que según la derecha global neoliberal es lo que atenta directamente contra la identidad cultural, religiosa, política, etcétera, del *homo œconomicus*, ya que es una intromisión indebida que busca imponer una idea de justicia social entre los ciudadanos que terminaría por constituir

una tiranía de la igualdad; empero, lo que les molesta no es el intervencionismo estatal, sino el intervencionismo en lo que no les gusta o no sea a su favor (el de la derecha). El estado neoliberal interviene mucho en lo privado, y eso no molesta al *homo oeconomicus*.

Claro está que esta derecha global no busca, como algunos radicales neoliberales económicos han pretendido, la destrucción del Estado, pues este sería necesario ser conquistado para la derrota definitiva de la izquierda, para reglamentar (mas no intervenir) varias actividades económicas o directamente para intervenir a favor de los grandes capitales en casos extremos. De allí que el enemigo, en este caso, no es el Estado en sí, sino su vertiente social, vertiente que se remonta hasta el siglo XIX (Botero, 2020b). Por tanto, es menester socavar al Estado, sus instituciones, sistemas, redes y demás, su campo de saber-poder, para disminuirlo desde el interior o, como dirían los neoliberales, es menester la reducción del Estado a su mínima expresión, algo propio del neoliberalismo económico: “se justifica un estado mínimo, limitado a las funciones estrechas de protección contra la fuerza, el robo, el fraude, la ejecución de contratos, etcétera. Cualquier estado más extenso violaría los derechos de las personas a no ser obligadas a hacer ciertas cosas” (Nozick, 2001, p. ix). Esta dinámica permite, entonces, que no exista quien propenda por la justicia social y la neutralidad de la esfera pública, y posibilita la aparición de la Nación-familia que desea el *homo oeconomicus* conservador. La *nación*, aquí, se piensa como un mínimo, una forma vaciada de contenido, que existe para mantener una articulación de lo social por medio de presencia de la libertad, la individualidad, la propiedad privada y la competencia, dejando que la *Mano invisible* (propia del neoliberalismo económico) regule casi todo en la esfera pública; mientras tanto, la derecha global neoliberal-como-gobernanza contemporánea lo que busca es aprovechar la expresión mínima del Estado para poder instaurar una teocracia en la que la *familia* nuclear (y demás valores tradicionales) se expande a todo el espectro ideológico-cultural de la sociedad individualizada del neoliberalismo-como-subjetividad de forma sincrética:

La combinación de la desaprobación de lo político y lo social por parte del neoliberalismo y una masculinidad blanca herida y desublimada genera una libertad desinhibida, una que sintomática de la miseria ética incluso cuando a menudo se viste de rectitud religiosa o melancolía conservadora por un pasado fantasmagórico (Brown, 2019, p. 171).

De este modo, el unificar objetivos le permite a este Frankenstein imponerse a lo largo y ancho de la sociedad para consolidarse como la próxima revolución interna del capitalismo en estado de crisis. Los estallidos de violencia frente a los que reclaman justicia social, que surgen a lo largo del globo, dan cuenta, según los discursos críticos del modelo hegemónico, de que el sistema ya se encuentra en un proceso de transición

en el que debe de soltar la vieja piel del neoliberalismo empresarial para adaptarse a la nueva dinámica tecnológico-digital que construye una posdemocracia³³ que funciona desde un *Estado mínimo* que existe como una mera garante de la posibilidad de libre mercado y sus principios (aunque paradójicamente el Estado neoliberal aumentó la democracia), a la vez que vela por la ausencia de enemigos para la moral conservadora; este objetivo se logra cuando el *homo œconomicus* conservador señala a la izquierda como la poseedora de todos los males (progresismo, decadencia cultural, tiranía de la minoría y de la igualdad, ideología de género, etcétera), de ahí que deba evitarse cualquier presencia de ella en la esfera pública. Al final, eliminar al enemigo en común permite a los conservadores y los neoliberales pragmáticos ponerse en un mismo horizonte, algo que ni Hayek, Mises o Friedman, en tanto que principales fundadores del neoliberalismo económico actual, pensaron que pudiera ocurrir, por lo menos no desde las actuales alianzas a las que se ha venido aludiendo.

Por esto mismo es que se debe pensar esta relación entre conservadurismo y neoliberalismo (como gobernanza y como subjetivización), ya que se instauran como enemigos de la democracia y el Estado sociales, en la medida en que buscan instaurar cierta dictadura del mercado al interior de la sociedad contemporánea a partir de la constitución de todos los individuos en *homo œconomicus*, así como por medio de vías tecnológicas, informáticas, políticas, económicas y sociales posibles. El esfuerzo de estos grupos radica en que, precisamente, son representantes de los históricamente beneficiados de las desigualdades del capitalismo y enemigos de aquella *política de la diferencia* que posibilitó cuestionar sus privilegios, esfuerzo que, con el manejo estratégico de los *mass media*, es bien recibido por parte de amplios sectores de la sociedad, incluso de los excluidos que terminan siendo cómplices en la desconfiguración de la democracia:

El supremacismo del varón blanco en la política de valores tradicional contemporánea se hace explícito, entonces, no sólo porque el nihilismo descorre los ropajes morales de esos valores y los vuelve contractuales o instrumentalizables, sino también porque ese supremacismo ha sido herido sin ser destruido. Su sujeto aborrece la democracia a la que responsabiliza por sus heridas y busca derribar la democracia a medida que se hunde (Brown, 2019, p. 180).

No es casualidad de que la *rebeldía* se volviera de derecha, ya que dentro de la perspectiva paranoide del *homo œconomicus* conservador, ellos son las víctimas de la nueva tiranía de la igualdad, pero esta “rebeldía”, que deviene “revolución”, termina por destruir la democracia y el Estado sociales como garantes de un orden justo (política, económica y moralmente) al interior de la sociedad, para dar paso a una bestia

³³ Esto sería una especie de *infocracia* (Han, 2021).

casi desregulada y acelerada que puede llegar a generar una implosión de la esfera pública. En última instancia, terminan por semejarse al comunismo totalitario y autoritario que tanto repudian.

CONCLUSIÓN

Con lo dicho hasta el momento se puede apreciar que la dinámica neoliberal conservadora conforma un aparato que se mueve en dos esferas; por un lado, el neoliberalismo-como-gobernanza que se instaura en la macroestructura de la sociedad (el Estado, la economía, la política, etcétera) y que tiene por objetivo funcionar como un *status quo* en el que la reproducción del conservadurismo y la economía neoliberal se sostiene de forma indeterminada hasta la llegada de la próxima crisis; por otro, el neoliberalismo-como-subjetividad (la del *homo œconomicus* conservador) que se ubica en un plano microfísico, esto es, tiene un interés en los individuos que surgen dentro de un sistema capitalista (egoístas y competitivos), puesto que ellos sirven de caldo de cultivo para una contrarrevolución que anula todo esfuerzo progresista que desestabilice, tanto en lo macro como en lo micro, el modelo hegemónico.

Hay que tener presente que ambas partes del aparato tienen un mismo objetivo, sépase, dismantelar la democracia y el Estado sociales, ya que estos últimos son los que pueden dar lugar a una decadencia y una pérdida de la libertad por parte de la *izquierda* que, según ellos, representa una dictadura con la capacidad de desgarrar el tejido político, social y económico de la sociedad, ignorando que es la alianza entre el neoliberalismo (como gobernanza y como subjetividad) y el conservadurismo la que, en su proceso de defensa de la sociedad tradicional, termina por poner en jaque el bienestar del individuo en épocas de la muerte de Dios.

Esto se puede comprobar en la medida en que esta dinámica de acción que surge del *homo œconomicus* conservador destaca por tener cierta cercanía a microfascismos³⁴ que buscan eliminar, desde la lógica del micropoder, toda posibilidad real de una subjetividad que resista la dinámica homogeneizante y totalizante del mercado que cosifica a las personas. La filosofía de Brown permite delinear una forma de comprender cómo este habitar las *ruinas del neoliberalismo*,

³⁴ Hay autores (Deleuze y Guatarri, 2004) que utilizan el término microfascismo más como “rumor y murmullo” (p. 231), a partir de la genealogía de sus prácticas que las conectan con la forma tradicional y autoritaria del fascismo. No se quiere decir que el neoliberalismo pragmático es fascista, sino que se comporta, en ciertos momentos, como si lo fuese, en especial en la configuración del individuo en las pequeñas hendiduras del sistema. Ahora bien, es menester recordar que el neoliberalismo, como doctrina que se revoluciona a sí misma, no tiene problema alguno en aliarse con cualquier fuerza o idea, mientras esto le reporte utilidad instrumental.

aunque no las del capitalismo, debido al modo en que este se revoluciona constantemente, implica repensar el modo en que existe no solo una dinámica por mantener alejado del poder a la izquierda por parte de la derecha neoliberal, sino que, además, directamente elimina todo lo que la odiada izquierda defiende en la esfera pública. Estos aparentes microfascismos que surgen de esta dinámica de contrarrevolución subjetiva traen consigo, entonces, que todo aquello que implica la presencia de una alteridad, de ese otro que no encaja con el filtro del mercado (único garante de que ese otro es válido de ser escuchado), debe tornarse excluido y perseguido por parte de los individuos sujetos por la excesiva mercantilización de los procesos sociales (esto es, del *homo œconomicus*). No existe una defensa de la libertad, sino una mera exclusión por una supuesta comodidad a futuro; es decir, no es que importe garantizar una libertad real, sino que se quieren conservar los beneficios prometidos a todos los que defiendan los intereses de los que verdaderamente han sido beneficiados del modelo.

La filosofía de Brown, en este orden de ideas, señala que este doble ejercicio de desmantelamiento surge del interior de la sociedad, de la microfísica del poder en el ámbito del neoliberalismo pragmático, no de su macroestructura. Sin embargo, aquí se sostiene que la macroestructura también debe ser tenida en cuenta. El neoliberalismo conservador ejerce un poder tanto en su posición privilegiada de sistema hegemónico como en la subjetividad de los miembros de la sociedad que pueden sublevarse al tomar consciencia de la explotación que implica el estar al interior del mundo del capital. La democracia y el Estado sociales son, entonces, dos obstáculos que deben ser vaciados para que la ideología, la subjetividad, la economía, la política y la gobernanza neoliberales fluyan sin inconvenientes, a la vez que se da pie a la existencia de una moral tradicional que sirve de fármaco (veneno reparador) para el nihilismo y el resentimiento que surge de ese habitar desigual, descarado y banalizador de la vida que caracteriza al capitalismo, en general, y el neoliberalismo, en específico.

Por tanto, la dinámica de la alianza entre el neoliberalismo (como-gobernanza y como-subjetividad) y el conservadurismo es un riesgo para la democracia real como forma de gobierno contemporáneo. Esta alianza hace que los mismos medios que la democracia dispone puedan servir para su propia condena, puesto que implica abrir la puerta a un desmantelamiento de la democracia que fácilmente podría devenir una *dictadura del mercado* en el que la ausencia de un regulador eficaz produzca una destrucción aun mayor en la calidad de vida de los miembros de una comunidad, así como de los derechos fundamentales que protegen a la otredad que constituye toda sociedad. Esta dinámica de microfascismos, que está presente en la esencia del *homo œconomicus* conservador, busca imponer una totalización del mercado en todos los

planos de la vida humana, tanto en la esfera pública como en la privada; la política del resentimiento y el espectro nihilista que se instaura al ejecutar el *estilo de vida* neoliberal condena a toda sociedad a la crisis constante y a la deshumanización del mundo de la vida; el esfuerzo del conservadurismo por rescatar al individuo agobiado haciéndole creer que su enemigo no es el modelo sino la izquierda, solamente termina por hundir aún más las dinámicas sociales, políticas, económicas y morales que se requieren para superar el estado de crisis que el neoliberalismo generó.

El esfuerzo por producir una subjetividad diferente que resista a la subjetividad impuesta por el neoliberalismo, por producir revoluciones que superen la revolución del dominio conservador y capitalista, requiere de profundizar en la alteridad como la base del proyecto que interrumpe el círculo de reproducción neocapitalista. De ahí que para Brown sea necesario un esfuerzo para revitalizar la moribunda democracia social, que no deja de sufrir golpes por parte de estos dos enemigos suyos que ahora fungen de aliados³⁵.

Es importante comprender cómo el *homo œconomicus* y el sistema hegemónico, que se empalma con dicho tipo de subjetividad, asestan un golpe al sistema democrático. La tesis de que la alianza analizada es el resultado de una feroz y necesaria oposición a las banderas de la izquierda (o neo-progresistas, como el feminismo o descolonialismo), oposición que se alimenta de las contradicciones internas y el miedo que producen las tendencias más radicales de esa izquierda, encuentra una "vía útil" en el relato conservador que busca instaurar una lógica global de una cultura neoliberal, donde la democracia termina por volverse en una mera apariencia dispuesta para el servicio del mercado, democracia y mercado que se instauran como figuras dominantes en el *fin de la historia* (Fukuyama, 1993). El modo en que se expresan las formas del neoliberalismo, siguiendo y ampliando la teoría de Brown, deslumbra elementos que no pretenden reducir un fenómeno complejo a una mera explicación mono-causal, sino que quiere, al contrario, fomentar el debate desde elementos propiamente filosóficos, los cuales son herramientas crítico-descriptivas que visibilizan dicha complejidad y permiten arrojar luces a los debates contemporáneos.

Así pues, la idea de una enemistad contra la democracia social cobra sentido en la medida en que el neoliberalismo totaliza las formas de lo democrático (sus instituciones, participantes, etcétera) de modo que pueda generar una reproducción sistémica acelerada y sin obstáculos. Sin embargo, para poder conseguir dicha eficiencia, requiere de metamorfosearse y adaptarse en otros sistemas que no tengan sobre sí una apariencia devastadora y salvaje (como la democracia estadounidense o el

³⁵ Esto implica una lucha desde el individuo que se oriente, no tanto a la transformación de lo externo, sino a un soporte interno (calando hasta lo espiritual) que permita, con el tiempo, una emancipación ante el sistema hegemónico (Velásquez, 2021). Se empieza en lo micro para luego afectar lo macro.

régimen chino). El conservadurismo, en este caso, se convierte en el modo perfecto de ajustarse en occidente a la mayoría de las castas privilegiadas que se encuentran sus privilegios amenazados por el espectro progresista. Por su puesto, existen, además elementos que históricamente justifican este *retorno a lo reprimido*, que en este caso sería un *retorno a lo conservador*, dentro del espectro político, ético y social de la sociedad contemporánea.

Esto último en la medida que el feminismo, las comunidades afro y sexualmente diversas, etcétera, siempre han combatido contra esos grupos de privilegiados en las sociedades occidentales. Sin embargo, como se explicó más arriba, el avance del progresismo en los últimos años, debido a la constante lucha de las minorías por reclamar sus derechos (y conseguirlo en el proceso), sumado a contradicciones internas y la altísima visibilidad que han logrado sus expresiones más radicales y acríicas consigo mismas, ha llevado a que el sistema genere una reacción: la alianza entre neoliberalismo-como-gobernanza y el neoliberalismo-como-subjetividad, algo que aquí se ha denominado derecha global. En este manuscrito se expusieron los elementos detrás del conservadurismo, pero esto no niega la presencia de un neoliberalismo-como-subjetividad en varios sectores del espectro progresista e izquierdista, asunto que queda para otro trabajo.

En este caso, la democracia se ve amenazada en la medida que el neoliberalismo se aprovecha de los mecanismos democráticos para poder implantar un régimen que mejor le convenga al mercado. El cual, aunque puede ser también de corte progresista, evidencia una comunidad enorme en los márgenes de la derecha conservadora, debido principalmente al modo en que se comprende el dogma del trabajo, el ahorro y el consumo como elementos propios de un sujeto libre y moral con capacidad de tener legitimidad en la esfera pública, esto es, propiedad privada. Así es que la democracia se ve infestada desde el interior para que sea reducida a meramente un ropaje político para conservar las apariencias, mientras cede ante las demandas conservadoras, las cuales pretenden volver su verdad la única que realmente merece ser seguida y perdurada en una sociedad “decente”.

Con todo, hay que dejar en claro varias cosas, la alianza entre cierta derecha y neoliberalismo (como gobernanza y como subjetividad) es coyuntural, pero no porque política y economía estén al mismo nivel a un punto de que negocian, sino por que el neoliberalismo, al ser sin ideología, pacta con lo que sea, no como pares, sino para maximizar la utilidad y el negocio. En Occidente, con notables excepciones, aunque no tanto en Oriente, el neoliberalismo ha pactado con la derecha, pero bien podría, si las circunstancias cambian, aliarse con la izquierda, que de por sí es un término ambiguo (como el caso de China). El neoliberalismo no tendría problema en aliarse con el comunismo si allí hay negocio, además de que hay muchos así llamados

comunistas que se comportan como *homo œconomicus* (aclarando que hay varios modos de ser *homo œconomicus*).

BIBLIOGRAFÍA

Aguirre, J., Botero, A., & Pabón, A. (2020). Neoliberalismo: análisis y discusión de su polisemia. *Justicia*, 25(37), pp. 109-124. Doi: <https://doi.org/10.17081/just.25.37.3523>

Almeyda, J. y Botero, A. (2021). ¿Dormir y resistir? Una aproximación filosófica a la colonización neoliberal del sueño. *Revista de Filosofía*, 2(98), pp. 423-451. Doi: <https://doi.org/10.5281/zenodo.5528203>

Benjamin, W. (2002). Capitalism as religion. En *Selected writings. Volume 1, 1913- 1926* (pp. 188-291). Cambridge: The Belknap Press of Harvard University Press.

Berardi, F. (2009). *The soul at work. From alienation to autonomy*. Los Angeles: Semiotext(e).

Botero, Andrés (2008). La pluralidad de significados del conservatismo: ¿desde dónde hablarnos?. En E. Domínguez (ed.), *Historias de las ideologías políticas* (pp. 595-614). Medellín: Editorial EAFIT.

Botero, Andrés (2016). Sobre el uso de la bibliografía en la investigación jurídica. *Revista Pensamiento Jurídico*, 43, pp. 475-504.

Botero, Andrés (2020a). El derecho social y la comunicación de ideas jurídicas en el Atlántico a fines del siglo XIX y principios del siglo XX. *Revista de Derecho*, (54), pp. 113-149. doi: 10.14482/dere.54.348.6

Botero, Andrés (2020b). *Positivismos jurídicos (1800-1950). Estudio general de las escuelas y los movimientos iuspositivistas de la época*. Bucaramanga: Editorial UIS.

Botero, A., Aguirre, J. y Almeyda, J. (2021). Quien peca y reza empata: tensión entre el discurso universal y las prácticas regionales en la Iglesia católica en relación con el neoliberalismo latinoamericano. *Lua Nova*, (113), pp. 137-174.

Brown, W. (1995). *States of injury. Power and freedom in late Modernity*. New Jersey: Princeton University Press.

Brown, W. (2001). *Politics out of history*. New Jersey: Princeton University Press.

Brown, W. (2005). Neoliberalism and the end of liberal democracy. En *Edgework. Critical Essays on Knowledge and politics* (pp. 37-59). New Jersey: Princeton University Press.

Brown, W. (2011). We are all democrats now.... En: *Democracy in what State?* (pp. 44-58). New York: Columbia University Press.

Brown, W. (2015). *Undoing the demos: neoliberalism's stealth revolution*. New York: Zone Books.

Brown, W. (2018). "Neoliberalism's Frankenstein: authoritarian freedom in twenty-first century «democracies»". *Critical Times* 1(1), pp. 60-79. Doi: <https://doi.org/10.1215/26410478-1.1.60>

Brown, W. (2019). *In the ruins of neoliberalism. The rise of antidemocratic politics in the West*. New York: Columbia University Press.

Brown, W. (2020). Neoliberalism's Scorpion tail. En W. Callison y Z. Manfredi (eds.), *Mutant neoliberalism. Market rule and political rupture* (pp. 39-61). New York: Fordham University Press.

Brown, W. (2021). Frankenstein del neoliberalismo: libertad autoritaria en las “democracias” del siglo XXI. *Cuadernos de Filosofía Latinoamericana* 42(124). Doi: <https://doi.org/10.15332/25005375>

Cortina, A. (2017) *Aporofobia, el rechazo al pobre: un desafío para la democracia*. Bogotá: Paidós.

Cooper, M. (2017). *Family values: between neoliberalism and new social conservatism*. New York: Zone Books.

Crouch, C. (2004). *Post-democracy*. Cambridge: Polity.

Deleuze, G. y Guattari, F. (2004). *Mil mesetas. Capitalismo y esquizofrenia* (J. Vazquez, trad.). Valencia: Pre-textos.

Fisher, M. (2018). *Realismo capitalista. ¿No hay alternativa?* (C. Iglesias, trad.). Buenos Aires: Caja Negra.

Foucault, M. (2007). *Nacimiento de la biopolítica. Curso en el Collège de France (1978-1979)* (H. Pons, trad.). Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.

Francisco I (2020). *Fratelli Tutti*. Obtenido de: http://www.vatican.va/content/francesco/es/encyclicals/documents/papa-francesco_20201003_encyclica-fratelli-tutti.pdf.

Freud, S. (1991). Totem y tabú. Algunas concordancias en la vida anímica de los salvajes y de los neuróticos. En: *Obras Completas XIII* (pp. 1-164). Buenos Aires: Amorrortu.

Friedman, M. (2002). *Capitalism and freedom*. Chicago: The University of Chicago Press.

Fukuyama, F. (1993). *El fin de la historia y el último hombre* (P. Elías, trad.). Bogotá: Planeta.

Giacomini, D. (2021). *La revolución de la libertad: Más individuo y menos Estado*. Buenos Aires: Galerna.

Gramsci, A. (2000). Americanismo y fordismo (A. Palos, trad.). En *Cuadernos de la cárcel. Tomo VI*. México: Editorial Era/Universidad Autónoma de Puebla.

Han, B. (2008). Flaches Geld. Kapitalismus und Religion oder Am Nullpunkt der Kontemplation. *Lettre International*, n. 81, pp. 112–117.

Han, B. (2014). *Psicopolítica. Neoliberalismo y nuevas técnicas de poder* (A. Bergés, trad.). Barcelona: Herder.

Han, B. (2021). *Infokratie. Digitalisierung und die Krise der Demokratie*. Berlín: Matthes und Seitz.

Hayek, F. (2001). *The road to serfdom*. New York: Routledge.

- Heidegger, M. (1994). La pregunta por la técnica (E. Berjau, trad.). En *Conferencias y artículos* (pp. 9-38). Barcelona: Serbal.
- Heidegger, M. (2002). *Serenidad* (Y. Zimmermann, trad.). Barcelona: Serbal.
- Heidegger, M. (2010). Época de la imagen del mundo (H. Cortés y A. Leyte, trads.). En: *Caminos de bosque* (pp. 63-60). Madrid: Alianza.
- Hoppe, H. (1989). *A theory of socialism and capitalism. Economics, politics, and ethics*. New York: Springer.
- Hoppe, H. (2001). *Democracy. The god that failed. The economics and politics of monarchy, democracy and natural order*. New Brunswick: Transaction Publishers.
- Kaiser, A. (2017). *La tiranía de la igualdad. Por qué el igualitarismo es inmoral y socava el progreso de nuestra sociedad*. Barcelona: Deusto.
- Laje, A. (2016). *El libro negro de la nueva izquierda. Ideología de género o subversión cultural*. Buenos Aires: Union Editorial.
- Laval, C. & Dardot, P. (2013). *La nueva razón del mundo. Ensayo sobre la sociedad neoliberal* (A. Diez, trad.). Barcelona: Gedisa.
- Marcurse, Herbert (1975). *El marxismo soviético* (J. Vega, trad.). Madrid: Alianza.
- Milei, J. & Giacomini, D. (2019). *Libertad, libertad, libertad: para romper las cadenas que no nos dejan crecer*. Buenos Aires: Galerna.
- Mises, L. (2008). *Human action. A treatise on economicis*. San Francisco: Fox & Wilkes.
- Nakano, T. (2015). Neoliberalism and Conservatism. En: S. Fujii (ed.), *Beyond Global Capitalism* (pp. 67-75). Tokyo: Springer. Doi: https://doi.org/10.1007/978-4-431-55181-2_5
- Nietzsche, F. (2016). *Así habló Zaratustra. Un libro para todos y para nadie* (A. Pascua, trad.). Madrid: Alianza.
- Nozick, R. (2001). *Anarchy, State, and utopia*. Oxford: Blackwell.
- Ogilvie, B. (2013). *El hombre desechable: Ensayo sobre el exterminio y la violencia extrema*. Buenos Aires: Nueva Visión.
- Rand, A. (2006). *La virtud del egoísmo* (L. Kofman, trad.). Buenos Aires: Grito Sagrado Editorial.
- Reyes, A. (1997). Deslinde. En: *Obras Completas de Alfonso Reyes XV* (pp. 17-424). México: Fondo de Cultura Económica.
- Rico, D. (2019). Individuo, trabajo y neoliberalismo. *Revista Filosofía UIS* 19(1), pp. 151-170.
- Rothbard, M. (1961). Conservatism and freedom: a libertarian comment. *Modern Age* 5(2), pp. 217-220.
- Rothbard, M. (1998). *The ethics of liberty*. New York: New York University Press.
- Simmel, G. (1976). *Filosofía del dinero* (R. García, trad.). Madrid: Instituto de Estudios Políticos. Slobodian,

Quinn, S. (2018). *Globalists: The Birth of Neoliberalism and the End of Empire*. Cambridge: Harvard University Press.

Stefanoni, P. (2021). *¿La rebeldía se volvió de derecha? Cómo el antiprogresismo y la anticorrección política están construyendo un nuevo sentido común (y por qué la izquierda debería tomarlos en serio)*. Buenos Aires: Siglo XXI.

Velázquez, E. (2021). Hacia la emancipación de los sistemas ideológicos contemporáneos. *Revista Filosofía UIS* 21(1), pp. 19-40. Doi: <https://doi.org/10.18273/revfil.v21n1-2022002>

Weber, M. (1979). *El político y el científico* (J. Abellán, trad.). Madrid: Alianza.

DISABILITIES, EPISTEMIC INJUSTICE, AND DELIBERATIVE DEMOCRACY THE ROLE OF MINORITY MINDS IN COLLECTIVE DELIBERATION*

IVAN CEROVAC

Department of Philosophy
Faculty of Humanities and Social Sciences
University of Rijeka
icerovac@uniri.hr

KRISTINA LEKIĆ BARUNČIĆ

Department of Philosophy
Faculty of Humanities and Social Sciences
University of Rijeka
kristina.lekic23@gmail.com

ABSTRACT

This paper explores the implications of cognitive disability on deliberative democracy and proposes possible solutions to ensure that people with cognitive disabilities participate meaningfully in democratic decision making. Although deliberative democracy is considered a cognitive process, people with cognitive disabilities may lack the capacity to participate. The paper explores a joint-effort model of deliberation that includes people with cognitive disabilities as equal participants, using bodily communication as a source of information. However, we argue that it is too ambitious to include individuals with severe cognitive impairments who are unable to fully understand their position, critically analyze others' perspectives, and modify their opinions based on the epistemic contributions of other members. Therefore, we propose a model that recognizes the epistemic significance of individuals who do not meet the criteria for deliberators but can contribute as a useful source of information. The proposed model avoids epistemic and political injustices during deliberative processes and advocates proceduralist justification of deliberated outcomes. The paper highlights the need for inclusive deliberative processes that recognize the contributions of individuals with cognitive disabilities.

KEYWORDS

Cognitive disability, deliberative democracy, participation, epistemic injustice, minority minds

* **Acknowledgements:** This paper is an outcome of a research project "Public Justification and Capability Pluralism" (JOPS), funded by the Croatian Science Foundation (Grant Number: IP-2020-02-8073). The paper was written during Cerovac's research stay at the Brocher Foundation in Geneva, Switzerland (<https://fondation-brocher.ch>).

The paper endeavors to examine the ramifications of cognitive impairments on deliberative democracy and explore possible solutions for the substantial engagement of individuals with cognitive disabilities in democratic decision-making. Deliberative democracy involves citizen engagement in debate, argumentation, and consensus-building to promote the public interest. The integration of individuals with cognitive disabilities presents a formidable challenge to this process, given their potential deficits in cognitive faculties that impede their effective participation in deliberative processes.

Thomas Schramme (2021) and Stacy Clifford (2012; 2015) acknowledge that deliberative democracy has historically excluded individuals with cognitive disabilities, resulting in political and epistemic injustices against them. These injustices stem from the assumption that meaningful participation in the deliberative process requires advanced cognitive abilities and traditional modes of communication. For this reason, Schramme contends that the issue of accommodating individuals with cognitive disabilities in deliberative democracy cannot be resolved through the conventional understanding of deliberation and proposes a joint-effort model of deliberation in which such individuals are regarded as equal participants. Schramme emphasizes that the strength of this alternative model lies in the collective epistemic competence of the deliberators, which results from the cognitive diversity of the group. The idea of cognitive diversity arises from the full-fledged inclusion of individuals with "minority minds", who may not be able to participate in an intellectually demanding manner but are nevertheless valuable members of the deliberative process and contribute to its epistemic quality. In this way, Schramme suggests that a wide range of practices should be accepted as legitimate means of deliberative contribution within a joint deliberative justificatory discourse.

While we recognize the value of Schramme's proposal to include individuals with cognitive disabilities in deliberative processes, we contend that his model provides too idealized a conception of the capacities of such individuals. Moreover, we believe that the conditions he establishes for participation are too minimal to depict a full-fledged deliberator in a complex process such as deliberation. We argue that Schramme's model, when applied to political decision-making practices, may be too permissive, accepting a variety of practices as legitimate means of deliberative contribution within a joint deliberative justificatory discourse. This, in turn, may lead to a lack of clarity and consistency in the deliberative process, potentially hindering the ability of all qualified participants to fully engage in meaningful and productive discourse.

We propose a more stringent model that upholds strict requirements for qualification as a deliberator while still acknowledging the epistemic value of individuals who do not meet the criteria for deliberator status. In this model, a distinction is made between two different roles: deliberators and informants.

Deliberators have the ability to consider the viewpoints of others, actively engage in discussions, and advocate for their views. Crucially, deliberators can modify their original opinions based on better reasons, arguments, or valuable contributions from others. Informants, on the other hand, may lack the cognitive capacity to be considered deliberators but can contribute valuable information to the discussion. For example, individuals with severe cognitive impairments may not meet the criteria for deliberators but can still play a meaningful role by providing reliable information about their specific needs and other relevant issues. We believe that the ability to critically evaluate epistemic input and modify one's opinion after deliberation is crucial for individuals involved in deliberative decision-making procedures. In contrast, informants are not necessarily bound by conventional deliberative standards.

Furthermore, our proposed model aims to address epistemic injustice by acknowledging the value of individuals who do not meet the criteria to be classified as deliberators but who can contribute as providers of relevant epistemic input. We recognize that individuals with severe cognitive impairments may not have the cognitive capabilities for active deliberation, but their experiences, perspectives, and bodies are essential for informing the deliberation process. Therefore, we advocate for a nuanced approach that recognizes the potential contributions of these individuals as informants while maintaining the necessary epistemic standards for deliberation.

The paper is organized as follows. First, we address the challenge of achieving full inclusivity in political deliberation, which poses difficulties for the conventional framework of deliberative democracy that relies heavily on cognitive capabilities. The introductory chapter explores the critique of the intellectual model, which overlooks and excludes the perspectives of individuals who do not meet the cognitive criteria. Some authors suggest including individuals with cognitive impairments by recognizing alternative forms of communication as valuable epistemic contributions. However, Thomas Schramme (2021) argues that relegating individuals with cognitive impairments to the role of contributors perpetuates political and epistemic injustices. In the second chapter, we analyze Schramme's joint-effort model, which advocates for the inclusion of "minority minds" as full-fledged deliberators to embrace cognitive diversity. While we acknowledge the importance of including individuals with mental difficulties in deliberative processes, we maintain the necessity of explicit prerequisites for being considered a deliberator. The third chapter examines the necessary deliberative capacities participants must possess in order to contribute effectively to the model's epistemic qualities. Our analysis concludes that reason-responsiveness, the ability to critically evaluate others' input and modify one's own opinions accordingly, is essential to the deliberative process. The model recognizes that some individuals with minority minds may possess the necessary abilities for

inclusion in deliberation when mild cognitive impairments are present. However, the fourth chapter acknowledges that individuals with severe mental disorders and developmental disabilities may not qualify as deliberators but may still contribute at earlier stages of deliberation. The criterion for recognition as a deliberator does not inherently perpetuate epistemic injustice towards those with minority minds, as their epistemic inputs are acknowledged and valued in our model.

I

Deliberative democracy is a well-established theoretical framework for democratic decision-making that emphasizes the significance of inclusive and informed public deliberation in shaping policies and decisions. It aims to promote a collaborative and participatory approach to governance, empowering citizens to actively participate in the decision-making process. The model is based on the belief that, through dialogue and the exchange of ideas, citizens can collectively determine the most favorable course of action for the common good. Deliberation is considered a cognitive process, and thus, participants are expected to possess certain cognitive abilities, referred to as "deliberative capacities," in order to fully engage in the deliberative process. Advocates of this perspective argue that participants must have these deliberative capacities to ensure equal participation in the deliberation, as understanding each other is deemed essential for effective discourse.

Meeting the requirement for deliberators with the necessary cognitive abilities poses a challenge to the traditional concept of deliberative democracy's commitment to inclusivity¹. Specifically, this requirement undermines the inclusion of individuals with cognitive disabilities and impairments. Stacy Clifford (2012) has proposed two approaches to address this dilemma. The first approach argues that the absence of individuals with cognitive disabilities does not diminish the legitimacy of public deliberation due to their relatively small numbers. The second approach suggests that these individuals be represented by their guardians or relevant experts. However, as Clifford points out, both approaches result in the exclusion of individuals with cognitive disabilities from the deliberative decision-making process. The fundamental principle of democracy, equal political influence for all, relies on inclusivity as its cornerstone. When certain individuals are prevented from participating in deliberations, the legitimacy of deliberative democracy is compromised, and the resulting decisions are deemed unjust.

Deliberative theory can be categorized into two distinct strands: liberal and critical, as highlighted by Clifford (2012: 212). The liberal strand emphasizes

¹ The legitimacy of decisions is widely recognized when those affected by them have equal opportunities to participate in the decision-making process. Therefore, proponents of deliberative democracy strongly emphasize the principle of inclusion.

reasonableness, rationality, and consensus as democratic norms. In contrast, critical deliberative theorists prioritize openness and inclusivity in democratic discourse. They argue that the liberal focus on rationality and consensus can lead to exclusionary practices that marginalize certain groups from full participation in the democratic process (Clifford, 2012; Young, 2000; Knight, 2015). Recently, scholars have utilized Miranda Fricker's model of epistemic injustice to illuminate the exclusion of individuals with disabilities from social practices. They emphasize that people with disabilities possess knowledge that is specific to their experiences, such as identifying effective medical treatments (Scrutton, 2017). Philosophers such as Havi Carel and Ian Kidd (2017) argue that individuals with certain impairments have a unique life experience that should be included in deliberation, as they possess a deep understanding of their own needs². Similarly, authors like Dohmen (2016) highlight the issue of epistemic injustice towards disabled individuals³.

According to Stacy Clifford, including a variety of voices and perspectives, including those with mental disabilities, enhances the quality of political deliberation. She advocates for a model of deliberation that recognizes the value of non-verbal forms of communication and embodied presence, which allows for the inclusion of diverse bodies in public deliberation. Clifford emphasizes the interdependence between participants and the importance of understanding how their messages are interpreted by others. Through the example of Charles, a person with cognitive disabilities, she reevaluates her understanding of political participation and argues that even individuals with profound intellectual disabilities can also offer unique perspectives on democracy and alternative forms of political engagement. The physical presence of individuals like Charles is seen as a form of "embodied participation" that conveys a range of needs that may not be fully expressed by others. Clifford Simplican expands on this perspective, challenging dominant norms and rejecting the idea that selfhood is equated with the ability to

² Kidd and Carel (2017) assert that recognizing the significance of the lived experience of illness opens up a valuable domain of knowledge (p.186). This acknowledgment presents opportunities for deeper exploration and a reconfiguration of the knowledge dynamic between healthcare professionals and patients. It is important to note that Kidd and Carel do not assert that individuals with illnesses are consistently reliable sources of knowledge. They emphasize that severe cognitive impairments can greatly undermine their epistemic reliability. Their argument primarily centers on the tendency to make biased judgments regarding the epistemic credibility of patients, often influenced by negative stereotypes and structural aspects of healthcare practice.

³ Dohmen (2016) argues that it is unwarranted to ascribe credibility deficits to individuals with mental disabilities as a generalization, as their capacities and experiences are diverse and distinct. This assumption mistakenly assumes that all individuals with such diagnoses inherently possess equal, often diminished, credibility. However, Dohmen highlights that severely mentally disabled individuals may not fit into Fricker's discourse on epistemic injustice due to their inability to communicate information or construct interpretations of shared social experiences, setting them apart (p.670).

speak or control oneself and the audience. The contribution of individuals with mental disabilities to political deliberation is seen as highly valuable and can help overcome epistemic errors and injustices in the process (Clifford, 2012; Clifford Simplican, 2015). In this context, Charlie's physical presence is viewed as a manifestation of "embodied participation," conveying a range of needs that neither his mother nor her supporters can comprehensively express in their son's absence (Clifford, 2012: 221). Clifford argues for a different understanding of political participation, one that will not be colored by epistemic errors and injustices⁴, and challenges "dominant norms, such as the idea that selfhood equates to speaking ability and that the self must be in control of herself and her audience" (2015: 19). In this sense, the contribution of individuals with mental disabilities to the process of political deliberation is of immensely important.

Thomas Schramme (2021) extends Clifford's concepts and proposes a more inclusive approach to deliberative democracy. He argues that the conventional understanding of deliberation is excessively focused on intellectual abilities, thereby excluding individuals with mental disorders from full participation. Schramme contends that individuals with different cognitive abilities can still provide valuable epistemic contributions and should be recognized as equal deliberators. By broadening the conditions of deliberation, Schramme seeks to overcome the limitations of the traditional framework and promote the active engagement of diverse individuals in the democratic process.

In the following chapter, we will conduct a thorough analysis of Schramme's alternative model of deliberation, which we perceive as overly extensive and all-encompassing in its application to decision-making processes and public justifications.

II

Schramme's primary focus is on the inclusion of individuals with cognitive disabilities, whom he refers to as "minority minds"⁵. He criticizes the intellectual

⁴ While Clifford does not explicitly reference Fricker's concept of epistemic injustice, she does acknowledge the epistemic mistakes that occur in deliberative practices concerning individuals with cognitive disabilities. She points out that when people with intellectual disabilities are approached with a rigid measuring standard, it perpetuates the problematic aspects of the medical model. This reductionist approach fails to recognize them as complex individuals whose qualities cannot be fully captured by measurements alone and results in judgment based solely on their measured outcomes (Clifford, 2015: 11).

⁵ Schramme, in order to avoid stigmatization and the medicalization of individuals with cognitive differences, chooses to use the term "minority minds" or "people with minority minds" instead of terms like "mental disability" or "mental illness." This shift in language aims to focus on their relevance to discourse practices and deliberative abilities rather than their medical condition (Schramme, 2021: 2-3).

model of deliberative democracy for prioritizing the cognitive abilities of participants, which leads to the exclusion of individuals with minority minds based on perceived abnormalities. He argues that this exclusion is unjustifiable and perpetuates political and epistemic injustices⁶. Excluding individuals with cognitive disabilities reproduces ableist attitudes and denies them full participation in democratic decision-making, violating the principle of democratic equality and resulting in illegitimate political decisions. Schramme emphasizes the need to challenge this exclusion and promote the inclusion of individuals with cognitive disabilities in the deliberative process. In addition to the exclusionary nature of the intellectual model of deliberation, Schramme highlights the epistemic injustice that arises from the emphasis on intellectual abilities. By prioritizing cognitive capabilities such as argumentation and critical evaluation, the model undervalues the experiences and perspectives of individuals with different cognitive abilities, including those with cognitive disabilities. This emphasis creates a barrier to their effective participation in the deliberative process, resulting in their voices being marginalized or ignored. As a consequence, the intellectual model limits the range of views and knowledge available, leading to a limited and potentially biased understanding of the issues being discussed. Schramme argues that this failure to account for the diverse ways in which individuals contribute to deliberation undermines the epistemic quality of decision-making⁷.

Due to the inevitability of such unjust practices in the intellectual model, Schramme proposes an alternative model of deliberation, one that is sensitive to vulnerable political and epistemic status of individuals with minority minds. In light of this, he introduces the joint-effort model to broaden the parameters of who can participate in the deliberation process (2021: 5). The latter is achieved by recognizing that individuals with intellectual disabilities possess unique deliberative capacities and can contribute meaningfully to the decision-making process. This alternative model of deliberation stresses the need for alternative norms for deliberative contributions. Schramme argues that, through the lens of the joint-effort model of deliberation, individuals with cognitive disabilities, for example, those with schizophrenia and some forms of autism spectrum disorders, may have the necessary deliberative capacities to engage in deliberative practices⁸.

⁶ Schramme critiques the traditional biomedical model that solely focuses on cognitive disabilities as the determinant of deliberative incapacity. He argues that within an intellectual model of deliberation, the standards of a capable deliberator are defined in a way that excludes individuals with cognitive disabilities or minority minds from being considered deliberatively capable (Schramme, 2021).

⁷ Similar ideas are found in Clifford, 2012; Clifford Simplican, 2015.

⁸ Schramme (2021, 10-11) highlights two key issues: the inadequate recognition of the capabilities of individuals with minority minds and the insufficient acknowledgment of disabling societal structures. He emphasizes that many mental impairments, such as schizophrenia, exhibit intermittent rather than permanent symptoms. For instance, individuals with schizophrenia may experience delusional or hallucinatory symptoms only during episodes of psychosis. Schramme

Furthermore, according to Schramme, even individuals with more severe forms of cognitive disabilities can be included in full-fledged deliberation, with the introduction of the notion of deliberative performances and minimal deliberative capacities.

Given that the joint-effort model is based on joint practice, Schramme claims that it is impossible to identify specific individual capacities that are necessary for deliberators to have in general. Instead, Schramme believes that deliberators' capacities should be assessed on a case-by-case basis, taking into account the specific context and aims of the deliberation. Nevertheless, the criteria for being considered a deliberator, given the rigorous demands of the deliberation process, remain unclear as Schramme refrains from addressing this issue directly. Instead, the quality of deliberation depends on the level of diversity within the group. Cognitive diversity refers to the variety of knowledge, experiences, and perspectives that each individual brings to the table. By incorporating these diverse perspectives, the group can develop a more comprehensive and nuanced understanding of the issue at hand. The joint-effort model is not just about allowing individuals with different intellectual abilities to participate in the deliberation process. Rather, it is about recognizing that everyone has a unique perspective to offer and that each perspective is valuable in its own right (2021: 6).

The extent to which individuals with mental disorders can contribute to deliberation processes in a meaningful way remains uncertain, and Schramme's position on this matter warrants further investigation. Specifically, he argues that the indirect inclusion of such individuals is inadequate, and their participation should not be limited to offering exotic "disabled speech" contributions or providing insights into life with a disability (Schramme 2021, 6).

In this sense, Schramme's perspective differs from Clifford's notion of inclusion of individuals with disabilities. Specifically, Schramme posits that the mere inclusion of individuals with disabilities in the deliberative process is inadequate as it fails to recognize their capacity to contribute as equal deliberators. Instead, such individuals are often viewed as sources of information that other deliberators may utilize. To address this problem, Schramme proposes a shift in the criteria for being a deliberator, with the understanding that everyone should be considered capable of engaging in deliberative discourse. Thus, individuals with minority minds should be genuinely involved in collective deliberation efforts⁹.

argues that with appropriate social and medical support, individuals with schizophrenia can lead lives that are comparable to what is considered normal. He further points out that many individuals with schizophrenia possess the capacity for deliberation and have even achieved recognition as well-known politicians. By highlighting these examples, Schramme challenges the assumption that individuals with cognitive disabilities are inherently incapable of meaningful participation in the deliberative process.

⁹ Schramme's proposition aligns with the concept of complete inclusion of people with mental disorders in the deliberation process, where everyone is considered capable of participating. To

Notwithstanding, the exact definition and manifestation of "genuine participation" of individuals with mental impairments, particularly those with severe forms, remains somewhat unclear in this particular context.

Schramme's description focuses on the valuable contributions that individuals with minority minds can bring to deliberation through their specific types of ignorance. These types include norms of normality, social norms, and epistemic norms, where their unique perspective challenges established norms and offer alternative conclusions¹⁰. However, how individuals with minority minds participate in deliberative practices is not directly addressed by Schramme¹¹. It remains unclear how these contributions differ from Clifford's embodied participation thesis regarding the role of individuals with mental impairments. Schramme sees the latter as incomplete for achieving full participation in deliberation.

Although we agree with Schramme's proposal to increase the inclusion of individuals with mental disorders in the deliberation process, we have concerns about his views on deliberation. We believe that Schramme's minimum conditions for entry into the deliberation process are insufficient to address the complex political decisions that such processes generate. While we support Schramme's call for epistemic diversity and the development of a model sensitive to epistemic injustices, we believe that the application of his model to deliberative decision-making procedures itself is vulnerable to such injustices. Specifically, Schramme acknowledges that certain deliberative processes require greater

exemplify, Raisio, Valkama, and Peltola (2014) recommend a citizens' jury for people with disabilities that can advance a diverse range of participants in the larger deliberative system. As a result, people with mental disorders can participate in decision-making through citizens' jury interactions. Furthermore, Nierse and Abma (2011) suggest deliberation solely for those with intellectual disabilities as a route to wider societal involvement.

¹⁰ Clifford Simpican (2015) also recognizes the contribution that ignorance can make, based on the disturbances in norms it causes. She shares an experience with Charles, who is an effective self-advocate precisely because he disrupts dominant norms of political identity and comportment. Clifford Simpican initially struggled with the expectations of proper dinner conversation when communicating with Charles, as he was difficult to hear and understand. However, they found ways to make their conversation work through impromptu signs and a unique private language involving smiles, eyebrow-raising, and belly patting. Their communication had to forge new pathways to be effective (Clifford Simpican, 2015: 18).

¹¹ One type of ignorance that can lead to valuable contributions by individuals with minority minds pertains to norms of normality. Their unique perspective can enable decision-making that circumvents the influence of normal expectations. Another type of ignorance relates to social norms, whereby individuals with minority minds can challenge established norms and contribute to epistemic discourse by questioning their justification. Finally, the third type of ignorance is related to epistemic norms, where some individuals with minority minds possess atypical ways of thinking that can generate alternative conclusions. This has implications for mainstream thinking, which relies heavily on argumentation and logic (Schramme, 2021: 17).

intellectual ability than his minimum conditions prescribe¹². In these situations, individuals with mental disorders may be unable to participate as deliberators, and their voices may be silenced and marginalized. To address this issue, we propose the introduction of a new category in deliberative decision-making processes - that of informants. The inclusion of the informant in the deliberation process is essential to creating a truly inclusive and just democratic system. The informant is an individual with life experiences that may not align with the normative structures of society, such as those who hold minority opinions. By giving voice to these individuals, the informant offers unique insights into the realities of marginalized communities and how society can better meet their needs. In addition to verbal communication, our model also recognizes the importance of alternative forms of communication. This may include nonverbal cues, such as facial expressions and body language, or the use of assistive technologies that allow individuals with communication barriers to express their needs and interests. By acknowledging people's different ways of communicating, we can ensure that all voices are heard and valued in the deliberation process.

By including informants in the deliberation process, we can overcome the limitations of Schramme's model and create a more inclusive and just democratic system. However, it is important to maintain the notion that individuals participating in the deliberation process must possess the intellectual capacity necessary to argue, exchange ideas, and critically evaluate positions. Our model prioritizes cooperation between both deliberators and informants. Through this collaborative approach, informants can contribute valuable information about their needs and interests, while deliberators can utilize their intellectual capacities to synthesize this information and make decisions that are in line with the well-being of the informants themselves, as well as with the common good. This cooperative interaction ensures that the deliberation process benefits from both the unique perspectives of the informants and the critical thinking abilities of the deliberators. By embracing the participation of informants alongside deliberators, we create a space where diverse voices are heard and considered. This not only increases the inclusivity of the deliberation process but also promotes a more just democratic system that takes into account the experiences and needs of marginalized communities.

¹² "Surely, there may be specific contexts of deliberation that require a more restrictive conception of minimal deliberative capacities, for instance, a debate on the tax rate within a country. But the idea of deliberation as such would only allow for a very inclusive, minimal standard of deliberative capacity" (Schramme, 2021: 15).

III

Deliberation can take many forms and be used within different (formal and informal) contexts to achieve different goals. While Schramme and Clifford often broadly use the term, regarding it as an all-encompassing discursive practice, we address public deliberation in a rather narrow way, regarding it primarily as a collective decision-making procedure. Although Schramme argues that "the relevant norms regarding the exclusion of people with minority minds need to be specified for different contexts," he mainly focuses on "political deliberation, which regularly involves decisions that lead to sanctioned norms" (Schramme, 2021: 3). Therefore, while we agree with Schramme that different contexts require different norms, we believe the norms he proposes for the context of political deliberation are flawed and inadequate.

Political philosophy distinguishes between two traditional models of democratic decision-making: an aggregative model and a deliberative model. Epistemic democracy, an approach that considers democracy's legitimacy to be based, at least in part, on its epistemic qualities, can accommodate both of these models. Advocates of aggregative epistemic democracy, such as Arrow (1984) and Goodin and List (2001), argue that citizens provide relevant epistemic input through voting in elections and utilizing other aggregative mechanisms. These mechanisms help organize the epistemic contributions of citizens, including their beliefs, opinions, and values transformed into voting preferences. By incorporating and organizing citizens' political input through inclusive aggregative procedures, the aim is to produce political decisions that are grounded in this collective epistemic input. The expectation is that the more inclusive these procedures are, by involving a broader range of beliefs, values, and preferences, the better the final decisions will be, as they will be more aligned with the public good¹³.

Deliberative epistemic democrats, including Cohen (1986), Estlund (2008), Landemore (2013), and Cerovac (2020; 2021), emphasize the epistemic value of democracy in relation to the qualities of public deliberation. In their view, citizens' epistemic input extends beyond mere beliefs and preferences. Instead, citizens are expected to provide reasons, evidence, and arguments to substantiate their views, while also engaging in the evaluation of the epistemic contributions of others. Once again, the aim is to collect and organize citizens' political input through inclusive deliberative procedures, with the expectation that this inclusivity will enhance the quality of final decisions. Inclusive procedures facilitate the introduction of new arguments, perspectives, and modes of reasoning, enabling a critical assessment of existing positions and arguments in the debate. They promote the identification of biases, fallacies, and claims lacking proper evidence.

¹³ Of course, provided that the citizens form their beliefs and voting preferences autonomously and are not being manipulated or systematically misled.

While the deliberative model and the aggregative model of democratic decision-making differ in various aspects, we will specifically focus on the required capacities of participants concerning the realization of their epistemic qualities. Traditionally, the deliberative model is more demanding, expecting citizens to possess the ability to construct well-structured arguments and engage in debates and discussions with others. However, we acknowledge that this traditional model can be seen as excessively intellectual (Schramme, 2021: 5), and that citizens' epistemic contributions to collective deliberation can manifest in other forms. These may include storytelling, rhetoric (Bachtiger et al., 2010: 35), or even political visual arts. Consequently, we tend to agree that one does not necessarily need to possess the capacity to articulate finely-crafted arguments to participate in collective deliberation. Forms of expression such as creating political graffiti or using non-verbal cues and sounds (Clifford, 2012: 221) can constitute valid forms of epistemic contribution to the public debate.

We hold that one of the key aspects of deliberative democracy is not contained in the epistemic input one can provide, but in the ability to assess and evaluate the epistemic contribution provided by others. Namely, as indicated by one of the leading scholars in his seminal paper "An Epistemic Conception of Democracy," public deliberation cannot properly realize its epistemic value if the deliberators lack the capacity to revise their own beliefs, values, and preferences in light of the epistemic input (arguments, reasons, and, for the sake of this paper, also storytelling and non-verbal grunts) provided by others (Cohen 1986). The whole point behind the exchange of reasons and arguments (and other forms of epistemic input) is the aspiration to influence (in a non-coercive and non-manipulative way) the political opinions of others and the ability to use the epistemic contribution provided by others to correct our own biases and mistakes in reasoning. After all, although consensus is often considered the ideal result of collective deliberation, all scholars agree that deliberation often falls short of achieving unanimous agreement on any political issue and therefore falls back to post-deliberative voting. However, the idea is that the results of post-deliberative voting will be epistemically superior to those produced by pre-deliberative voting because citizens have had the opportunity to critically engage in the deliberative process, evaluate their reasons and the epistemic input provided by others, and modify their views and preferences¹⁴.

This implies that the deliberators should have the cognitive ability to be reason-responsive, i.e., to be able to critically evaluate the epistemic input provided by others and to modify their own opinions and preferences. This is a crucial deliberative capacity that Schramme seems to neglect within his account of the required capacities of deliberators. Indeed, it would be too demanding to ask for all deliberators to fully grasp and understand all the epistemic contributions

¹⁴ See Estlund (2008), Talisse (2009), Landemore (2013) and Cerovac (2020).

participants have provided during the deliberation. Yet, we can reasonably require deliberators to be reason-responsive in principle and to have the capacity to modify their beliefs considering reasons they find relevant and appropriate. While some citizens with minority minds possess this capacity and can participate as deliberators in collective deliberation, there are also those who have the relevant capacity but are unable to exercise it because the existing deliberative practices provide the relevant information in a way that is not properly adapted to the specific requirements of minority minds. Negating the deliberator status of the latter represents a case of epistemic (and political) injustice. However, there are also people with minority minds who lack the basic capacity to revise their own beliefs and preferences in light of the epistemic contribution of others, even when there is a serious effort to adapt this epistemic contribution to meet their special requirements. Consider, for example, people suffering from serious neurodevelopmental disorders, such as profound disorders of intellectual development or autism spectrum disorders with disorders of intellectual development and the absence of functional language. While there is some validity in the claim that such people can participate in the deliberative process as contributors (e.g., even non-verbal grunts can be considered relevant epistemic contributions), it seems they lack the capacity to evaluate the epistemic contribution of others and to modify their own beliefs and preferences, implying that they cannot participate as deliberators.

The distinction between contributors and deliberators becomes more significant when we consider deliberative decision-making procedures. The epistemic value of such procedures is not solely determined by the quantity of epistemic input gathered from citizens, but also by their capacity to evaluate and utilize that input, and to adjust their political opinions and voting preferences accordingly. The significance of different perspectives in terms of their epistemic value diminishes if citizens lack the ability to be reason-responsive, meaning they are unable to change their original beliefs and preferences after the deliberation process (and before voting). Schramme presents three arguments that demonstrate the epistemic value of democratic deliberation. However, we argue that these arguments cannot fulfill their intended purpose if we adopt Schramme's inclusive view, which does not distinguish between contributors and deliberators. The foundation of these three arguments relies on the assumption that participants, specifically deliberators, are reason-responsive and possess the capacity to evaluate and utilize the epistemic contribution provided by others.

First, consider Estlund's (2008) well-known parable of blind individuals exploring an elephant. Individually, each person can only perceive a limited part of the elephant and cannot determine the true nature of the animal. They can employ a simple aggregative procedure, where each person relies solely on their limited knowledge and expresses their opinion based on their personal

exploration. However, there are valid reasons to be skeptical about the epistemic qualities of such a decision-making process¹⁵. Unlike this simplistic approach, deliberative procedures enable participants to communicate their perspectives and provide epistemic input before the voting occurs. Both contributors and deliberators can contribute to this input. Nevertheless, deliberative procedures typically culminate in post-deliberative voting. The aim is that because participants have considered the epistemic contributions of others, their post-deliberative voting will be more informed and yield better outcomes. However, this is only true if we assume that those participating in the post-deliberative voting process possess the capacity to evaluate the epistemic contributions provided by others, reflect on their own opinions, and be open to modifying them. If those participating in the post-deliberative voting process lack this crucial capacity, we cannot anticipate an epistemic improvement between pre-deliberative and post-deliberative voting. In such a scenario, the process would accumulate a significant amount of epistemic input but would be unable to effectively utilize it in order to generate correct outcomes.

Second, Schramme explores the analyses of Estlund (2008) and Landemore (2012), who examine the film *Twelve Angry Men* to illustrate the transformative potential of collective deliberation in the decision-making process. Initially, the majority of the jury members believe and vote for the defendant's guilt. However, through prolonged deliberation, their perspectives gradually shift until they reach a unanimous vote of not guilty. This example, like others, assumes that the deliberators possess the capacity to assess the epistemic contributions of others and are willing to revise their initial opinions. The entire deliberative process unfolds because Juror 8, who believes in the presence of reasonable doubt, is confident that he can present compelling reasons and arguments to persuade others to change their stance. If the other jurors were unresponsive to reasons, there would be no distinction between pre-deliberative and post-deliberative voting, rendering the collective deliberation devoid of instrumental epistemic value.

Landemore (2013) emphasizes the significance of reason-responsiveness, stating that having a larger group of average individuals with cognitive diversity is epistemically preferable to a smaller group consisting of highly intelligent but homogeneous thinkers. The implication is that a more inclusive group, as long as its members meet certain minimum epistemic standards such as being reason-responsive and open to modifying their opinions based on better reasons or

¹⁵ Some proponents of aggregative epistemic democracy may invoke Condorcet's Jury Theorem to support the idea that pre-deliberative voting can possess instrumental epistemic qualities and effectively lead to accurate outcomes, given certain conditions. These conditions typically involve ensuring epistemic independence among the votes, employing binary voting options, and assuming that each voter is sufficiently competent to vote correctly in more than 50% of the relevant cases (Goodin and Spiekermann, 2019).

relevant epistemic inputs from others, will yield superior epistemic outcomes. The diversity of perspectives and the capacity for critical evaluation and adjustment contribute to the collective's ability to arrive at more informed and robust decisions.

We argue that maintaining the distinction between deliberators and contributors is warranted even when deliberation is viewed as a collaborative endeavor. As deliberation is understood as a decision-making or decision-authorizing process, it allows for multiple stages, and not everyone is considered suitable for participation in each stage. While individuals with minority minds, including those affected by serious mental disorders and developmental impairments, may participate as contributors in the initial stages of deliberation, where epistemic input is gathered and organized, they may not be considered deliberators in the later stages. During these later stages, deliberators are expected to critically reflect on relevant epistemic considerations and make informed political decisions. It is crucial to avoid succumbing to identity biases and instead evaluate the actual capacities of individuals on a case-by-case basis (Schramme 2021). Our main intention is to demonstrate that deliberation loses its epistemic qualities when equal standards for participation are applied across all deliberative stages. On one hand, if we adopt narrow and exclusive requirements in the earlier stages, disqualifying people with minority minds and severe impairments, we may overlook valuable epistemic perspectives they could contribute. On the other hand, if we adopt broad and inclusive requirements in the later stages, including even those with severe cognitive impairments who lack reason-responsiveness as deliberators, we risk compromising the epistemic quality of the deliberative process by hindering its ability to effectively utilize accumulated epistemic contributions and reach optimal decisions.

It is important to note that we do not exclude all individuals with minority minds from the later stages of the deliberative decision-making process. Functioning individuals with mild cognitive impairments, such as those diagnosed with Asperger's syndrome or other high-functioning forms of autism, should participate in all deliberative stages. However, given the profound cognitive differences among individuals with minority minds, severe cognitive impairments may result in epistemic capacities that make such individuals more suitable as contributors rather than deliberators.

IV

The latter stages of political deliberation involve critical assessment, evaluation of reasons and evidence, and the modification of political opinions and preferences based on the perceived strength of arguments. These stages also encompass voting on the best solutions to political issues when a full agreement is

not reached¹⁶. Excluding individuals with severe cognitive impairments from these later stages could result in their disenfranchisement, as they would be denied the opportunity to participate in decision-making processes. While some may find this exclusion highly unjustifiable, we argue that in certain contexts, such exclusion can be deemed appropriate. Epistemic democrats view the right to vote as conditional, recognizing that its exercise should promote the epistemic quality of political outcomes (Mill 1977; Cerovac 2022). In this view, enfranchisement is linked to individuals' legal capacity, which refers to their ability to manage their personal affairs. Denying legal capacity while granting voting rights would imply that individuals are unfit to manage their personal affairs but fit to make decisions regarding the affairs of others (Mill 1977). Therefore, it is reasonable to consider legal capacity as a relevant criterion for determining voting rights. The capacities necessary for enfranchisement should be at least as demanding as those required for legal capacity, if not more stringent. This ensures that individuals have the cognitive abilities and decision-making skills necessary to participate in the deliberative process effectively and make informed political choices. It is important to emphasize that the determination of specific criteria for enfranchisement should be approached with careful consideration and should not be used as a means to unjustly exclude individuals from their basic democratic rights. Context, individual assessment, and respect for the principles of inclusivity and equal representation should guide any such decisions.

Again, raising the bar when it comes to suffrage in the later stages of political deliberation does not imply that people with minority minds should be excluded from political deliberation. First, people with severe cognitive impairments can be included as contributors in the earlier stages of the deliberative process¹⁷. Second, people with mild cognitive impairments can be included as deliberators in all stages of the deliberative decision-making process. To exclude them from the deliberative stages for which they have relevant capacities would not only be an instance of epistemic injustice but would also reduce the epistemic quality of deliberation, thus diminishing the legitimacy-generating potential of democratic procedures. However, including those who lack the relevant capacities (e.g., including people with severe cognitive impairments as deliberators in the later stages of political deliberation) would similarly diminish the epistemic quality of

¹⁶ Of course, this does not imply that collective deliberation calls for direct democracy. Deliberation and subsequent voting procedures can be (and typically are) used to elect and authorize political representatives.

¹⁷ This does not imply that the perspectives of people with severe cognitive impairments should be completely disregarded in the later stages of the deliberative process. They can still have advocates and guardians who will defend their interests and try to represent their perspectives. However, the advocates and guardians themselves will not be severely cognitively impaired and will be able to understand the arguments of others and revise their own opinions in the light of better reasons.

political deliberation, thereby reducing democracy's legitimacy-generating potential¹⁸.

Finally, our thesis applies only to the inclusion of people with minority minds in more or less formal deliberative decision-making procedures. Deliberation, including deliberation on political issues, also takes place in non-formal contexts. In these contexts, however, there is no direct connection between participation in discursive practices and decision-making processes. Regulative norms concerning exclusion from participation in such discursive practices should be less strict and, in many cases, should aim to promote a plurality of perspectives¹⁹.

V

In this paper, we examined how including individuals with mental disorders can potentially be a barrier to deliberative democracy as it perpetuates political and epistemic injustices. We demonstrated how authors like Clifford (2012, 2015) expand the concept of political participation and communication norms within political discourse to increase the space for inclusion. On the other hand, Schramme (2021) proposes a model that seeks greater participation of individuals with cognitive disabilities, which he refers to as "minority minds." The stronger participation in Schramme's joint effort model is reflected in the expansion of the criteria for being a deliberator, meaning that anyone is considered "fit to be" a deliberator. However, we believe that such a model sets standards of deliberation too low.

Furthermore, we argue that the participation conditions established in his model are too minimal to fully depict a complete deliberator in a complex process like deliberation. Applying Schramme's model to political decision-making practices may be too lenient in accepting a wide range of practices as legitimate means of deliberative contribution within a joint deliberative justificatory discourse. This could result in a lack of clarity and consistency in the deliberative

¹⁸ For a few institutional recommendations on fighting epistemic injustice, see Samaržija and Cerovac (2021).

¹⁹ Consider Mill's (1977) stance towards the inclusion of people who have not acquired even the most basic education in the deliberative processes. There is a lot of controversy regarding his arguments regarding education and suffrage, and we are using them only to illustrate our point. Namely, Mill held that individuals who lack the capacity or motivation to complete even the most basic levels of education, especially when the government has provided access to basic education for all, should be excluded from participation in the decision-making process. However, Mill argued against (virtually) all forms of censorship and believed that looking at an issue from different perspectives is epistemically advantageous. He would never support the exclusion of such people from discursive practices, even when they pertain to deliberation on political issues in non-formal spheres (Cerovac, 2022).

process, potentially hindering the ability of all qualified participants to fully engage in meaningful and productive discourse.

Hence, our stance asserts that effective deliberators are those who possess the cognitive capacity to be responsive to reason, which means that they can critically evaluate epistemic input provided by others and modify their opinions accordingly. This crucial deliberative capacity is overlooked by Schramme. While expecting all deliberators to comprehend every participant's contribution is unrealistic, it is reasonable to demand that they are reason-responsive in principle and can revise their beliefs based on relevant and appropriate reasons.

While some individuals with minority minds have this capacity and can engage in collective deliberation as deliberators, others who possess the necessary capacity cannot exercise it due to existing deliberative practices not accommodating their specific requirements. Disqualifying such individuals from the status of deliberators is an act of epistemic (and political) injustice. However, some individuals with minority minds lack the essential capacity to modify their beliefs and preferences in response to others.

Although some may view the exclusion of citizens from a fundamental democratic right as highly unjustifiable (Schramme 2021: 4), we contend that in certain situations, such exclusion may be appropriate. Furthermore, by differentiating between multiple stages of the deliberative process, we recognize that not every individual is deemed suitable to participate in each stage. While some citizens with minority minds, such as those who experience significant mental disorders and developmental impairments, may be considered contributors in the earlier stages of collecting and organizing epistemic input, they cannot be considered deliberators in the later stages. Although their capacity to participate in decision-making may be limited, their unique perspectives and experiences can be invaluable in the early stages of the deliberative process. It is important to recognize and value the contributions of these individuals as informants. This can help ensure that their voices are heard and that their epistemic contribution is taken into account when making decisions that may affect them. By including them as informants, we avoid the problem of perpetuating epistemic injustice while maintaining the epistemic quality of deliberation and the legitimacy-generating potential of democratic procedures.

REFERENCES

- Arrow, K. (1984). *Social Choice and Justice*. Basil Blackwell.
- Bachtiger, A., Steenbergen, M. R., & Steiner, J. (2010). Disentangling diversity in deliberative democracy: Competing theories, their blind spots, and complementarities. *The Journal of Political Philosophy*, 18(1), 32-63.
- Cerovac, I. (2020). *Epistemic Democracy and Political Legitimacy*. Palgrave Macmillan.
- Cerovac, I. (2021). Re-Reading Estlund: In Defense of Moderate Epistemic Proceduralism. *Etica & Politica / Ethics & Politics*, 23(2), 423-440.
- Cerovac, I. (2022). *John Stuart Mill and Epistemic Democracy*. Lexington Books.
- Clifford Simplican, S. (2015). *The capacity contract: Intellectual disability and the question of citizenship*. University of Minnesota Press.
- Clifford, S. (2012). Making disability public in deliberative democracy. *Contemporary Political Theory*, 11(2), 211-228.
- Cohen, J. (1986). An epistemic conception of democracy. *Ethics*, 97(1), 26-38.
- Cohen, J. (1997). Deliberation and deliberative legitimacy. In J. Bohman & W. Rehg (Eds.), *Deliberative democracy: Essays on reason and politics* (pp. 67-92). MIT Press.
- Dohmen, J. (2016). "A little of her language": Epistemic injustice and mental disability. *Res Philosophica*, 93(4), 669-691.
- Goodin, R. E., & List, C. (2001). Epistemic democracy: Generalizing the Condorcet Jury Theorem. *Journal of Political Philosophy*, 9(3), 277-306.
- Goodin, R. E., & Spiekermann, K. (2019). *An Epistemic Theory of Democracy*. Oxford University Press.
- Estlund, D. (2008). *Democratic Authority*. Princeton University Press.
- Kidd, I., & Carel, H. (2017). Epistemic injustice and illness. *Journal of Applied Philosophy*, 34(2), 172-190.

Kidd, I., Spencer, L., & Carel, H. (2022). Epistemic Injustice in Psychiatric Research and Practice. *Philosophical Psychology*.

Knight, A. (2015). Democratizing disability: Achieving inclusion (without assimilation) through "participatory parity." *Hypatia*, 30(1), 97-114.

Landemore, H. (2013). *Democratic Reason: Politics, Collective Intelligence, and the Rule of the Many*. Princeton University Press.

Mill, J. S. (1977). *Considerations on Representative Government*. University of Toronto Press.

Raiso, H., Parviainen, S., & Eerola, P. (2014). Disability and deliberative democracy: Towards involving the whole human spectrum in human deliberation. *Scandinavian Journal of Disability Research*, 16(1), 77-79.

Samaržija, H., & Cerovac, I. (2021). The Institutional Preconditions of Epistemic Justice. *Social Epistemology*, 35(6), 621-635.

Schramme, T. (2021). Capable deliberators: Towards inclusion of minority minds in discourse practices. *Critical Review of International Social and Political Philosophy*, 1-24.

Scrutton, A. P. (2017). Epistemic injustice and mental illness. In J. Kidd, J. Medina, & G. Pohlhaus (Eds.), *The Routledge Handbook of Epistemic Injustice* (pp. 347-355). Routledge.

Talisso, R. B. (2009). *Democracy and Moral Conflict*. Cambridge University Press.

Young, I. M. (2000). *Inclusion and Democracy*. Oxford University Press.

ARE OFFICIAL APOLOGIES FOR PAST SLAVERY MORALLY APPROPRIATE?

MENNO R. KAMMINGA

University of Groningen

Department of International Relations and International Organization

m.r.kamminga@rug.nl

ABSTRACT

Theorists of transitional justice regard official apologies as one major instrument for countries to take responsibility for historical wrongs. One such wrong is the slavery past of western countries, for which Afro-descendant activists have requested official apologies yet countries have been reluctant to apologize officially. Should there be official national apologies for past slavery? One prominent philosopher who has criticized others' pro-arguments yet has defended an affirmative answer, notably in the U.S. slavery past case, is Janna Thompson (2020). This article takes a critical stance towards contemporary slavery apologies, through an analysis of various moral arguments against apologizing for slavery as well as Thompson's defenses of it, with illustrations from the Dutch and U.S. slavery past cases. It will present four reasons for why post-slavery governments cannot properly apologize for their nations' slavery past, and three reasons for why descendants of enslaved people cannot properly be recipients of slavery apologies. Essentially, contemporary official slavery apologies are questionable due to a morally unbridgeable gap between contemporary post-slavery society and the slavery past itself. Thus, this article suggests that restorative transitional justice may only work within a historically restricted timeframe.

KEYWORDS

Historical injustice; official apologies; reparatory justice; slavery; transitional justice

INTRODUCTION

This article discusses slavery apologies as a conceivable instrument of transitional justice, that is, the just handling of regime atrocities.¹ Initially, transitional justice meant retributive justice, or highlighting the prosecution and punishment of individual human rights violators. However, this legalist method proved restricted due to scale limits, and unable to tackle historical wrongs attributable to societal factors or different regimes. Therefore, restorative justice, which pursues communal

¹ My thanks to Nienke de Deugd and two anonymous reviewers for helpful comments on earlier versions of this article.

reconciliation and healing, has become popular among scholars and public officials as a preferable transitional justice approach. Restorative justice advances strategies such as official apologies and reparations. Official apologies entail expression of contrition by government leaders for collective or past regime offenses. Reparations entail the transfer of tangible resources to victims or their families as financial compensation. In the past quarter of a century, past regime wrongs have become the focus of demands for apology or reparation. Governments have launched truth and reconciliation projects, apologized for past injustices, offered compensation, and redesigned educational programs. However, regarding wrongs that precede living memory, such as slavery or colonialism, answering the increasing call for historical justice by offering apologies, not to mention reparations, is a highly sensitive, hotly debated issue in various countries (Amstutz 2013: Ch. 6; cf. 2005: 107-113, 197-199; Immler 2021: 2; Neumann and Thompson 2015).

For the slavery past of western countries Afro-descendant activists have requested official apologies (followed by reparations). Yet countries have been reluctant to apologize officially.² Should there be official national apologies for past slavery? One prominent philosopher who has criticized others' pro-arguments yet has defended an affirmative answer, notably in the U.S. slavery past case, is Janna Thompson (2020).³ However, in this article, I will take a critical stance towards slavery apologies, the crimes of slave trade and chattel slavery notwithstanding. Thus, I will offer an analysis of various moral arguments against apologizing for slavery as well as Thompson's defenses of it, one with illustrations from the Dutch and U.S. slavery past cases. Concretely, I will present four reasons for why post-slavery governments cannot properly apologize for their nations' slavery past, and three reasons for why

² A number of European and U.S. cities, and various U.S. states, have officially apologized for their role in slavery. The U.S. House (2008) and U.S. Senate (2009) have proposed slavery apology resolutions, but they have never passed a joint bill. After decades of discussion and hesitation, the Dutch government has officially apologized for the state's role in the national slavery past on 19 December 2022 - in direct response to the recommendations of the government-installed Advisory Board of the Slavery Past Dialogue (ABSPD 2021). It is unique for a country in Europe to offer official slavery apologies and attach financial means (i.e., 200 million euros for 'awareness increase' about the slavery past and 27 million euros for a slavery museum). Still, the government's (unofficial) early-November announcement immediately flared up the debate around Dutch slavery apologies, notably about whether also (high) financial reparations should be paid to black slavery descendants (cf. Palm 2022).

³ Janna Thompson (1942-2022) has discussed slavery apologies in various publications, a number of which I will cite, but her 2020 article is her most direct recent treatment. In addition, she has examined slavery reparations in a short book (Thompson 2018). Here I will not separately discuss financial reparations for slavery, a topic that also raises issues about the relation between corrective justice and distributive justice.

descendants of enslaved people cannot properly be recipients of slavery apologies.⁴ Essentially, my thesis is that present-day official slavery apologies are dubious due to a morally unbridgeable gap between current post-slavery society and the slavery past itself. Thus, I submit that restorative transitional justice may only work within a historically restricted timeframe.

Three issues require explanation before the analysis can begin. First, I should clarify what (officially) apologizing for an historical injustice such as slavery means. ‘Apologies’ express not just regret but guilt. They ‘entail blameworthy wrongdoing’, which ‘entails control over the occurrence of the wrong’ (Schedler 2007: 126). To offer an apology for one’s more serious wrongdoing means to request ‘forgiveness’ and to hope that ‘reconciliation’ will occur; but while one may not simply expect the victim to forgive or support reconciliation, a ‘sincere’ apology will be an essential condition for such restorative aims in any case (Schedler 2007: 126-129, 131-132; Amstutz 2013: Ch. 6). Now if an apology for a grave wrongdoing is to be truly sincere, it should imply a willingness to offer ‘reparation’ (Pettigrove 2003: 324), or ‘to make amends to the extent practicable’ (Schedler 2007: 132). As with apologies more generally, apologies for historical wrongs involve two parties: one that offers the apology, one that receives it. However, with perpetrators and victims long dead, only a ‘representative’ of the perpetrator could admit guilt to ‘representatives’ of the victims (cf. Thompson 2020: 1043). To offer official apologies for a nation’s slavery past, then, means public guilt admission by a post-slavery government to descendants of people enslaved under some predecessor regime. Reparations should accompany the apologies in order to finalize their sincerity and help them engender forgiveness and reconciliation.⁵

⁴ Parts of the discussions for ‘supply-side’ reasons 1 and 3 and ‘recipient-side’ reasons 1 and 3 (parts that do not refer to Thompson, Miller, Pettigrove or Schedler) draw on Kamminga (2022: 10-19).

⁵ One reviewer requested me to clarify my focus on ‘apologies’ in relation to the goals of ‘forgiveness’ and ‘reconciliation’. In response, I offer the following considerations. While official apologies are rooted in a moral vision of political forgiveness and reconciliation, and thus aim to restore peaceful, cooperative, and solidary relationships (Amstutz 2013: Ch. 6), the *appropriateness* of apologies does not depend on whether or not they effectively result in forgiveness or reconciliation. Whether or not an apology is appropriate, thus whether or not one party should admit guilt to another one, is an intrinsic affair. In a sense, the dependency goes in the other direction. Thus, if we find an apology inappropriate in a particular issue, there may be no just cause for seeking or granting ‘forgiveness’ or aiming at ‘reconciliation’ in that issue. (People involved may still have a justified need for reconciliation, but then this need will be rooted in some other cause.) In addition, as human rights specialist Rhoda Howard-Hassmann has concluded from various historical examples, ‘[n]ot only do apologies not necessarily result in reconciliation, but reconciliation might not necessarily require apology’ (2013: 53; cf. note 11). Thus, for my purposes in this article, a more in-depth additional discussion of forgiveness or reconciliation does not seem necessary. For more separate and extensive accounts of forgiveness and reconciliation in theory and practice, see Amstutz (2005), Digeres (2001),

Second, I should justify the philosophical importance of engaging with the transitional justice of slavery apologies, as philosophers have recently come to criticize transitional justice as a suspiciously conservative top-down approach. According to these critics, injustices that caused enduring social, political, and economic effects require a ‘forward-looking structural injustice approach’ as well as ‘backward-looking reparations’ (McKeown 2021: 771). Justice should ‘transform’ unequal and intersecting power relationships and structures of exclusion, so that victims’ socioeconomic rights become fulfilled as well (Immler 2021: 2-3; cf. Laplante 2013; McKeown 2021; Evans and Wilkins 2019). Regarding the Dutch slavery past case, Nicole Immler argues that the current debate ‘on the value (and the cost) of an apology’ is narrowly misguided, as ‘in Afro-Caribbean and Surinamese communities a much broader notion of repair circulates, focusing on structural injustices. [Transformative justice] engages with those subaltern voices...“from below”, which [emphasize] ‘human rights violations of the past and structural inequalities...in the present’ (Immler 2021: 2, 13).

Yet, even if ‘transformative justice’ rightly draws forward-looking attention to empowering people to overcome their marginalization, it fails as a critique of a transitional justice inquiry of slavery apologies. Two points matter for my article. First, ‘transformative justice’ troublingly suggests the uncritical acceptance of whatever activists ‘from below’ claim as just and representative for ‘their communities’. Second, even if we accept Immler’s reading that Dutch activists aim for ‘transformative justice for the slavery past’, there can be no doubt that what ‘those subaltern voices from below’ have insisted on and fought for consistently is an explicit official apology (followed by financial reparations). As prominent activist Mitchell Esajas of the Black Archives in Amsterdam has put it: ‘We do not beg for an apology, we demand it’ (Niemantsverdriet 2019, translation mine; cf. ABSPD 2021; Brassem 2021). Thus, even if apologies (with reparations) could not suffice for full justice for a slavery past, we may sensibly examine if they should come about as partial contributions to slavery justice.

Third, I should mention that, philosophically, we do not need to consider the following two arguments often advanced against apologies regarding trans-Atlantic slavery: slavery was a universal phenomenon, and Africans themselves sold enslaved people to Europeans. This is because neither of these arguments, even if correct on their own, could nullify the immoral character of western countries’ own slavery past – not to mention the typically numerical, racist, and industrial features of trans-Atlantic slavery (Oostindie 2007: 5-6). Indeed, such arguments aim to draw attention

Schaap (2005), Murphy (2010), and Hayner (2011). My thanks to the reviewer for most of these literature suggestions.

away from western criminal slavery activities. Such a purpose seems also typical of the ‘objection’ that, in the past, slavery was regarded as morally acceptable, when, in fact, its inhumanity was acknowledged in Europe already from the late medieval period into the Enlightenment.

WHY POST-SLAVERY GOVERNMENTS CANNOT PROPERLY APOLOGIZE FOR SLAVERY

Taken together, my four reasons below for why current governments cannot properly apologize for slavery – ‘supply-side’ reasons for being critical about slavery apologies – aim to show why present-day peoples and, more directly, their governments may not apologize for slavery as something that lies beyond the scope of what they may apologize for. As regards Thompson, I will suggest that her (helpful) criticism of others’ supply-side arguments for slavery apologies are more convincing than her own defense.

Reason 1: awkward position of black descendants in changed intergenerational politics

Thompson seeks a justification for offering slavery apologies in something seemingly enduring: ‘the persistence of obligations and the existence of a group agent or a succession of group agents which are expected to take responsibility for fulfilling them’ (2022: 16). Thus, ‘group agents are...essentially intergenerational, and they require members to make sacrifices for a future that they will not experience,...or to pay reparation for a wrong committed many generations ago’ (Thompson 2022: 18). We should surely want such agents to exist, Thompson believes, because individuals have moral interests that go beyond their own lives. They care about their children and later descendants, hope that their creations and communities will benefit future generations, and want their descendants’ lives to be free from unaddressed injustices (Thompson 2022: 18). The key intergenerational group agent is the ‘polity’, which is:

a stable organization of citizens who are bound together by history and a customary way of conducting their political life...Citizens have a duty to ensure that [their government] is worthy of support, and since it acts in their name they are implicated in and co-responsible for what it does (Thompson 2020: 1051).

Now in the U.S. case, all citizens ‘had collective responsibility for the laws and policies of their government and for reform of its institutions’, Thompson (2020: 1051) infers. Thus, ‘[t]hrough their officials’, or ‘through the leader or decision-making body that represents’ their polity, U.S. citizens (and those of other countries) may be morally obliged to apologize for the polity’s wrongs, such as slavery (Thompson 2020: 1052).

Rooted in a rejection of ‘ahistorical liberalism’ (Thompson 2009), Thompson’s position finds support in Alasdair MacIntyre’s influential view that we derive our moral obligations from our belonging to a tradition-constituted community and thus should accept responsibility for whatever our country did in the past, good or bad (MacIntyre 1984). The opposite liberal-individualist attitude typifies white Americans who deny any responsibility for slavery: ‘I never owned any slaves’ (MacIntyre 1984: 220); or Americans who, more subtly, accept a restricted responsibility within which the costs for black Americans are weighed against the benefits they themselves indirectly have had from slavery. Against this, MacIntyre holds, ‘being an American’ (1984: 220) may constitute one’s moral personality. The past within which we were born shapes our current relationships (MacIntyre 1984: 220-221).

However, even if a Thompson-MacIntyre perspective provides a sounder moral basis for addressing past injustices than ‘ahistorical liberalism’ – granting this to be so conforms to this article’s interest in restorative transitional justice – Thompson’s current defense of slavery apologies is seriously limited in scope. Thus, even if we accept that Thompson’s intergenerational polity logic has moral force for the U.S. case, in which slavery occurred on domestic territory – though note that my next reasons will contest its validity even in this case – it cannot properly apply to cases such as the Dutch one, in which slavery happened elsewhere, outside domestic territory. Let me explain this first – admittedly, still limited – reason for why current governments cannot properly apologize for slavery in detail.

What Thompson neglects within her polity-based justification, if that is to have a more universal significance, is that, through citizens’ generations, western polities’ demographics may have critically changed after slavery, notably because of descendants of slavery victims having come to join them as citizens. In such cases, it is doubtful whether present-day polities may still be seen as the same polities as during slavery, even if intergenerational co-responsibility persists. The problem of Thompson’s defense of offering slavery apologies, then, is that it effectively implies that such formerly slavery-practicing western polities have remained ‘white’, which would mean that black slavery descendants – if indeed they are to be the recipients of the apology (Thompson 2020) and not (also) co-givers – could not really belong to it. For an immigration country it is problematic to apologize for a past injustice, but this

is especially so when descendants of the unjustly treated migrated to the country and their offspring now live there (Miller 2007: 159). That Thompson's defense may put black slavery descendants into a morally awkward position I now illustrate with the Dutch case.

A collective apology for the Dutch slavery past may well conflict with the Netherlands' post-slavery development from a slavery-practicing mono-cultural country to a multi-cultural one due to the arrival of large groups of black slavery descendants as well as many people from elsewhere. In the past century, the country has changed from one of mainly white people to one of people of various color, background, and origin. Many descendants of people enslaved by the earlier Dutch community have moved to the Netherlands; almost half of the Surinamese population, hundreds of thousands of people, moved voluntarily to the Netherlands before and around the independence of Suriname (earlier a Dutch colony) in 1975. The Netherlands could only have stayed the same 'white' country by keeping out migrants, including descendants of enslaved people from Suriname, the Antilles, and Indonesia, who do have become Dutch community members.

Now employing Thompson's (or MacIntyre's) argument to justify Dutch slavery apologies leads to two options, which both are uncomfortable for black Dutch polity members. If we, in line with Thomson's defense of apologies as it effectively is, continue seeing the Dutch polity somehow as white-mono-cultural, apologies offered would become white, which implies placing the black population outside the Dutch polity. Now, we should surely avoid this entirely. Therefore, we should opt for the actually more plausible, multi-cultural view of the Dutch polity, within which the black population do enjoy full equal membership. Undoubtedly, this will also be how Thompson herself would want to see the Dutch polity as well as the U.S. one. However, if official slavery apologies are offered from *this* perspective, black slavery descendants within the Dutch community would not only be apology recipients but, together with white (and other) Dutch people, providers as well. After all, the black as well as the white population are part of the Dutch intergenerational polity. The black population would have to accept co-responsibility for what the Netherlands did in the past, including the burden of its evil slavery past and the profitable effects thereof. Surely, such an outcome would be absurd.

One could object that my dichotomous critique of Thompson ignores that immigrant minorities often find themselves marginalized, so that in case of official apologies it is false to see black slavery descendants as co-apologizers rather than just receivers if they wish to keep polity membership. For consider what David Miller argues:

[I]mmigrant minorities...share in the national inheritance: they benefit from the physical, human, and cultural capital accumulated by previous generations. The extent of their benefit depends on how effectively they are included within the scope of institutions of social justice that treat all citizens equally. [Arguably, insofar] as nations can be regarded as cooperative practices in which costs and benefits...are fairly distributed among the members, each member falls within the scope of collective responsibility[, including]...national responsibility for the past. In the case of minority groups, the issue is...how far they are...receiving a fair share of the national inheritance...Groups that are currently marginalized...should not [then] be asked to contribute towards the rectification of historic injustice; on the contrary, they would be among the potential beneficiaries of such redress (Miller 2007: 160-161).

Yet such a Miller-invoking objection does not work. Note that Miller acknowledges that to immigrate into a country means to accept, in principle, co-responsibility for the nation's past. Note also that, within Miller's own line of reasoning, since contemporary western societies are rooted in equality albeit not always meeting the equality standard, arrived black slavery descendants should at least accept partial responsibility for the national past and to that extent co-apologize. However, Miller's argument goes wrong where it fails to appreciate that full citizenship rights for all members and fair distribution of costs and benefits among all members are basic and so should be granted before everything else. Thus, overcoming marginalization of minority groups should have priority, so that these groups will have become able to contribute towards rectifying historic injustice, though should not be offered an apology if their full membership is to be maintained. By neglecting this, Miller effectively tolerates unequal treatment of minorities for the sake of apologizing. Anyway, we should want to avoid the absurdity of black slavery descendants co-apologizing, wholly or even only partially.

In sum, the troubling limitation of Thompson's polity-based depiction of an apology is that it places black slavery descendants who have immigrated into the country that enslaved their ancestors in a morally untenable double position. Instead, what would be appropriate is just to approach immigrated black slavery descendants as truly equal members of the polity (and to facilitate them in becoming polity leaders themselves).⁶

Reason 2: slavery not part of inherited guilt

A second reason for why post-slavery governments cannot properly apologize for their countries' slavery past concerns the scope of what contemporary generations

⁶ In the next section, I will return to the impact of immigration on polity change, as that also matters for why descendants of enslaved people cannot be proper recipients of slavery apologies (reason 3).

could properly apologize for. Thus, present generations are not to regard slavery itself as part of an inherited national guilt that could justify an apology on their behalf. This reason, if correct, weakens Thomson's intergenerational polity argument as discussed above more generally, that is, when applied to the U.S case as well as to other cases.

Writing about the U.S. case, Glen Pettigrove argues that, while 'we' may have to apologize for 'present injustices that are the continuing result of slavery', only 'our parents' have the standing to apologize for their own slavery guilt (2003: 338, 314). Let us recognize, he says, 'a social inheritance resulting from American slavery that has been unjustly enjoyed by the non-African-American majority at the expense of the African-American minority' (Pettigrove 2003: 338). Surely, this warrants a present-day collective apology. Yet, Pettigrove insists, 'it will not be an apology *for slavery*', but it will be 'an apology for some other injustice, for which slavery set the stage' (2003: 338-339). The issue is that, after slavery, all members of the collective are new, so that they resemble 'the thief's children', not the 'parents-thieves' themselves. Hence, as the children, 'we will only be able to apologize for our own guilt in failing to return what is not rightfully ours. We will not have the standing to apologize for the...guilt of our parents' (Pettigrove 2003: 314). As Pettigrove concludes, 'while we have a way of seeing twenty-first century agents as bearing guilt *related to* slavery, the notion of guilt stemming from the image of indebtedness does not leave room for twenty-first century guilt *for* American slavery' (2003: 342). Thus, for us to apologize for the slavery practiced by our ancestors (which was within their control but not ours) would be inappropriate.

Pettigrove's argument is valuable in various ways. First, it highlights a further flaw in Thompson's intergenerational polity argument as discussed earlier. Again, Thompson (cf. 2009: 207) may be right that membership of an intergenerational polity entails accepting historical responsibility, not just for the preservation of the polity's institutions and the remembrance of the polity's exemplary members, but also, to a certain extent at least, for the provision of financial compensation for the polity's injustices. However, while Thompson admits that members 'do not have a blood guilt because of the sins of the forebears' (2009: 207), she overlooks that this is precisely why the contemporary generation of citizens lacks standing to apologize for those very sins. Second, Pettigrove's argument sets an upper limit for present-day guilt: we may have to apologize collectively for slavery-induced injustices insofar as these exist, but we cannot credibly apologize for slavery itself anymore today.

Reason 3: government discontinuity

A third reason for doubting the appropriateness of a contemporary government apology for slavery concerns government discontinuity in a direct sense. One

argument often mentioned in favor of slavery apologies is that national governments have juridical authority to address and repair the wrongs of predecessor governments (e.g., ABSPD 2021; legal philosopher Wouter Veraart in Brassem 2021). However, such an argument lacks moral force regarding the issue of slavery apologies. As we shall see, constitutional changes that prevent the wrong from reoccurring have created a wide moral gap between successor governments themselves. If correct, this reason, too, affects Thompson's intergenerational polity defense, as polities cannot properly utilize the 'officials' and 'leader or decision-making body' that currently represent them for the purpose of apologizing for the historical injustice of slavery.

As George Schedler argues, a later government cannot properly aim to repair the injustice committed by an earlier one when that would mean that 'innocent parties (especially those who put an end to wrongful practices)' would 'be held responsible for the wrongs', that is, for what the perpetrators did (Schedler 2007: 135, cf. 136). Thus, a '*discontinuation* rule' applies when 'the later government has abolished the practice and is run by different persons' (Schedler 2007: 135). In the U.S. case, Schedler explains, a recognition of discontinuation should keep us from holding the present-day federal government responsible for the perpetration of slavery or its enablement. As he writes:

Unlike the antebellum federal government [that] oversaw a slave-owning republic, the present-day federal government operates under the thirteenth amendment [that] resulted from the struggle in which union government engaged during the Civil War. This precludes it from taking responsibility for perpetrating slavery...[In addition,] slavery was abolished with the thirteenth amendment and civil rights guaranteed with the fourteenth. Once the constitution was amended, the federal government no longer enabled slavery (Schedler 2007: 140; cf. 141).

Thus, in the U.S. slavery past case, the discontinuation problem is valid, for one could not properly ask the postbellum government 'to apologize for what it has outlawed' constitutionally (Schedler 2007: 141). Obviously, then, one cannot properly ask a twenty-first century postbellum federal government to apologize for slavery.

In the Dutch case, a similar reasoning applies, albeit in the absence of civil war. Thus, the government-led reforms of the constitution towards equal treatment of all citizens (notably Article 1) have made present-day governments radically different from those during slavery. Moreover, the Dutch government, like almost all European governments, has signed the binding 1950 European Convention on Human Rights, which explicitly prohibits slavery (Article 4). Therefore, it is hard to see how a contemporary Dutch government could genuinely apologize for the national slavery past.

Reason 4: agential identity change

My fourth and final supply-side reason for doubting the rightness of a present-day slavery apology concerns identity change of the group agent that committed the historical injustice; thus, it broadens the government discontinuity reason just discussed. Slavery apology supporters often stress the continuity of the injustice-committing group agent through time, so that a contemporary agent may properly apologize (cf. ABSPD 2021; Brassem 2021). Yet, as we shall see, the claim of agential continuity as a basis for slavery apologies is weak due to moral-cultural and institutional identity change. In fact, Thompson offers serious grounds for rejecting agential identity continuity.

Regarding the problem of moral-cultural discontinuity, Miller makes clear why it hampers the identification required for properly apologizing for a historical wrong:

If the source of [a ‘pure’ historic] injustice is the fact that our predecessors acted on moral beliefs very different from our own, then that very fact may make it difficult for us to identify with them in a way that makes apology possible (Miller 2007: 158).

Now Thompson’s acknowledgement of the problem goes even deeper, focusing on ‘identity’ rather than ‘identification’. Her argument is that if a group is supposed to accept ‘blame for acts that members committed because of their culture’ but ‘has significantly changed its culture’, it is questionable why we should think ‘that it is now the same as the one that committed the wrong’ and thus ‘can...apologize for what the other did’ (Thompson 2020: 1045). In view of Miller’s and Thompson’s arguments, and considering that western countries with a slavery past have culturally changed from tolerating the enslavement of black people to condemning it and virtually all western people have come to find slavery (slave trade, chattel slavery) deeply wrong, there exists no agential continuity that could support a genuine contemporary apology for slavery.

As regards the problem of institutional discontinuity, it seems implausible to regard western countries with a slavery past as the same agents that legally or practically supported slavery. As Thompson notes about the United States, ‘some American institutions have changed since the days of slavery, and the constitution has been altered’; thus, we may well ‘have doubts about whether the present United States is the agent that supported slavery’ centuries ago (2020: 1047). More broadly, in her view, ‘the changes that have occurred in the constitution, laws, and politics of the country are significant enough to make continuity of identity problematic’ (Thompson 2022: 11; cf. 2020: 1048; Schedler 2007: 135). Similarly, in the Dutch case, a parliamentary democratic rule of law based on a (previously noted) human equality-defending constitution has come about that is so very different from the

earlier slavery-supporting political systems that to speak of identity continuity seems too much of a stretch.

Thus, acknowledging agential identity change entails a final – and arguably particularly relevant⁷ – reason for why contemporary western governments may not apologize for their countries’ slavery past. Indeed, the West’s eventual decision to abolish slavery during the nineteenth century matches the identity change of the agents involved.

WHY CURRENT DESCENDANTS OF THE ENSLAVED CANNOT BE PROPER RECIPIENTS OF APOLOGIES

Taken together, my three reasons below for why descendants of the enslaved cannot be proper recipients of apologies – ‘recipient-side’ reasons for being critical about slavery apologies – aim to explain that current descendants cannot properly act as representatives of their enslaved ancestors due to various significant dissimilarities. As regards Thompson, I will suggest that (again) her (valuable) criticism of others’ recipient-side arguments for slavery apologies are more compelling than her own defense.

Reason 1: wrongness of ‘contemporary impact’

One heavily stressed argument for slavery apologies concerns ‘the contemporary impact of the slavery past’. For current descendants of enslaved people, the argument goes, the impact of slavery is still palpable through mental injury or racism and discrimination. However, I shall argue that this argument is dubious overall, notwithstanding the existence of injustices of racism and discrimination in present western societies, the Dutch and U.S. ones included. This entails a first reason for why descendants of the enslaved cannot qualify as slavery apology recipients.

One might think that the existence of present impact is shown by what descendant activists say: only black descendants ‘know’ what it feels like to have enslaved people as ancestors and the painful impact this can have. Yet, while descendants’ stories of pain provide a proper starting-point, their accounts cannot suffice for being entitled to an official slavery apology. First, subjectively felt pain is inconclusive for bringing others to a sincere formal apology, especially when the associated story, even if ‘true’, remains inaccessible to them. It is hard to see how someone could genuinely apologize if she cannot ‘know’ for what exactly, just having to accept the painful story of the recipient.

⁷ As one reviewer stated, the present reason is ‘particular and very relevant’.

Second, experiences of black slavery descendants suggest variety and avoidability. Surely not all of them suffer from, or attach much significance to, slavery-induced pain, weighing the slavery past differently and choosing to deal with it differently. Existing black anti-apology views offer clear evidence in this regard (Sowell 1997, 2010; Cobb 2009; Hill 2018; cf. Niemantsverdriet 2019).⁸ Arguably, descendants of the enslaved could make slavery less palpable in their own lives and reject apologies. Remarkably, Frantz Fanon (1967: 225-231) defended an attitude of unaffectedness as obligatory, suggesting that black people should not hold contemporary white people responsible for the slavery of long ago and let the slavery past govern their own lives; their forebears were dehumanized, but they should declare themselves free from that past.

Third, we must doubt whether present-day suffering of descendants could be the result of the slavery of centuries ago, rather than of something more recent or personal. As Thompson argues, any present impact of a past injustice has to be ‘automatic’ in order to qualify, which, though, is virtually impossible to demonstrate. To quote her:

[W]rongs to which present injuries can be attributed...will [almost inevitably] be the injustices...done by and to existing people. It is true that a person may be deeply affected by the unjust treatment of her forebears...But [i]f we are to attribute such psychological suffering to a historical injustice then we have to explain how it can be regarded as the automatic effect of this injustice – rather than the result of an individual’s psychological susceptibilities or her particular upbringing (Thompson 2001: 119).

As Schedler summarizes the point, ‘either slavery caused no harm to this generation or there is no way to know whether it caused harm’ (2007: 146).

My analysis so far finds confirmation in historian Gert Oostindie’s critique of references to descendants’ collective ‘slavery trauma’ (Oostindie 2007). According to Oostindie, such references lack the evidence and precision needed for clarifying how many descendants in what ways, to what extent, feel themselves victims. Moreover, he says, the question remains if feelings of inferiority or victimhood are rooted in the period of slavery itself or in the period thereafter. In fact, historiography has come to emphasize black vitality, power, and agency rather than a collective slavery trauma. Thus, as not all collectivities involved define their plight as traumatic, the existence of a collective trauma has much of a social construction. For generations far distant from the slave ships, it is much more likely that their frustrations are something of the

⁸ In the Netherlands, recent research shows that, while about 52% of black slavery descendants (strongly) support apologies, about 26% of them (strongly) oppose apologies (Hendriks et al. 2022) – arguably, a significant minority.

present. In any case, a trans-generationally transferred slavery trauma is questionable, especially over so many generations. The problem of a generalized trauma is that psychological inheritance of slavery displays variation among people and groups, also due to varying economic, social, and demographic factors of more recent origin (Oostindie 2007: 13-17, 20). Thus, the claim of slavery trauma is too insecure to help justify official apology reception.

The Dutch case is illustrative for how hard it is to prove directness of ‘contemporary impact’, that is, slavery past-induced racism and discrimination towards black slavery descendants (cf. Gowricharn 2022). First, it is striking that those who insist on such ‘impact’ on descendants of Dutch slavery offer little hard evidence for it, but tend to stick to rather vague, often repeated statements that suggest that the existence of present impact is simply obvious. For example, the government-installed Advisory Board of the Slavery Past Dialogue seems driven by the mere belief of a palpable overall impact and the subjective impact impressions of selected conversation partners, discussants, and academics (ABSPD 2021). Where it suggests an impact of the slavery past on the Dutch labor market (ABSPD 2021: 27-28), it does not even attempt to offer (solid) evidence for this, or to consider potential counter-evidence or counter-arguments. As one prominent defender admits, the overall case for ‘impact’ still rests on ‘anecdotic examples’ rather than comprehensive evidence (historian Karwan Fatah-Black in Palm 2022).

Second, since in the Netherlands many minorities face racism and discrimination, and since other European countries without a trans-Atlantic slavery past also feature (anti-black) racism and discrimination, it is hard to regard the experiences of Dutch black descendants as typical evidence of ‘slavery impact’. Something similar applies to the U.S. case: as African-Americans without enslaved ancestors may also suffer from diminished self-respect, racism rather than slavery may offer the historical explanation (Schedler 2007: 138).

Third, insofar as ‘slavery impact’ does exist, major differences between ‘then’ and ‘now’ exist as well. Any slavery-caused suffering of descendants can hardly be comparable to the immense suffering of the enslaved; rather, it will be weaker and different. In fact, notwithstanding their experiences of racism and discrimination, or mental injury, descendants of the enslaved now live in, and share in the (relative) wealth and provisions of, countries – in the Dutch case: the Netherlands, or else Suriname, the Antilles, or Indonesia – (much) more affluent, or less poor, than the African countries from which their forebears were traded away.⁹ The implication of

⁹ According to the 2021 Human Development Index by country list, the Netherlands (0,941) is a ‘very high’ developed country, and Suriname (0,730) and Indonesia (0,705) are ‘high’ developed

the impact argument that effects for descendants broadly correspond to the suffering of the enslaved is untenable. Still, the issue is more fundamental: the impact argument's dubious suggestion that it is *legitimate* to compare contemporary racism-related injustices to trans-Atlantic slavery, that is, a 'crime against humanity' (ABSPD 2021). This requires explanation.

The argument of impact effectively belittles the evil of slavery, as it puts existing injustices of racism and discrimination, although wrong and painful, morally in line with slavery as a total, incomparable 'crime against humanity'. Thus, it turns slavery into an instrument for present purposes - as if manifestations of racism and discrimination in non-racially organized western countries that condemn, even if not always punish, such expressions, should be qualified as 'crimes against humanity', too. This does serious injustice to the inhumane suffering of slavery. Moreover, the impact argument effectively weakens present-day responsibility for racism and discrimination towards black slavery descendants, because it shifts the emphasis from the preventability of unjust present choices to the virtually automatically palpable impact of a wrong slavery past into present injustices. Against this, we should maintain the full susceptibility of these choices to moral criticism and legal punishment, and avoid the unintended but ugly outcome of a weakened present responsibility towards black citizens. Apologies, then, are appropriate at most for the *impact as such* and thus may not include the crime of slavery itself.

In sum, for all its popularity, the 'contemporary impact of slavery' argument is wrong in various ways. Morally, this first reason against descendants-as-recipients parallels Pettigrove's guilt-argument discussed earlier, according to which we, from the perspective of today, should maintain a distinction between slavery on the one hand and later injustices on the other, even if we grant a historical connection between these two.

Reason 2: 'family lines' at the moral expense of actual slavery victims

Thompson's recipient-side argument in favor of slavery apologies entails that 'family lines', important as these are to individuals' sense of rootedness (Thompson 2001: 127), may justify apologies to descendants of enslaved people. Slavery 'is an injustice directed against family lines', Thompson (2001: 133) claims. As such, slavery involves effects of descendants' suffering that *are* 'automatic' even if much later in time: 'it is the meaning of the injustice to descendants, not the immediacy of the causal relationship, which is crucial...Descendants suffer because [the injustice that]

countries; by contrast, almost all Sub-Saharan African countries (0,385-0,6/0,7) fall in the 'low' or 'medium' development categories (UNDP 2022: 272-275).

happened to their family is important to their identity as individuals' (Thompson 2001: 134). This, then, is why even today black slavery descendants may properly expect a sincere apology, Thompson (2001: 135) argues. As members of a group that still exists, they count as victims, too (Thompson 2020: 1054). Since '[s]lavery was [also] a wrong done...to...families', it would be appropriate to offer 'an apology to families addressed to their present representatives, the descendants of slaves' (Thompson 2020: 1055).

Thompson adds that slavery apologies should encompass the cruelties done to individuals' 'abduction from their homeland, imprisonment on slave ships, the brutalities they and their descendants suffered, their loss of freedom and in many cases their lives' (2020: 1055). Yet, although the dead 'cannot be present', the apology 'can be made to those who stand in their place: their descendants or members of their community' (Thompson 2020: 1056). Thus, although '[t]he dead...themselves cannot be gratified by an apology' and so 'some meaning is lost when the victim is absent', this 'does not seem sufficient to rule out apologies made for the sake of the dead', which are 'meaningful because it benefits them by fulfilling a desire that they had' (Thompson 2020: 1056).

However, Thompson's argument falls short. First, Thompson does not offer evidence for the existence, depth, and scale of black descendants' identities suffering due to the injustice done to their ancestors. Thus, how immediate, serious, and widespread painful forebear identification is among descendants of enslaved people remains unclear.

Second, the very discourse of family lines has undesirable implications for (anti-apology) slavery descendants who do not suffer from harm done centuries ago to their families. Perhaps they simply lack forebear identification, or have abandoned or been abandoned by their families, or cherish life stories of their own, or do not wish to be seen as (victimized) group members (without their consent). Thus, they would either find themselves in a position of marginalization or have to surrender to the family lines logic and come to see themselves primarily as members of suffering groups or families. Indeed, Thompson's familial communitarianism smacks of collective coerciveness, suggesting that individual slavery descendants *should* identify as suffering present family members - which Fanon, cited earlier, would reject. As Curacao political activist Disraël Orphelin says about the Dutch case: 'everyone, irrespective of their background and family history, *should* come to regard the slavery past as part of their own history' (quoted in ABSPD 2021, appendix 4G: 3, translation mine, emphasis added).

Third, Thompson's family lines argument, within which all descendants qualify as 'victims', blurs a core distinction between the enslaved and their distant descendants.

For all their possible forebear-related suffering, present post-slavery descendants are not in the position of the cruelly treated, dehumanized slavery victims their forebears were by any stretch of objective evidence. Moreover, insofar as descendants have voluntarily immigrated into the formerly slavery-practicing countries, as in large numbers in the Dutch case as noted earlier, they and their offspring have morally *disturbed* their family lines by (surely justifiably) choosing to pursue their own opportunities through membership of a country that once victimized their ancestors by enslavement. In such situations, descendants themselves have nullified the family lines argument.

Fourth, the group and family lines argument effectively marginalizes the unique position and distinctive voices of the enslaved victims themselves. Thus, whereas we cannot hear the voices of those who concretely suffered from slavery, Thompson's family lines-based defense of apologies troublingly entails that we should not care what they would have thought about justice; rather, we may assume their consent. Moreover, the family lines argument does a grave historical injustice to those many enslaved people who did not have, or could not have had, descendants, say, by having been killed or tortured on a slave ship or during slave labor. Oddly, the argument implies more concern for the people of the post-slavery present than for those of the slavery past itself.

Note that the individualist argument about the immediate victims of slavery that Thompson adds does not eliminate this issue. While for Thompson this individualist argument seems necessary for full coverage, she neglects that her initial familial communitarianism and her supplementary individualism are in tension, if not conflict, with each other. Against Thomson, we should insist that not the communitarian argument is primary but the individualist one, which goes *against* present-day slavery apologies and clarifies why today *no one* can properly stand in the actual victims' place, or 'represent' them. Indeed, that we do not know, and cannot know, what the actual victims would have wanted as regards injustice acknowledgement seems decisive, because *their* opinions of justice should have mattered foremost. Thompson ignores that we cannot know their concrete 'desire' of justice; perhaps 'the dead' wanted serious justice, such as persecution and (very) severe punishment of actual perpetrators, or perhaps compensation for immediate descendants, rather than 'official apologies' to remote and better-off descendants by uninvolved others. Thus, what Thompson calls their 'lifetime-transcending interest in obtaining justice' could mean something else, something more serious (and arguably less insulting), than twenty-first-century apologizing. Here we touch upon a qualitative difference *within* family lines that impedes the possibility of a genuine apology, one that people who do have standing to consider forgiveness could accept. We cannot

ask the victims, those who suffered the cruelties of slavery, if they could approve; that they ‘cannot be present’ (Thompson), is exactly the problem.

Fifth, one intolerable implication of the argument that ‘family lines’ entitles present-day descendants of the enslaved to an apology is that, correspondingly, present-day descendants of perpetrators of slavery would have to be regarded as guilt inheritors and be saddled up with a matching obligation to apologize (and repair). Troublingly, Thompson’s family lines argument constructs a continuing historical dividing line between (white) perpetrators and their families on the one hand and (black) victimized families and groups on the other. However, we may not put contemporary descendants of perpetrators in a position of responsibility for crimes over which they had no control.¹⁰

Thus, Thompson’s family lines-based defense of current descendants as proper recipients of slavery apologies fails. Against Thompson, we should insist that not just ‘some meaning is lost when the victim is absent’, but most, if not all, of it. This gives us a second recipient-side reason for being critical about such apologies.

Reason 3: membership of changed polities clashes with apology acceptance

My third and final recipient-side reason against apologizing for slavery is the ‘other side’ of my first supply-side reason, and so should not need much discussion. Thus, as an argument for slavery apologies, Thompson’s intergenerational polity view would fail in those cases where black slavery descendants have given up any standing to accept slavery apologies for having moved to, or having lived in, western polities with a slavery past. This comes in addition to the point made above that descendants’ preference to live in the country of former traders and holders of enslaved people means for them to (tacitly) accept its slavery past and to reveal the weakness of the argument of family lines themselves, namely by morally disturbing their family lines.

Regarding countries such as the Netherlands, where slavery did not take place on their own territory, and to which large groups of descendants have moved, these descendants would morally (though not actually) have to give up their membership rights to equal treatment if they did accept a slavery apology from their government. Again, to make it possible for black slavery descendants to only receive the apology would have as a side effect that they will be morally placed outside the apology offering – again, (largely) ‘white’ – polity. Thus, the price tag attached to apologies (with additional reparations) is that the moral right to equal membership gets lost.

¹⁰ This objection is in line with Pettigrove’s one that, ‘[w]hile [Thompson] examine[s] the effects of the concept of inheritance on the *descendants of the victims* of historic injustice, [she does not investigate] the concept of inheritance as it relates to *descendants of the perpetrators* of the injustice’ (Pettigrove 2003: 347).

Surely, this price tag would be too high, as it implies a polity within which, in principle, the black population would not occupy an equal place.

Thus, black descendants who after slavery have chosen for membership of a contemporary western polity have morally nullified their case for apologies (even if apologies do reach them) by implicitly accepting more or less co-responsibility for the polity's slavery past. Within Thompson's polity (or MacIntyre's community) logic, then, they cannot be suitable slavery apology recipients. The sad fact that they are often subjected to racism and discrimination within the post-slavery western countries into which they have immigrated should be transformed into the full membership to which they are entitled, but it does not give them a right to an additional apology for slavery.

CONCLUSION

Present-day official slavery apologies are a morally dubious affair. I have advanced four reasons for why post-slavery governments cannot properly apologize for slavery. First, to apologize may mean placing black-descendant immigrants into a morally uncomfortable position. Second, to apologize is to disregard that present generations should not consider slavery itself as part of an inherited national guilt. Third, to apologize is to overlook the moral discontinuity between earlier slavery-supporting government(s) and later slavery-outlawing government(s). Fourth, to apologize is to ignore the deep identity change of the group agent that committed slavery. I have also developed three reasons for why current descendants of the enslaved cannot be proper apology recipients. First, the claim that the 'impact of the slavery past' justifies apologies to contemporary descendants is empirically and morally dubious. Second, the argument that 'family lines' warrant apologies to contemporary descendants entails an injustice to the actual slavery victims (and various others). Third, black-descendant immigrants' rights to full membership of post-slavery polities clashes morally with their accepting an apology for slavery.

If the grave crime of slavery could be apologized for at all, it is then no longer something that western countries could properly do in the twenty-first century, at least not at considerable moral cost. This is not to say that no present-day apology should be offered to black slavery descendants, say, for enduring racism and discrimination. However, no contemporary apology can genuinely include, and thus may not include, the past of slavery itself, for that would turn the slavery past into an instrument for current purposes. Thus, the slavery past cannot be an object for forgiveness or reconciliation today; the moral gap between 'then' and 'now' has just become too

wide.¹¹ What this suggests for restorative transitional justice is that this approach may only work within a restricted period of history, characterized more by continuity than by change. Wrongs such as slavery or colonialism that (roughly) precede living memory seem out of its reach. But then, it seems more appropriate for western countries to recognize and remember the slavery past as an irremovable stain in their national histories.

BIBLIOGRAPHY

Advisory Board of the Slavery Past Dialogue (ABSPD) (2021) *Ketenen van het Verleden*. Amsterdam, <https://open.overheid.nl/repository/ronl-27c6068b-1705-49b1-b125-643b8905fd13/1/pdf/Ketenen%20van%20het%20verleden%20met%20bijlagen-web-26%20juli.pdf>

Amstutz, M.R. (2005) *The Healing of Nations: The Promise and Limits of Political Forgiveness*. Lanham: Rowman & Littlefield.

Amstutz, M.R. (2013) *International Ethics*. Fourth edition. Lanham: Rowman & Littlefield.

Brassem, E. (2021) 'Vijf experts over de zin en onzin van excuses voor de slavernij', *Trouw*, 12 February.

Cobb, W.J. (2009) 'Slavery issue: no apologies necessary', *Politico*, 25 June, <https://www.politico.com/story/2009/06/slavery-issue-no-apologies-necessary-024157>

Digester, P.E. (2001) *Political Forgiveness*. Ithaca: Cornell University Press.

¹¹ Could we not make a moral case for slavery apologies by pointing out that they will actually result in reconciliation as a publicly useful goal or will actually be necessary for (re)building a shared memory in divided societies, as one reviewer suggested? However, arguably such goals do not warrant an affirmative answer to the question of whether official apologies for past slavery are morally appropriate. First, as we saw Howard-Hassman arguing (note 5), the mutual relationship between apologies and reconciliation is empirically contingent. Second, it is far from clear that slavery apologies will have such beneficial effects rather than more detrimental ones. In the Netherlands, for instance, the slavery apologies debate (albeit justified as such) may well have led to more division than reconciliation for Dutch society as a whole (between 'left' and 'right' politically, between citizens with a migration background and citizens without a migration background, between the 'Randstad' and much of the rest of the country). Even if slavery apologies turn out to be beneficial overall sometime, the longevity of such a situation would remain uncertain. Third, reconciliation or (re)building a shared memory may also be achieved through slavery museums, increased awareness of the slavery past, more inclusive historical research, or days of remembrance. Fourth, even if slavery apologies do appear sustainably beneficial on balance for society, this positive effect would not eliminate the more fundamental non-utilitarian objections developed in this article.

Evans, M. and D. Wilkins (2019) 'Transformative justice, reparations and transatlantic slavery', *Social & Legal Studies* 28(2): 137-157.

Fanon, F. (1967) *Black Skin, White Masks*. Translated by Charles L. Markmann. New York: Grove Press.

Gowricharn, R. (2022) 'Hedendaags racisme wortelt niet in de Caribische slavernij', *NRC*, 18 July, <https://www.nrc.nl/nieuws/2022/07/18/hedendaags-racisme-wortelt-niet-in-de-caribische-slavernij-a4136731>

Hayner, P.B. (2011) *Unspeakable Truths: Transitional Justice and the Challenge of Truth Commissions*. Second edition. New York: Routledge.

Hendriks, I., Spierings, N., and M. Lubbers (2022) 'Excuses voor het slavernijverleden: hoe zwart-wit is de publieke opinie?', *SRV*, 11 November, <https://stukroodvlees.nl/excuses-voor-het-slavernijverleden-hoe-zwart-wit-is-de-publiek-opinie/>

Hill, J.D. (2018) 'Slavery apologies are empty rhetoric, not a real way forward', *The Hill*, 22 June, <https://thehill.com/opinion/civil-rights/393467-Slavery-apologies-are-empty-rhetoric-not-a-real-way-forward/>

Howard-Hassmann, R. (2013) 'Official apologies', *Transitional Justice Journal* 1(1): 31-54.

Immler, N.L. (2021) 'What is meant by "repair" when claiming reparations for colonial wrongs? Transformative justice for the Dutch slavery past', *Esclavages & Post-esclavages* 5:1-25.

Kamminga, M.R. (2022) 'De morele betwistbaarheid van nationale slavernijexcuses', *Filosofie & Praktijk* 43(2): 4-21.

MacIntyre, A.C. (1984) *After Virtue*. Second edition. Notre Dame: University of Notre Dame Press.

McKeown, M. (2021) 'Backward-looking reparations and structural injustice', *Contemporary Political Theory* 20(4): 771-794.

Laplante, L.J. (2013) 'The plural justice aims of reparations', in S. Buckley-Zistel et al. (eds.) *Transitional Justice Theories*. London: Routledge, pp. 67-84.

Miller, D. (2007) *National Responsibility and Global Justice*. Oxford: Oxford University Press.

Murphy, C. (2010) *A Moral Theory of Political Reconciliation*. Cambridge: Cambridge University Press.

Neumann, K. and J. Thompson (2015) 'Introduction: beyond the legalist paradigm', in Neumann, K. and J. Thompson (eds.) *Historical Justice and Memory*. Madison: University of Wisconsin Press, pp. 3-24.

Niemantsverdriet, T. (2019) “Amsterdamse raad zwicht voor emotionele chantage”, *NRC*, 28 June. <https://www.nrc.nl/nieuws/2019/06/28/excuses-stap-op-weg-naar-gerechtigheid-a3965526>.

Oostindie, G.J. (2007) *Slavernij, Canon en Trauma*. Inaugural lecture, Faculty of Arts, Leiden University, Leiden, <https://scholarlypublications.universiteitleiden.nl/handle/1887/12645>

Palm, T. (2022) ‘Excuses voor de slavernij, betekent dat ook compensatie voor nabestaanden?’, *Trouw*, 07 November, <https://www.trouw.nl/binnenland/excuses-voor-de-slavernij-betekent-dat-ook-compensatie-voor-nabestaanden~b5b16636/>

Pettigrove, G. (2003) ‘Apology, reparations, and the question of inherited guilt’, *Public Affairs Quarterly* 17(4): 319-348.

Schaap, A. (2005) *Political Reconciliation*. London: Routledge.

Schedler, G. (2007) ‘Should there be an apology for American slavery?’, *Public Affairs Quarterly* 21(2): 125-148.

Sowell, T. (1997) ‘National slavery apology shows ignorance of history’, *The Seattle Times*, 18 June, <https://archive.seattletimes.com/archive/?date=19970618&slug=2545088>

Sowell, T. (2010) ‘Aimless public apologies’, *The Orange County Register*, 24 February, <https://www.ocregister.com/2010/02/24/thomas-sowell-aimless-public-apologies/>

Thompson, J. (2001) ‘Historical injustice and reparation: justifying claims of descendants’, *Ethics* 112(1): 114-135.

Thompson, J. (2009) ‘Apology, historical obligations and the ethics of memory’, *Memory Studies* 2(2): 195-210.

Thompson, J. (2018) *Should Current Generations Make Reparation for Slavery?* Cambridge: Polity Press.

Thompson, J. (2020) ‘Apologizing for historical injustices’, *Social Research: An International Quarterly* 87(4): 1039-1058.

Thompson, J. (2022) ‘Groups as intergenerational agents: responsibility through time and change’, *Journal of Social Philosophy* 53(1): 8-20.

UNDP (2022), *Human Development Report 2021/2022*. New York: United Nations Development Programme, https://hdr.undp.org/system/files/documents/global-report-document/hdr2021-22pdf_1.pdf

AUGUSTO DEL NOCE E LA SECOLARIZZAZIONE: LO SGUARDO PROFETICO DI UN FILOSOFO DIMENTICATO

GIUSEPPE MANZATO

Facoltà di Psicologia

*Istituto Universitario Salesiano di Venezia aggregato alla FSE/Università Pontificia
Salesiana di Roma*

g.manzato@iusve.it

ABSTRACT

The collection of essays *The time of secularization*, published in 1970, highlights the far-sightedness of its author, the Italian Catholic philosopher Augusto del Noce. A philosopher of uncommon analytical depth, Augusto del Noce had foreseen half a century in advance not only the future of Catholicism in a secularized society – avoiding calling it “secularist” – but also a theory of human, political and social changes, which are particularly evident today. This essay aims to explore and summarize some crucial aspects of Del Noce’s work, which seem to mirror contemporary times: *the separation between traditionalists and progressives, the effects of a kind of “new” enlightenment; the celebration of apathetic Nihilism.*

KEYWORDS:

Secularization; traditionalists; progressives; protests of 1968; objectification of people; apathetic Nihilism.

Rileggere *L'epoca della secolarizzazione*, opera del 1970 che raccoglie saggi e scritti del decennio precedente, mostra il portato profetico del professor Del Noce. Filosofo di rara profondità analitica e pensatore volutamente marginalizzato, Augusto del Noce aveva anticipato con chiarezza interpretativa il futuro del cattolicesimo nella società secolarizzata. Nonché una teoria di derive umane, politiche e sociali, tutte oggi evidentissime. Che cosa troviamo, dunque, di assolutamente fondamentale nella «limpida testimonianza» di Del Noce, come lo definì Giovanni Paolo II? Egli ha predetto con parole lucide e puntuali il dramma epocale che stiamo vivendo, aiutandoci a comprenderlo: cioè che un'umanità senza

Dio è destinata a perdersi e a diventare, come descritto dal Concilio Vaticano II, «una particella della natura, un elemento anonimo della città umana»¹.

Pure con la sintesi necessaria in questa sede, è opportuna la rilettura di alcuni momenti cruciali della sua opera, essenziali alla comprensione della contemporaneità: la separazione fra tradizionalisti e progressisti; gli effetti di un “nuovo” illuminismo; la celebrazione del nichilismo gaio. Da principio, allora, con le parole del Nostro:

Tradizionalisti e progressisti. Una volta questi termini erano usati in senso aggettivale: così il radicale, presentandosi come monopolista dell’idea di progresso e custode dei valori della rivoluzione francese e delle “affermazioni della coscienza moderna”, si diceva progressista rispetto al cattolico; [...]. Oggi tendono ad acquisire un senso sostantivale. In ogni parte si è stabilita una linea divisoria tra tradizionalisti e progressisti, e il progressista di qualsiasi colore si sente più vicino all’altro progressista che al tradizionalista della sua parte. Così, la distanza tra il progressista laico e il progressista cattolico è certo oggi minore di quella tra il tradizionalista e il progressista cattolico².

Che cosa intende del Noce per tradizione? Egli ne offre un’esplicazione incalzante: «“tradizione” non è affatto l’opposto di “vita”. Significa che ci sono verità eterne, immutabili, soprastoriche; che, per ragione di questo carattere sono inesauribili nel riguardo del loro approfondimento da parte dell’uomo. Di qui il carattere di perenne attualità e novità»³.

Nuovo, però, è anche il progressismo: «Il fenomeno progressista di oggi è dunque un fatto nuovo. A mio giudizio è attraverso la definizione, che è al tempo stesso la critica, della posizione progressista, che potrà emergere la forza che la posizione tradizionale mantiene tuttora; e anche il modo in cui le verità tradizionali possono venire riproposte»⁴. Il filosofo, toscano di nascita, non considerava il progressismo cattolico come un movimento politico che utilizza l’ideologia per raggiungere i suoi scopi; egli riconosce in tale realtà un errore teoretico nei confronti della storia contemporanea, le cui conseguenze inficiano ogni campo dell’umano, comprese la morale e la filosofia.

Il processo di secolarizzazione, che vanta radici profonde ha obbligato la Chiesa cattolica a confrontarsi con un’idea prepotente e pervasiva, radical-libertaria di scienza (meglio, scientismo) e con il marxismo o, ancor più, con peculiari declinazioni del comunismo, specie in Italia e in Francia, in misura precisa a partire dal Sessantotto: evento che segna l’autentico spartiacque culturale in direzione secolarista e che ripropone nell’attualità la distanza fra progressisti e tradizionalisti. Questi ultimi, in verità, ridotti ad un gruppo sempre più sparuto che si confronta

¹ *Guadium et spes*, 14.

² A. DEL NOCE, *L’epoca della secolarizzazione*, Giuffrè, Milano, 1970, pp. 44.

³ A. DEL NOCE, *Pensiero della Chiesa e filosofia contemporanea*, Edizioni Studium, Roma, 2005, p. 173.

⁴ A. DEL NOCE, *L’epoca della secolarizzazione*, cit., pp. 45.

con l'onda mediatica di un progressismo a più facce e in versione "europeista" che, lentamente, sta realizzando una reale "protestantizzazione" della società cattolica. Il grande filosofo cattolico ne individuava i prodromi con nitidezza storiografica e teoretica, introducendoci al secondo tema della nostra breve ricognizione: la riscoperta dell'Illuminismo, che si sarebbe tradotta - e si esplicita oggi - nella tendenza alla negazione della trascendenza.

Dopo la fine della guerra - scrive Del Noce - la lotta contro i fascismi doveva prender l'aspetto di lotta contro ogni forma di totalitarismo. Si doveva essere anticomunisti nella misura e per le stesse ragioni per cui si era stati antifascisti. I cattolici, nella grande maggioranza, aderivano a questa veduta, abbandonando ogni nostalgia medioevalista e accettando il principio di libertà. Questa l'essenza del degasperismo e la sua convergenza crociana. È oggi corrente dir male dello scritto di Croce *Perché non possiamo non dirci cristiani*. [...] Restaurando in forma nuova il divino, intendeva salvare la tradizione e la continuità col passato. Ora, domandiamoci come questa interpretazione sia venuta in crisi; osservando anche la pressoché puntuale coincidenza temporale tra la morte di Croce e la crisi del degasperismo. È facile accorgersi del suo punto debole. Nell'Europa di quel decennio si era verificata una rottura tra una cultura che non riusciva a oltrepassare la condanna morale e una politica irrazionale e barbarica che prevaleva nella realtà effettuale. Sulla base di quella cultura non era possibile il passaggio dalla condanna ideale a un'effettiva azione pratica; la guerra e l'occupazione nazista erano avvenute, e l'Europa non aveva saputo liberarsi da sola⁵.

Del Noce condivide con Nolte l'interpretazione dell'epoca dei fascismi come caratterizzata dalla "paura della trascendenza", termine con cui intende non già la trascendenza religiosa, ma l'oltrepassamento della storia; destinato a incontrarsi con le idee dei tanti, certamente non troppo acuti psicologi e sociologi, à la Fromm: «non c'è idolo illuminista che non sia stato ripreso ed elevato all'onore degli altari, cioè della maiuscola scienza, progresso, tecnica; con il risultato di un nuovo ballo Excelsior degli intellettuali col tratto nuovo della partecipazione di molti preti»⁶.

Chiarisce Matteo Candido, che si è laureato con Del Noce con una tesi su Simone Weil:

Del Noce ci permette di arrivare al nucleo del fascismo e di smascherare, nei fatti e nei concetti, il consueto antifascismo che si è presentato e continua a presentarsi come un suo superamento (Ma l'antifascismo - dice - non deve ridursi ad un fascismo all'incontrario, ma essere il contrario del fascismo, se vuol superarlo davvero. Altrimenti la mentalità e i comportamenti fascisti - la menzogna e la violenza - ci restano tutti: vengono solamente cambiati di segno). [...] Del Noce ci introduce anche alla vera natura del marxismo: una vera filosofia, come invece comunemente si nega, ma con un'essenza tutta sua, che consiste nell'annullare la conoscenza nell'azione,

⁵ A. DEL NOCE, *L'epoca della secolarizzazione*, cit., p. 47-48. Al riguardo si veda anche *Totalitarismo e filosofia dellastoria*, in *Il Mulino*, 1957, n. 2, pp. 91-98; *Fine o crisi del degasperismo?*, n. 7-8, pp. 479-485.

⁶ *Ibid.*, p. 47.

eliminando quel principio di non contraddizione che sta alla base di tutti i normali ragionamenti: in tutte le altre filosofie i fatti presuppongono delle idee, nella filosofia marxista, invece, sono i fatti che creano le idee⁷.

Evidentemente, sfuggiva a questi, la vera natura dell'*uomo nuovo* di Marx: la negazione radicale della Carità di Cristo; l'uomo nuovo come esito di rapporti sociali, privi di un riferimento solido alla centralità della persona umana; diremmo in altri termini: individuo e non persona. La fragilità ontologica dell'illusione marxista (lasciando qui a latere la fallacia degli esiti politico sociali della stessa) che, come ha ricordato Candido, ha affascinato larghe aree dello stesso mondo cattolico è spiegata in modo impareggiabile da Benedetto XVI:

Con puntuale precisione, anche se in modo unilateralmente parziale, Marx ha descritto la situazione del suo tempo ed illustrato con grande capacità analitica le vie verso la rivoluzione, non solo teoricamente: con il partito comunista nato dal Manifesto comunista del 1848, l'ha anche concretamente avviata. [...] Egli ha indicato con esattezza come realizzare il rovesciamento. Ma non ci ha detto come le cose avrebbero dovuto procedere dopo. [...] Marx non solo ha mancato di ideare gli ordinamenti necessari per il nuovo mondo; di questi infatti, non doveva esserci bisogno. Il suo errore sta più in profondità. Egli ha dimenticato che l'uomo rimane sempre uomo. Ha dimenticato che la libertà rimane sempre libertà, anche per il male. Credeva che, una volta messa a posto l'economia, tutto sarebbe stato a posto. Il suo vero errore è il materialismo: l'uomo, infatti, non è solo il prodotto di condizioni economiche e non è possibile risanarlo solamente dall'esterno creando condizioni economiche favorevoli⁸.

«Ma - riprende Candido - Del Noce permette di arrivare anche al cuore dell'attuale secolarismo opulento, che nel suo empirismo, supera il marxismo in disumanità, riducendo l'essere umano con le modalità accattivanti del benessere, alla sola categoria dell'*homo oeconomicus*»⁹. È interessante sottolineare come il Nostro offra una nitida visione dell'introduzione della pornografia nella cornice della società del benessere: è necessario uscire dall'ingenuità per comprendere che questo fenomeno sociale non è semplicemente figlio del libertinismo, un vituperabile fatto di costume. La pornografia è un metodo ben studiato di un programma culturale che ha come obiettivo lo sradicamento, lento quanto inesorabile, della tradizione cristiana e di tutto ciò che ad essa appartiene, fino allo "smidollamento" della moralità, in modo particolare nei giovani.

Augusto Del Noce anticipa quella che adesso, figure come Vittorino Andreoli, definiscono come un'età "a regressione pulsionale"¹⁰: in un'immagine primigenia e

⁷ M. CANDIDO, *Augusto Del Noce, "spina" nella cultura*, Book Sprint Edizioni, Pordenone, 2013, pp. 13-14.

⁸ BENEDETTO XVI, *Spe Salvi*, Lettera enciclica, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano, 2007, nn.20.21, pp. 41-44.

⁹ M. CANDIDO, *Augusto Del Noce, "spina" nella cultura*, cit. pp. 14-15.

¹⁰ Cfr. V. ANDREOLI, *La gioia di pensare. Elogio di un'arte dimenticata*, Rizzoli, Milano, 2017.

terribile, dove i maschi, soltanto maschi nella loro materiale pulsionalità, diventano cacciatori e le femmine, soltanto femmine, diventano prede. Una riduzione materialista dell'uomo che si celebra soprattutto nei "veicoli" della multimedialità e che, specie di recente ha il suo vettore nella demolizione delle leggi naturali, soprattutto, attraverso pretese tecno-scientifiche assunte oramai a ideologia che si propone l'arrogante arbitrio di modificare l'ordine del cosmo e della natura, per soddisfare un'"etica dei più disparati e persino illogici desideri individuali"¹¹. Il compito di decifrare questa crisi profonda, direbbe Del Noce, spetta al filosofo, dato che intorno a noi si svolge una storia dove la filosofia si realizza come ateismo: il marxismo e il suo rovescio filosofico, il sociologismo. Col sociologismo la rivoluzione è più profonda, proprio perché si tratta di una rivoluzione "silenziosa". Un bellissimo passo di Henri Gouhier, scritto quando questi tempi nuovi ancora non si prevedevano, esprime nella maniera più perfetta la singolarità e la maggiore radicalità atea del sociologismo¹²:

Fondando la filosofia positiva, il padre della sociologia merita la missione che i rivoluzionari si erano accaparrati. [...] Creare la sociologia, è appunto scoprire un uomo senza tracce di Dio; constatare che la filosofia è positiva è avere il diritto di non fare più i conti con le idee teologiche e metafisiche. Una prima differenza capitale oppone l'opera di Comte ai tentativi già ispirati dalla stessa ambizione: prima di inaugurare un culto e di ordinare dei preti, occorre sapere quel che si deve insegnare; la teoria viene prima della pratica, la filosofia prima della morale, la verità prima dell'istituzione. [...] Diciamo: il positivismo comtiano non poteva nella sua forma, raggiungere la coscienza popolare; perché la raggiungesse occorreva la mediazione di qualcosa d'altro, [...] e questo era appunto, in quella sua straordinaria capacità di attingere le masse, il marxismo¹³.

Nel secolo della società opulenta la morale autonoma si è dimostrata non all'altezza di resistere al sociologismo, che riduce i valori all'individualismo imperante. Proprio al sociologismo Del Noce trova una risposta nel pensiero di Rosmini in cui rileva una nuova forma di ontologismo¹⁴: «Analizzando i temi della

¹¹ Al riguardo si veda anche V. POSSENTI, *Essere e libertà*, Rubbettino, Soveria Mannelli, 2004.

¹² A. DEL NOCE, *Il problema dell'ateismo* (1964), il Mulino, Bologna, 2010, p. 74.

¹³ A. DEL NOCE, *L'epoca della secolarizzazione*, cit. pp. 226-227.

¹⁴ «Nel guardare alla modernità anche e soprattutto la via che egli chiama dell'ontologismo, il tentativo di Del Noce è stato quello di restituirci la categoria del risorgimento non come qualcosa di culturalmente e storicamente segnato da un'epoca in cui la conquista dell'unità d'Italia, contro la resistenza della Chiesa, ha definitivamente sepolto il suo valore e il suo significato con la risoluzione della questione romana e con l'avvento della monarchia sabauda. Il risorgimento nell'interpretazione delnociana è collegato alla ripresa di un nuovo ontologismo: si tratta di una filosofia della presenza di Dio nella mente che tiene conto però del fatto che la natura umana è decaduta e che quindi non può avere attualmente di Dio una visione piena» (P. ARMELLINI, *La categoria del risorgimento in Augusto del Noce*, in "Filosofia, modernità e politica. Augusto Del Noce a cento anni dalla nascita", Fabrizio Serra Editore, Firenze, 2010, p. 182).

Teosofia rosminiana, Del Noce espone i fondamenti di una metafisica della carità, che recupera, contro l'immanentismo solipsistico, l'idea di Dio come creatore»¹⁵.

Queste saldature, tra sensibilità illuminista, rinascita del marxismo ed elementi della cultura cattolica, probabilmente finiti dentro un inganno ermeneutico, si compirà proprio nell'età del Sessantotto. Cosa volevano davvero ottenere i giovani di quei movimenti e di quegli anni? L'abbattimento dello Stato borghese e la realizzazione dell'utopia comunista; il compimento della rivoluzione incompiuta "dai padri". Questo nelle dichiarazioni di alcuni leader dell'epoca. Esito reale di quegli anni? Certamente un profondo mutamento nei valori, in chiara matrice secolare, nei costumi e più tardi nei consumi. I protagonisti di quella "rivoluzione" sono stati, più o meno felicemente, assorbiti dagli apparati di Stato e parastato di quello stesso sistema che avrebbero dovuto abbattere. Con tutte le opportunità e, eventualmente, le responsabilità del caso. Non sarà stato così per tutti; sicuramente per molti.

Per i giovani americani il mutamento è di matrice etico-civile e, se proprio dev'essere caricato di matrici politiche, queste si fermano al pacifismo, alla battaglia contro il nucleare e per i diritti civili delle persone di colore, alla "emancipazione" delle donne. Per i coetanei europei assume, invece, le tinte della rivendicazione politico-conflittualista. Il cambiamento nei costumi, in ogni caso, mantiene una dimensione di comprimarietà, che condurrà, come nel caso americano ad un allontanamento dalla "religione ortodossa" - per usare termini cari a Charles Taylor - un distacco dal Dio personale, dal Dio cristiano, anzi, dal Dio "cattolico". Si tratta di un cambiamento alimentato da istanze che si inquadrano in precisi filoni di pensiero e di prassi. Il filosofo canadese ne individua quattro principali: un radicale abbandono della denigrazione della sessualità, così come si poneva nel ceto medio bianco e la riabilitazione della stessa come un bene in sé; l'affermazione della parità dei sessi e di un nuovo ideale di coppia in cui uomini e donne vivono insieme liberi dai rispettivi ruoli di genere; una diffusa percezione dell'effetto liberatorio del dionisiaco e perfino del sesso trasgressivo; una concezione della sessualità come componente essenziale della identità personale che è divenuta anche la base per la riabilitazione dell'omosessualità e di un gran numero di forme di vita sessuale prima ostracizzate. La rivoluzione dei costumi fu parte integrante, o forse *la parte* integrante degli anni Sessanta, orientata all'uguaglianza e alla riabilitazione del corpo e della sessualità, al superamento delle divisioni tra mente e corpo, ragione e sentimento¹⁶. Ma tutto ciò bastò e basta a generare una umanità, una gioventù fatta di eguali e di felici? Un ideale così articolato non garantiva la realizzazione degli obiettivi di questa rivoluzione culturale.

¹⁵ P. ARMELLINI, *La categoria del risorgimento in Augusto del Noce*, in "Filosofia, modernità e politica. Augusto Del Noce a cento anni dalla nascita", Fabrizio Serra Editore, Firenze, 2010, p. 185.

¹⁶ Cfr. C. TAYLOR, *L'età secolare*, (2007), Feltrinelli, Milano, 2009, pp. 631-632.

Le dolorose discontinuità e i dilemmi che assillano la vita sessuale umana, e che la maggioranza delle etiche tende a ignorare o a sottovalutare, non potevano non far sentire la loro presenza: l'impossibilità di integrare il dionisiaco entro uno stile di vita stabile, la difficoltà di contenere la sensualità all'interno di un rapporto davvero intimo, l'impossibilità di sfuggire completamente ai ruoli di genere, e i grandi ostacoli a una loro ridefinizione, almeno sul breve periodo¹⁷.

Alcuni studiosi sostengono che la rivoluzione sessuale non ha in sé né l'idea di passato né quella di futuro; né di tradizione né di innovazione. Da qui la ricaduta in relazioni *non* relazioni, in rapporti con l'altro - gli altri - di esclusivo consumo genitale; a cui sottrarsi - eventualmente - cercando "rifugio" nei paradisi artificiali, come la droga. È anche vero però, che l'uso della marijuana per i giovani di quelle avanguardie segnava anche un voluto elemento di rottura con la tradizione, specie con la tradizione religiosa dei padri e, spesso, questo utilizzo accompagnava proprio un uso trasgressivo della sessualità.

Quelle scelte culturali e di costume hanno senza dubbio alcuno influenzato i modelli di vita, di costumi, di consumi, di relazioni di coppia e di famiglia di tanta parte dei mondi occidentali nei decenni successivi e fino ai nostri giorni. In proposito, ritorna ancora, puntuale, illuminata e anticipatrice di almeno tre decenni sulle considerazioni, senz'altro condivisibili, di Taylor, la riflessione del filosofo italiano:

Fascismo e nazismo, comunismo e società dei consumi, non sono che momenti diversi della secolarizzazione in corso. Ma mentre i primi tre momenti non sono altro che religioni secolarizzate, la società consumistica o opulenta o del benessere è l'aspetto irreligioso della secolarizzazione. L'ateismo giunge all'estremo. I primi tre, infatti, per quanto rifiutino la religione trascendente, la collocano in una dimensione orizzontale, sostituendo Dio con la Nazione, con la Razza e con la Società senza classi, mantenendo quindi negli individui una tensione e un impegno - ecco l'aspetto religioso - per un comune futuro migliore. Nella società dei consumi, invece, anche questo slancio e impegno vengono eliminati, riportando tutto al momento presente, in un interesse egocentrico che trasforma tutto in merce da fruire subito, senza altra finalità che quella del soddisfacimento individuale. La società perde la sua coesione e si parcellizza in un'infinità di interessi egoistici, [...] Ne risente quindi anche il linguaggio comune e la mentalità, allontanando la comprensione tra chi vive immerso nell'ambiente consumistico - specie i giovani - e chi ragiona ancora con parametri umano-spirituali¹⁸.

Ancor più chiara l'analisi di Del Noce sull'azione svolta dal culmine culturale del Sessantotto: la rivoluzione sessuale. Analisi recuperata da un interessante volume pubblicato a trent'anni dalla morte del nostro autore da Luca Del Pozzo, che segnala come il legame tra la contestazione studentesca e l'interpretazione del fascismo abbia consentito a Del Noce di sviluppare, nel saggio: *L'eroticismo alla*

¹⁷ Ibid., p. 632.

¹⁸ A. DEL NOCE, *L'epoca della secolarizzazione*, cit., pp. 21-38

conquista della società, l'aspetto di più immediata percezione del '68, vale a dire la rivoluzione sessuale e il suo legame con il surrealismo. Ora, notava Del Noce, tutto l'essenziale della rivoluzione sessuale era stato detto quarant'anni prima da Wilhelm Reich nell'opera intitolata, appunto, *La rivoluzione sessuale*. Qual era il punto, in cosa consisteva la tesi portante di Reich? Che non erano possibili compromessi tra la morale tradizionale e la liberalizzazione sessuale. E questo perché, rilevava Del Noce, secondo Reich «[...] non esiste alcun ordine di fini, nessuna autorità metaempirica di valori». L'uomo non è altro che un insieme di bisogni fisici soddisfatti i quali sarà felice. Ma quale tra i bisogni è più forte di quello sessuale? Scrive infatti Reich: «[...] la concezione del desiderio sessuale inteso al servizio della procreazione è un mezzo di repressione della sessuologia conservatrice. È una concezione finalistica e dunque idealistica. Presuppone dei fini che devono essere necessariamente di origine sovranaturale. Reintroduce un principio metafisico e perciò tradisce un pregiudizio religioso o mistico»¹⁹. Al riguardo, chiarisce Del Pozzo:

Dunque, la parola d'ordine del Reich fatta propria dai sessantottini era: liberazione sessuale. [...] Siamo dunque arrivati alla conclusione, solo in apparenza paradossale, che il precursore della rivoluzione sessuale esplosa nel '68 fu il Reich nel suo tentativo di una psicanalisi rivoluzionaria, cioè di voler tenere insieme Freud e Marx esattamente come era il clima di quegli anni e nonostante le sue idee fossero state respinte negli anni '30 sia dalla psicanalisi che dal marxismo. [...] E come mai sono stati i partiti comunisti e in generale la sinistra e la psicanalisi a farsi promotori della nuova morale sessuale, nonostante la delusione di Reich nei confronti della Russia sovietica, da un lato, e il fatto che il comunismo ortodosso avrebbe visto le sue tesi come espressione di una borghesia decadente? Del Noce rileva un ruolo decisivo nella formazione di questa avversione nel surrealismo. Surrealismo che non fu soltanto un fenomeno artistico ma prima ancora filosofico [...]. In sintesi, il surrealismo propugnava la riappropriazione da parte dell'uomo dei poteri che aveva proiettato fuori di sé in Dio, per dare vita ad una nuova realtà disallineata e perciò felice. In questo senso era forte il legame con il marxismo. [...] Intanto, vediamo l'obiettivo dell'offensiva surrealista in queste parole di André Breton:

«Rovinare definitivamente l'abominevole nozione cristiana del peccato, della caduta originale, dell'amore redentore, per sostituirci con tutta certezza quella dell'unione divina dell'uomo e della donna ... Una morale basata sull'esaltazione del piacere spazzerà presto o tardi l'ignobile morale della sofferenza e della rassegnazione, mantenuta dagli imperialismi sociali e dalla Chiesa».²⁰

Insomma, tramite Sade il surrealismo recuperava Reich e la sua idea di completare il marxismo con la nuova morale sessuale al fine della rivoluzione totale. Come? Operando sui costumi sociali attraverso l'arte. Ecco che diventa cruciale il ruolo di una paradossale neo-borghesia.

¹⁹ L. DEL POZZO, *Filosofia cristiana e politica in Augusto Del Noce*, I Libri del Borghese, Roma, 2019, p. 177.

²⁰ *Ibid.*, pp. 177-179.

La neoborghesia, quella borghesia che oggi potremmo definire “radical-chic” e che si rispecchia in giornali e gruppi editoriali ben precisi, i quali hanno avuto un ruolo decisivo nella diffusione del laicismo, trovava nella rivoluzione sessuale l’arma per opporsi alla rinascita religiosa da essa temuta e per arginare il predominio cattolico; e fu così che nacque quella “strana” alleanza tra borghesia e intellettuali. L’importanza dell’analisi sin qui esposta sta nel fatto che Del Noce fu tra i primi, se non il primo, a porre il problema del surrealismo o meglio a rintracciare nel surrealismo il fenomeno che meglio e più di altri sferrò un attacco decisivo al cristianesimo tramite la rivoluzione sessuale. Ma nell’ottica di Del Noce l’offensiva dell’erotismo non ebbe successo solo grazie alla campagna anticristiana condotta dal surrealismo e dalla nuova borghesia laica; decisiva fu anche, in senso negativo, la miopia culturale della Chiesa di allora nell’interpretazione di ciò che stava accadendo²¹.

A voler chiosare le note del nostro autore, si potrebbe dire che la società dei consumi è una società *infedele*; per sua “natura”, infedele persino agli oggetti. Produzione e consumo, infatti, si reggono sul meccanismo di bisogno-desiderio-possesso-consumo, che viene continuamente rinnovato con nuovi bisogni (di cui nessun soggetto pensante sentiva o sente il bisogno), e conseguenti consumi, in un meccanismo infernale che pare inarrestabile. Questa infedeltà alle cose, si traduce rapidamente in infedeltà alle persone, anche queste consumate come cose. Vale la pena di ricordare al riguardo felici espressioni quali *la cosificazione delle persone*²² o *la liquidità delle relazioni*²³. Quegli anni sono anche una sorta di “incubatore” di quegli indirizzi di pensiero davvero “montanti” ora, a mezzo secolo di distanza, che vogliono cancellare le differenze stabilite dalla biologia, e più in generale dalla natura, considerando, paradossalmente (in una visione chiaramente totalitaria del consorzio umano), “conservatore e oscurantista” chiunque si limiti ad osservare che, indipendentemente dalle idee dei singoli, che meritano sicuramente rispetto, “il sole sorge a Est!”. Ma questo, come ha ricordato Del Noce, appartiene a una offensiva contro la civiltà cristiana, meglio contro la civiltà cristiano-cattolica, che trova i suoi natali almeno cinque secoli or sono e che registra un’accelerazione impressionante nell’ultimo mezzo secolo.

Anche sulla spinta rivoluzionaria e persino violenta degli anni Sessanta, si è dunque realizzata una profonda laicizzazione del tessuto culturale cattolico, fino a ridurre la stessa percezione della Chiesa cattolica alla stregua di una agenzia di servizi sociali, come rivelano anche recentissime indagini sociologiche sulla religiosità in Italia. Una tensione pauperistica in versione anti-tradizione che esalta la Chiesa dei poveri – magari come lavacro di individualismi sedimentati con la crescita del benessere materiale – e dimentica la Chiesa dei santi, in perfetta sintonia con la corsa secolare che celebra l’immanente e corrode la tensione verso il trascendente. Quasi che la Chiesa Cattolica si potesse ridurre alla Caritas, alle Acli (nobilissime istituzioni,

²¹ L. DEL POZZO, *Filosofia cristiana e politica in Augusto Del Noce*, cit., p. 179.

²² Cfr. BENEDETTO XVI, *Deus Caritas Est*, Lettera enciclica, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano, 2006, n.5.6., pp. 15-16.

²³ Cfr. Z. BAUMAN, *Il disagio della postmodernità*, Mondadori, Milano, 2002.

peraltro) e a qualche ritualità di comodo. Per non dire delle derive teologiche che propinerebbero una nuova “teologia della natura” o la necessità di “ridiscutere” le stesse verità dogmatiche della Trinità, dell’Incarnazione e della Resurrezione, in una direzione neo-modernista che i *media* più influenti hanno enfaticamente qualificato negli ultimi decenni come “progressismo” cattolico. Del resto anche questo era stato anticipato dal nostro autore:

[...] il cristianesimo «demitizzato» non può essere che un cristianesimo per cui le verità di fede sono diventate «miti»: non più peccato, non più paradiso, non più inferno, ecc., sino alla conclusione inevitabile, «la morte di Dio». [...] Come modello dell’etica tradizionale assumerò quella del Rosmini. Il comando morale viene dal Rosmini enunciato come segue: «Ama l’essere ovunque lo conosci, in quell’ordine che egli presenta alla tua intelligenza». [...] Del Rosmini ricordiamo ancora un altro passo sulla distinzione fra gli enti intelligenti e i non intelligenti. I primi, cioè gli intelligenti «hanno per fine, secondo la natura dell’intelligenza, la pienezza dell’essere, l’unione con l’Ente assoluto. Gli altri, i privi di intelligenza, non possono avere questo fine, perocché non possono partecipare dell’Ente in sé, e però sono ordinati in servizio dagli intelligenti, e non hanno che un fine a questi relativo. Può dunque affermarsi che gli enti intelligenti hanno un fine assoluto, poiché hanno l’essere assoluto per fine, e sotto questo rapporto si deve considerarli nella stima che si fa di essi. Gli enti non intelligenti, all’opposto, non hanno altro valore che quello di puri mezzi»²⁴.

Ecco che, negata la partecipazione degli enti intelligenti all’essere assoluto, anche l’idea di uomo, di umanità come si è definita nel pensiero greco e cristiano, viene a riferirsi a un ente razionale in senso genericamente animale, ma non specificamente intelligente, e perciò soltanto mezzo e non più fine in sé: mezzo, oggetto, cosa, secondo una ben nota temperie che alimenta un materialismo tragico, che pare, oramai, aver informato ogni segmento delle relazioni umane in questa complessa e complicata ultramodernità. Esso investe, soprattutto, le giovani generazioni, già monche sotto il profilo demografico: un futuro senza futuro.

Un intervento di Buttiglione ci offre anche un importante aspetto del concetto di modernità nel pensiero del Nostro:

Per Del Noce la modernità non comincia con Cartesio ma piuttosto con la crisi libertina nella Francia della seconda metà del secolo XVI. [...] per Del Noce la modernità non è il tempo di un percorso inarrestabile e necessario verso l’ateismo ma piuttosto il tempo in cui, a partire dal nuovo inizio cartesiano, Dio può essere messo in discussione. Se Dio è messo in discussione nella storia, la storia diventa luogo di affermazione o di negazione, di testimonianza o di bestemmia. La modernità non è dunque per essenza contraria al cristianesimo. È possibile un cristianesimo nella modernità [...] chiamato a rendere ragione di se stesso nella storia²⁵.

²⁴ A. DEL NOCE, *L’epoca della secolarizzazione*, cit., pp. 183-185.

²⁵ R. BUTTIGLIONE, *Del Noce interprete della modernità*, in “Filosofia, modernità e politica. Augusto Del Noce a cento anni dalla nascita”, Fabrizio Serra Editore, Firenze, 2010, p. 178.

Prima di procedere con la riflessione, però, ci appare doveroso esplicitare il riferimento delnoceano alla saldatura fra marxismo e illuminismo, solo apparentemente ambigua.

LA SALDATURA TRA ILLUMINISMO E MARXISMO

Ci sembra di poter affermare in estrema sintesi che nell'età dei lumi, mentre la religione riaffiora con Immanuel Kant, con quella meravigliosa sentenza che diventa l'emblema della vita moralmente buona: «il cielo stellato sopra di me, la legge morale dentro di me»²⁶, la questione cambia con l'epilogo della rivoluzione parigina, evento simbolico tuttora evocato se non addirittura rimpianto. A leggere con attenzione dentro le sue pieghe però, neanche tanto oscure, “la levatrice della storia” non solo presenta ben poco di democratico e liberale ma, anticipa qualcosa di analogo a quello che sarebbe stata la saldatura fra illuminismo e marxismo. Per esempio, basterebbe ricordare che l'Assemblea degli Stati generali affermò il divieto di proclamare voti solenni per chi avesse scelto la vita religiosa o monastica. Ma costoro avrebbero fatto del male a chi? Da qui in avanti, l'accelerazione del processo di secolarizzazione si tradurrà in una divinizzazione dello Stato moderno e dell'uomo che basta a se stesso. Il superamento della vetusta sottomissione all'antico regime (religioso in particolare), paradossalmente, trasformerà l'individuo moderno - liberato dalle “nebbie della superstizione religiosa” - in suddito del Reich e del Soviet. Ancora, a partire da una disamina dell'eredità della tradizione illuminista e marxiana, il nostro autore mostra come, anche in età post-bellica e fino alla contemporaneità, fenomeni culturali, morali e di indirizzo della realtà sociale, siano sfuggiti al controllo, persino degli stessi attori della cultura progressista. Scrive Del Noce:

La lotta contro lo spirito borghese aveva avuto cattivo esito dal punto di vista reazionario; i movimenti reazionari classici si erano, almeno parzialmente, subordinati ai movimenti fascisti; il passaggio, per la stessa lotta, alla posizione rivoluzionaria avveniva senza crisi, come per naturale sviluppo. Tuttavia, né i laici di formazione genericamente liberale, o liberalsocialista, volevano rinunciare al loro liberalismo; né i cattolici tentati dal marxismo al loro cattolicesimo. Arriviamo qui a toccare un punto importantissimo e veramente centrale. Mentre l'interpretazione dei vecchi era caratterizzata dalla pura e semplice esclusione del marxismo, l'interpretazione di coloro che nel '45 erano giovani fu caratterizzata dall'idea di

²⁶ Sentenza che recupera una tensione bipolare: verticale da una parte, indirizzata verso la trascendenza, il mistero che non si dimostra e, in pari tempo, lo stupore di fronte all'Infinito e la curiosità per la lettura e la conoscenza scientifica dell'universo; e orizzontale dall'altra, sia verso la conoscenza del reale - anche nell'ordine scientifico - sia nel compimento di una vita individuale e sociale, moralmente buona: perciò questa affermazione non dà opposizione tra scienza e fede, ragione e religione [NdA]. Cfr. I. KANT, *Critica della Ragion pratica* (1788), Laterza, Roma-Bari, 1974, p. 198.

«superamento» o «inveramento» del marxismo. Se noi spieghiamo l'insidia che si nasconde in questa semplice espressione, superamento o inveramento del marxismo, avremo la chiave dei fenomeni culturali e morali cosiddetti progressivi, in ogni campo, che si stanno verificando, in un continuo crescendo, dal '45 a oggi²⁷.

Una delle peculiarità di Del Noce, nella sua vasta e complessa riflessione filosofica, è che «a partire dal tema etica-politica è possibile cogliere l'unità profonda che intercorre tra i diversi rami della sua ricerca. Il pensiero di Del Noce - ricorda Andrea Paris - anche quando affronta temi apparentemente lontanissimi dal presente, converge sempre nel tentativo di decifrare con maggiore chiarezza l'attualità storica»²⁸. Ecco che, giacobinismo, bolscevismo, leninismo, fascismo, nazismo, stalinismo, fino alla “rivoluzione espressiva” degli anni Sessanta-Settanta del Novecento, raccontano il tristo novero degli “ismi” ereditati dalla cancellazione del Dio cristiano e dalla sudditanza dell'individuo moderno alla deificazione dello Stato moderno, che da solo, assicura felicità, libertà, eguaglianza; nonché alla “fede” in un futuro immaginifico che libererà l'umanità dai fardelli del lavoro angosciante e alienante. Ma, conosciuti e tramontati i “paradisi neri e rossi”, adesso la deificazione tocca alla scienza, secondo l'immagine che ne dà lo scientismo.

Augusto Del Noce però, in altro scritto più recente, partorito oramai in età post-moderna, evidenzia ancora con intuizione profetica il percorso del neoprogressismo: «Il comunismo si presenterebbe come il centro della sinistra europea, quindi lascerebbe da parte gli aspetti staliniani rivoluzionari e s'impadronirebbe di tutti gli strumenti culturali. Si avrebbe un nuovo totalitarismo che si fonderebbe non più sui campi di sterminio, ma sul dominio completo dei mezzi di comunicazione»²⁹. Con una spartizione equa, però, e ideologicamente trasversale. Nel senso che i progressisti di eredità marxista tendono a controllare la comunicazione “pubblica”, data la propensione “genetica” al centralismo statalista, quelli di tradizione liberale o radical-libertaria a controllare quella privata. Postmarxisti e postilluministi ancora accomunati, stavolta nella propagazione di un nichilismo sociale che ha come fondamento la dea scienza (perennemente invocata in una rinnovata celebrazione dell'autosufficienza dell'uomo), come evidenziato dalla comunicazione mediatica che produce mode e consumi di massa. Vittima di questa temperie culturale, ancora una volta la tradizione cattolica; storico baluardo - peraltro - delle leggi di natura e della legge morale naturale.

²⁷ A. DEL NOCE, *L'epoca della secolarizzazione*, cit., pp. 50-51.

²⁸ A. PARIS, *Etica e Politica nel pensiero di Augusto Del Noce*, in “Tempo Presente”, 130-131 (ottobre-novembre 1991), p. 47.

²⁹ A. DEL NOCE, *Risposta alla cristianità*, Il sabato, 7 giugno 1985.

DEL NICHILISMO GAIO

La modernità dei lumi libera l'individuo dalle "superstizioni" religiose e lo consegna alla sudditanza allo Stato. «L'illuministica emancipazione dalle autorità e dalle tradizioni doveva quindi avvenire nell'aspetto per cui l'illuminismo è caratterizzato dalla priorità della negazione. Si trovava così messa avanti la *pars destruens*; si è proceduto come se i valori positivi, quelli dell'uomo nuovo, avessero il destino di emergere da sé, al fondo delle negazioni. Si riprendeva così indubbiamente un aspetto dell'illuminismo»³⁰. Chiarisce ancora il Nostro:

Lo Hazard ha giustamente notato come quel che colpisce nei romanzi illuministi è una pertinace volontà di distruzione. Non c'è tradizione che non venga contestata, idea familiare che sia ammessa, autorità che sia risparmiata. Si demoliscono tutte le tradizioni, si contraddice con gioia. Questo per il vecchio illuminismo. E oggi, qual è il criterio di apprezzamento di un'opera letteraria o di un'opera di pensiero se non la forza con cui vengono negati certi valori che avevano il torto di appartenere alla tradizione? Ma mentre nel vecchio illuminismo era sostanzialmente prevalsa la linea che criticava sì, le superstizioni del passato, ma in nome di una ragione comune a tutti gli uomini (quella da Locke a Kant, per intenderci), oggi prevale invece la direzione nettamente distruttiva e immoralistica, da Lamettrie a Sade. Dunque, lotta contro l'etica repressiva, in nome della libertà istintuale; affermazione della caduta di ogni valore assoluto; intolleranza in nome della tolleranza; negazione della differenza qualitativa tra l'uomo e l'animale, pur nell'ammissione di un'evoluzione che porterà a un nuovo uomo talmente superiore al presente, quanto l'uomo di oggi è superiore all'infima specie animale³¹.

Ne conosciamo la data d'edizione, ma l'opera che contiene questa riflessione presenta un'attualità persino disarmante. L'uomo post-moderno, animale più o meno evoluto, esonerato dall'idea di persona, che implica una compenetrazione di corpo e spirito, è finalmente divenuto solo corpo, corpo che sente, sentimento, che al concetto di anima o spirito al massimo sostituisce quello di mente. È l'uomo contemporaneo, l'uomo del mentalismo e degli psicanalisti, l'individuo che ritrascrive il reale in termini psico-affettivi e al quale termini come dolore, sacrificio, morte indicano altrettanti problemi da gestire, oppure da evitare o allontanare, cambiando magari nome alle situazioni: "scomparsa" anziché "morte". È l'uomo del "nichilismo dolce" - dirà in altro luogo Augusto Del Noce -, che non sa più perché vive, e pare ignorante e indifferente alla aristotelica curiosità cognitiva del reale; gli è sufficiente tentare di *star bene*, *sentire* di star bene. Ma rispetto a quale sorte? A quale significato di vita? Rispetto a quella gravidanza che sul piano socio-culturale è stata abbondantemente interpretata dalle moderne scienze sociali: quella cultura del "tutto pronto e subito" che miete vittime preferenziali tra i giovani, ma che ormai ha una valenza intergenerazionale. Il tutto pronto e subito della

³⁰ A. DEL NOCE, *L'epoca della secolarizzazione*, cit., p. 53.

³¹ *Ibid.*, p. 53.

cancellazione di ogni valore e ancor più di ogni possibile principio perenne, eterno; dei consumi e dei costumi accessibili a chiunque, senza distinzione tra le categorie essenziali *del lecito e del possibile*. Il tutto pronto e subito da vivere come se il senso dell'esistenza si risolvesse *nell'attimo* e, dai destini umani fosse espunta ogni finalità, ogni tensione verso ciò che è radicalmente altro (salvo poi avvalersi di surrogati, questi sì figli della superstizione o di devianze perfino atroci), nella celebrazione di un nichilismo perfino gaio, che ha un futuro solo immanente, interamente affidato alle tecno-scienze. Nella presunzione di per sé irrazionale, come già aveva osservato Weber³², che la razionalità scientifica e le conseguenti applicazioni tecnologiche, possano prima o poi fornire una risoluzione e una risposta a tutto il *quaerere* e l'*invenire* che pertengono all'*humanum*. Come se il bisogno antropologicamente innato di trascendente e di risposta alle domande *prime e ultime* che hanno segnato il cammino della civiltà, fossero questioni storicamente transeunte e non perenne anelito dell'uomo. Come se anche gli stessi sentimenti, le emozioni, le profondità psicologiche fossero riassorbibili in qualche movimento chinico. L'urgenza moderna di quantificare e misurare tutto, e di attribuire valore di verità solo a ciò che è sperimentalmente testabile, nella pretesa che l'uomo basti a se stesso, dispiega, invece, i limiti razionalmente insuperabili della finitezza. Eppure, nonostante la percezione del senso comune della contemporaneità lo faccia apparire come paradossale, va riconosciuto che anche lo stesso sviluppo tecnologico è debitore al cristianesimo:

L'*hybris* dell'attività tecnologica è ciò che caratterizza il mondo di oggi. Questa è forse l'unica realtà di fatto su cui tutti siano concordi. Ora, come impedire questa *hybris* pur riconoscendo ciò che non è possibile disconoscere, il progresso dell'attività tecnologica? Altra via, oltre quella già pronunciata da Rosmini, non ne conosco. [...] Se noi considerassimo il pensiero orientale e l'ideale del sommergersi in un Tutto in cui si perde la distinzione fra realtà umana e realtà infra-umana, vediamo come in quelle civiltà vi fosse un'opposizione difficilmente sormontabile fra pensiero religioso e attività tecnica. La cosa cambia completamente col cristianesimo; anzi con la concezione dell'uomo signore della natura, come già affermata dalle prime righe del Genesi. [...] Sembra che oggi ogni discorso cattolico abbia l'obbligo di accentuare la creatività dell'uomo e la sua libera autorealizzazione; la contrapposizione di un cristianesimo nuovo e attivistico a un cristianesimo vero e passivistico è oggi a livello di edicola, di giornali, di rotocalchi³³.

Il nichilismo gaio che investe la contemporaneità si nutre anche di una rinnovata pretesa che storicamente si deve ascrivere a larghe aree del tessuto del protestantesimo (per questo si è più volte accennato alla protestantizzazione della società cattolica): *la separazione fra coscienza privata e coscienza pubblica*. Una pretesa attualissima e dilagante, dalla politica allo "spettacolo" fino ai luoghi deputati alla costruzione di una società che si vorrebbe stabile: scuola e famiglia. In tal senso

³² Cfr. M. WEBER, *La scienza come professione*, Rusconi, Milano, 1997.

³³ A. DEL NOCE, *L'epoca della secolarizzazione*, cit., pp. 185-186.

le cronache recentissime sono fresche di memorie che non vorremmo qui riprendere. Ci basti dire che siamo distantissimi, ad esempio, dalla tensione biblica che narra del vecchio Eleazaro, che si fece ammazzare per non venir meno alla legge che gli vietava di mangiare carne di maiale. Poteva aggirare la legge grazie ad un amichevole stratagemma, a cui chiunque ricorrerebbe senza per questo sentirsi particolarmente in colpa, e si sarebbe salvato la vita. Ma Eleazaro aveva a cuore di evitare l'esempio nefasto che ne avrebbero tratto i giovani³⁴. Un tempo si sarebbe parlato di coerenza. Per esempio, la coscienza mi porta a decidere di rifiutare alimentazione e idratazione artificiali e, di conseguenza, di scegliere la morte; in linea di principio si potrebbe anche dire che potrei scegliere il "suicidio assistito" pur essendo in perfetta salute, qualora considerassi la mia vita priva di senso: in sostanza la mia coscienza mi consente di decidere se vivere o morire e, con la stessa risolutezza, mi impedisce di considerarmi colpevole quando a morire - per volontà della mia coscienza - è un bambino che sta per nascere; senza dimenticare che a volte la coscienza suscita dolorosissimi e traumatici pentimenti postumi. Posso anche socialmente dare la morte, disidratare e affamare corpi, perché la "legge della mia coscienza" si propone come formalmente superiore alla legge della carità e all'amore. "Le questioni di coscienza sono faccende private che non hanno un loro posto nella vita pubblica": così "soffia" la vulgata montante. Ma questo è un "tradimento del liberalismo laico", perché se è vero che le questioni di coscienza devono essere sottratte al potere dello Stato, questo non significa che siano *private* nel senso di sottratte allo spazio pubblico. E queste affermazioni appartengono proprio ai giganti del pensiero moderno: da Locke a Montesquieu, da Tocqueville fino a Weber, per citarne alcuni e, volendo guardare alla contemporaneità, a pensatori del valore di Charles Taylor, Jürgen Habermas, John Rawls, pur dall'interno di orizzonti differenti e talora distanti.

La coscienza, etica e religiosa, non consiste in ragioni private che non hanno posto nello spazio pubblico. Solo una pubblica espressione delle ragioni di tale coscienza può aiutare le giovani generazioni a giudicare ciò che è *lecito nel possibile*, *ciò che è bene e ciò che è male*.

Ci basti in conclusione segnalare, attraverso la via di studi antropologici e sociologici, che le società sono stabili e tendono alla pace quando sanno mediare fra tradizione e innovazione. Quando uomini di buona volontà fanno carico della coerenza delle loro vocazioni e rendono inefficace, allora, l'improvvida separazione fra tradizione e progresso, tra progressisti e tradizionalisti. Il progresso è autentico se non rinuncia a un pugno di principi perenni, a cominciare dal primo diritto naturale: la vita, dal suo sorgere al suo tramontare. Senza chiedersi quale vita sia degna di essere vissuta, per non rischiare di sprofondare nelle atroci sudditanze del "già visto".

³⁴ Si veda: La Sacra Bibbia (versione CEI 2008), Secondo Libro dei Maccabei, *Fedeltà alla legge è scelta del martirio*, (6, 18-31).

Recenti indagini sociologiche sul Nordest d'Italia dicono che un nuovo sviluppo, anche in considerazione della crisi economica mondiale, è legato alla condizione di generare più figli, di integrare gli immigrati e di valorizzare gli anziani, anche nel lavoro. Guarda caso, un altro modo per dire *tradizione*. Diversamente, questo Continente registrerà una inevitabile sostituzione antropologica a favore del Sud del mondo. E non è detto che ciò sia un male. Giustamente: la terra andrà a chi avrà i figli.

La vecchissima Europa dovrà rileggere i “regali” di certo progressismo illuminista, così carico di livore anticristiano da rischiare di causarne l'auto-estinzione. Del resto, le tendenze culturali e le tensioni del presente, non fanno che confermare lo sguardo profetico di Del Noce che – a ben vedere – richiama un ammonimento già proposto da Immanuel Kant. Anche Benedetto XVI, in più di un'occasione, ricorda la preoccupazione del suo grande connazionale, proprio intorno ai rischi della fine della cultura cristiana (oltre che alla fine della storia), in termini non dissimili da come ce li ha presentati il filosofo torinese³⁵.

È pensabile un'alternativa agli scenari descritti da Del Noce? È lui stesso a offrirci un differente orizzonte di senso: «Del Noce ci ha insegnato che, convivendo nella Modernità due anime, così diverse tra loro, sarebbe stato un grave errore archiviare la Modernità con la stessa sbrigatività con cui essa ha cercato di eliminare la tradizione»³⁶.

CONCLUSIONI

Si è scelto, in questo lavoro, di presentare – senza pretese di esaustività – uno dei “segmenti” della vasta, articolata e complessa riflessione del nostro autore. Del resto, valenti studiosi di Del Noce, rilevano quanto sia difficoltoso situare la sua opera nell'ambito del pensiero italiano del Novecento. Chiarisce Pasquale Serra: «Uno strano destino questo, per Del Noce: colui che è stato integralmente filosofo

³⁵ «Nel 1794, nello scritto *Das Ende aller Dinge* (La fine di tutte le cose) [...] Kant prende in considerazione la possibilità che, accanto alla fine naturale di tutte le cose, se ne verificasse anche una contro natura, perversa. Scrive al riguardo: «Se il cristianesimo un giorno dovesse arrivare a non essere più degno di amore [...] allora il pensiero dominante degli uomini dovrebbe diventare quello di un rifiuto e di un'opposizione contro di esso; e l'anticristo [...] inaugurerebbe il suo, pur breve, regime (fondato probabilmente sulla paura e sull'egoismo). In seguito, però, poiché il cristianesimo, pur essendo stato destinato ad essere la religione universale, di fatto non sarebbe stato aiutato dal destino a diventarlo, potrebbe verificarsi, sotto l'aspetto morale, la fine (perversa) di tutte le cose» (BENEDETTO XVI, *Spe Salvi*, Lettera Enciclica del Sommo Pontefice Benedetto XVI ai Vescovi, ai Presbiteri e ai Diaconi, alle Persone Consacrate e a tutti Fedeli Laici sulla Speranza Cristiana, LEV, Città del Vaticano, 2007, n.23, p. 41). Si veda anche, I. KANT, *La fine di tutte le cose* (1704), Bollati Boringhieri, Torino, 2006.

³⁶ L. NEGRI, *Augusto Del Noce: la sua testimonianza e la sua profezia illuminano il nostro cammino*, in “Atti dell'incontro di studi su Augusto Del Noce”, Marcovalerio Edizioni, Torino, 2020, p. 27.

cristiano ed esclusivamente filosofo italiano, non trova facile collocazione, né nella storia del pensiero italiano né in quella della filosofia cristiana del dopoguerra»³⁷.

Facilmente tacciabile di apologia, il pensiero delnoceano - come se oggi difendere la fede fosse un reato - ci suggerisce che il “male” è altrove: «L’ottimismo banale e stupido di chi dice che tutto va bene non è altro che un modo apologetico per chiudere tutte le falle così che il vecchio Dio non possa entrare»³⁸.

Il Nostro ha chiaramente pagato il peccato imperdonabile di intuire gli accadimenti in anticipo, senza lasciarsi confondere dalle mode e fiutando - come un lupo di mare - il presagio delle tempeste quando il cielo era ancora sereno. «Dal fascismo all’antifascismo, dal progressismo all’ateismo programmatico, dal relativismo all’indifferenza religiosa, dal cattocomunismo alla globalizzazione - tutti fenomeni che hanno trovato nella deriva sessantottina il loro detonatore mondiale - è stato sempre un oppositore profetico. Logico quindi che lo aspettasse la sorte di Cassandra»³⁹.

Ci conforta, ancora, la lettura del pensiero del filosofo torinese che, in proposito, ci propone Massimo Borghesi:

Altra difficoltà sta nel rintracciare il «filo rosso» della sua riflessione, dispersa, apparentemente, secondo ambiti di ricerca diversi [...]. Il che spiega anche la direzione degli studi dedicati al filosofo e quali, generalmente, affrontano il suo pensiero o concentrandosi su un aspetto o illustrando il suo percorso concettuale secondo blocchi distinti, non comunicanti tra di loro. Tutto ciò è pienamente legittimo e anche molto utile. Nondimeno rimane così sullo sfondo quel «filo rosso» del suo pensiero il cui tragitto può essere illuminato solo se viene chiarito il luogo genetico del pensare, il punto infiammato che è all’origine della svolta speculativa⁴⁰.

Ai fini della nostra analisi, il «punto infiammato» della speculazione delnoceana si sviluppa e si «consuma» nell’impegno antitotalitario che, come è stato osservato, tocca tanti totalitarismi: il totalitarismo della società opulenta, le cui tragiche derive - a cominciare da fondamentali questioni di ordine etico e bioetico, di costume - egli, aveva individuato con largo anticipo. Per quanto riguarda il compito della filosofia, infine, Augusto Del Noce, indicava una «missione» che pare davvero sconosciuta a tanta parte della filosofia contemporanea, più impegnata - sembra - a commentare eventi di bassa politica e fragile socialità, che a sviluppare una speculazione alta, impegnata nella ricerca della verità. Scriveva, infatti: «[...] il punto

³⁷ P. SERRA, *Augusto Del Noce. Metafisica e storia*, Edizioni Scientifiche Italiane, Napoli, 1995, p. 21.

³⁸ M. BORGHESI, *Interpretare il nostro tempo. La lezione di Augusto Del Noce nel centenario della nascita*, Milano, 27 Gennaio 2010, p. 15.

³⁹ F. DEL NOCE, *Saluto introduttivo*, in “Atti dell’incontro di studi su Augusto Del Noce”, Marcovalerio Edizioni, Torino, 2020, p. 14.

⁴⁰ M. BORGHESI, *Augusto Del Noce. La legittimazione critica del moderno*, Marietti, Genova-Milano, 2011, pp. 11-12.

di partenza della filosofia è visto nell'elevazione dell'uomo attraverso il pensiero a una tale universalità che gli diventi indifferente la sua esistenza nella vita finita»⁴¹.

⁴¹ A. DEL NOCE, *Il problema dell'ateismo*, cit., p. 191.

LAVORARE PER LA DEMOCRAZIA *DER ARBEITENDE SOUVERÄN* DI AXEL HONNETH, TRA IMMAGINAZIONE NORMATIVA E DIAGNOSI DEL TEMPO

ELEONORA PIROMALLI

Università di Roma Sapienza

Dipartimento di Filosofia

eleonora.piromalli@uniroma1.it

ABSTRACT

In this essay, I analyze the normative problems that Honneth, in his latest book *Der arbeitende Souverän*, identifies in today's sphere of work. After outlining and highlighting the positive elements of Honneth's conception (1), I draw attention to what I consider an excess of formality in the way he enunciates the objectives of his normative theory of work, as well as to the indeterminacy of the interventions needed to pursue these objectives (2). Then, I consider the diagnosis that Honneth draws about the state of protests and social struggles in the current sphere of labor (3): it is here, in my view, that we can discern the origin of the problems encountered; I therefore advance the hypothesis that a different interpretation about the current state of social protests would allow the formulation of more determinate normative measures.

KEYWORDS

Honneth, work, democracy, recognition, solidarity.

Il popolo sovrano, in una democrazia, è per la maggior parte costituito da persone che lavorano: esso è, per dirlo con le parole del titolo dell'ultimo libro di Axel Honneth, un sovrano lavoratore. Il lavoro - questa è l'idea da cui Honneth prende le mosse nella sua ultima opera - può dunque costituire la sfera in cui gli individui, quotidianamente, percepiscono e sperimentano il senso di far parte di una stessa società, intesa come un'impresa comune che può mantenersi in vita e svilupparsi solo grazie al contributo di ciascuno. E se cooperiamo insieme giorno dopo giorno nella sfera del lavoro, riuscendo a coordinare la nostra azione al di là delle reciproche differenze - così continua il ragionamento di Honneth - dovremmo poterci riconoscere a vicenda anche come eguali partecipanti ai processi di formazione della volontà democratica: la consapevolezza di collaborare quotidianamente a un'impresa comune dovrebbe infatti favorire in ciascuno un atteggiamento di ricerca dell'intesa con l'altro, e quindi motivare ogni individuo a

una spontanea, attiva partecipazione ai processi democratici. Il lavoro, pertanto, potrebbe costituire il fondamento di una sfera democratica partecipata, vitale e inclusiva. Oggi, però, la realtà è ben diversa da questa immagine normativa, e Honneth ne è ben consapevole: la quotidianità lavorativa di moltissime persone, scrive l'autore, rappresenta il più delle volte un ostacolo alla partecipazione democratica di ciascuno e alla percezione di un comune senso di appartenenza, dal momento che in essa le diseguaglianze sociali si riflettono, si riproducono e si aggravano.

In *Der arbeitende Souverän* Honneth si prefigge dunque l'obiettivo di indagare quali trasformazioni sono oggi necessarie nella sfera del lavoro per far sì che essa possa svolgere il suo ruolo essenziale per la democrazia. In questo saggio mi concentrerò sull'analisi dei problemi che Honneth ravvisa nell'odierna sfera lavorativa e sulle linee di intervento normativo che egli reputa necessarie. Dopo aver delineato e messo in luce gli elementi positivi della concezione tracciata da Honneth tanto da prospettiva democratica quanto da prospettiva socialista (1), porrò l'attenzione su quello che a mio avviso rappresenta un eccesso di formalità nell'enunciazione degli obiettivi che Honneth propone nella sua teoria normativa del lavoro, e su una certa indeterminatezza quanto agli interventi che sarebbero necessari a perseguirli (2). Infine, considero la diagnosi che egli traccia circa lo stato delle proteste e delle lotte sociali nell'attuale sfera del lavoro (3): qui possiamo a mio parere ravvisare l'origine dell'indeterminatezza di cui la sua proposta risente al livello della concreta delimitazione degli interventi da attuare; avanzo quindi l'ipotesi, in una prospettiva solidale con la concezione che Honneth traccia nella sua opera, che una diversa interpretazione circa l'attuale stato delle proteste sociali permetterebbe la formulazione di misure normative più determinate.

Der arbeitende Souverän parte dall'assunto per cui la teoria critica deve tornare a concentrarsi sul tema del lavoro e in particolare delle condizioni di lavoro: il lavoro deve poter essere un ambito – forse il principale, anche se non l'unico – in cui si sviluppano le capacità e le disposizioni socio-morali per un'eguale, effettiva e attiva partecipazione di ciascuno alla formazione della volontà democratica. Nella prospettiva delineata da Honneth, una sfera del lavoro normativamente adeguata è quindi una condizione fondamentale per il «bene intrinseco»¹ della partecipazione democratica; essa non è semplicemente strumentale a una democrazia degna di questo nome, bensì è un elemento «costitutivo»² di essa, tanto quanto lo è il suffragio universale; ne è parte integrante e non solo un mezzo. Va specificato che per «democrazia» Honneth intende un modello composto da «pratiche democratiche di deliberazione, scambio di opinioni e presa di posizione»³. Non si

¹ A. Honneth, *Der arbeitende Souverän. Eine normative Theorie der Arbeit*, Suhrkamp, Frankfurt a. M., p. 41. Le traduzioni di passaggi di questo testo che compaiono nel presente saggio sono mie.

² Ivi, p. 42.

³ Ivi, p. 356.

tratta dunque solo, in un orizzonte di tipo aggregativo⁴, di far sì che i cittadini siano sufficientemente interessati alla politica da partecipare agli appuntamenti elettorali: ciò che viene richiesto agli individui è una partecipazione attiva, continuativa e informata ad arene deliberative che, in prospettiva, dovrebbero riguardare molti diversi ambiti della società, a più livelli di estensione geografica. Abbiamo quindi un'idea di «bene intrinseco»⁵, ma questa presa di posizione sostantiva non implica esiti escludenti o essenzializzanti: poiché il bene in questione è la democrazia, esso implica l'inclusione di ciascuno nei processi democratici, come anche la possibilità per ogni individuo di far sentire la propria voce per quanto riguarda le decisioni di interesse comune.

1.

L'articolo che più direttamente anticipa i temi e l'impostazione di *Der arbeitende Souverän* è un testo del 1998 intitolato *Democrazia come cooperazione riflessiva*: in esso, sulla scorta delle riflessioni di John Dewey, Honneth andava già a sostenere il nesso intrinseco tra un'equa cooperazione lavorativa e una sfera democratica contraddistinta da partecipazione, vitalità e inclusione: l'ambito del lavoro, scriveva Honneth, «dovrebbe essere regolato in modo equo e giusto, così che ogni appartenente alla società possa autocomprendersi quale membro attivo di un'impresa cooperativa; infatti, senza una tale coscienza di condivisa responsabilità e cooperazione, il singolo – sostiene giustamente Dewey – non giungerà mai a vedere nelle procedure democratiche per la formazione della volontà lo strumento di una collettiva soluzione dei problemi»⁶.

In *Der arbeitende Souverän* Honneth approfondisce questa linea di riflessione, fino a svilupparla in una «teoria normativa del lavoro»⁷. Il riferimento qui è non solo a Dewey, ma anche ad altri autori di tradizione liberale, democratica e socialista: da Adam Smith a Hegel, da Durkheim a Habermas, a Rawls, a G.D.H. Cole. Per tutti loro, scrive Honneth, vi è una connessione molto stretta tra le caratteristiche che deve avere l'attività lavorativa e l'effettiva possibilità dei lavoratori di partecipare in modo attivo e consapevole ai processi di formazione della volontà politica democratica⁸. Honneth, inoltre, come di consueto nelle sue opere a partire da *Il diritto della libertà* (2011), sostanzia i propri ragionamenti a partire da ampi riferimenti storici, avendo ormai lasciato da parte il ricorso alla psicologia morale e

⁴ Per una trattazione delle differenze del modello deliberativo da quello aggregativo, cfr. ad es. I.M. Young, *Inclusion and Democracy*, Oxford University Press, Oxford 2000, pp. 18-26.

⁵ A. Honneth, *Der arbeitende Souverän*, cit., p. 41.

⁶ A. Honneth, *Democrazia come cooperazione riflessiva*, in «Fenomenologia e società», XXI (1999), n. 3, p. 23.

⁷ Così recita il sottotitolo dell'edizione tedesca; l'edizione italiana è al momento in preparazione presso Il Mulino.

⁸ A. Honneth, *Der arbeitende Souverän*, cit., pp. 62-76.

l'approccio di individualismo metodologico che caratterizzava il periodo da *Lotta per il riconoscimento* (1992) a *Reificazione* (2005). Con *Der arbeitende Souverän* egli prosegue la sua riflessione, iniziata ne *Il diritto della libertà*, sulle forme di quella che denomina un'«eticità democratica»: ossia sulle condizioni intrinseche e costitutive di una moderna società democratica. Va notato altresì che nella sua ultima opera Honneth abbandona ogni riferimento alla categoria di libertà sociale, che era l'elemento più caratterizzante della proposta de *Il diritto della libertà* (e che compariva anche in *L'idea di socialismo*), come anche viene lasciata da parte la metodologia della «ricostruzione normativa» che con essa andava di pari passo.

Una volta stabilito il nesso normativo tra la sfera del lavoro e quella della democrazia, Honneth va a delineare le caratteristiche che l'attività lavorativa dovrebbe possedere affinché i lavoratori possano sviluppare le disposizioni, le qualità e le capacità per un'attiva e consapevole partecipazione ai processi democratici. Egli si concentra quindi su come andrebbero determinate delle giuste ed eque condizioni di lavoro (A); si occupa di analizzare quali attività dovrebbero essere intese come lavoro, contrapposte a hobby o ad attività private (B), e delinea infine le caratteristiche di una giusta divisione del lavoro e di un'equa possibilità per ciascuno di accedere ai posti di lavoro più ambiti (C). In quanto segue, andrò a ripercorrere questi tre punti, per poi, nel prossimo paragrafo, tracciare alcune riflessioni critiche su di essi.

Al di là delle obiezioni che possono indirizzarsi a specifici aspetti di quest'opera, o anche alla sua impostazione generale, *Der arbeitende Souverän* è un libro che coglie le questioni fondamentali della nostra epoca: esso innanzitutto prende posizione in maniera chiara e inequivocabile per la necessità di rimettere al centro della riflessione normativa e dell'azione politica la questione del lavoro, che rappresenta oggi un'emergenza non più procrastinabile. Honneth, nella sua ultima opera, ha anche il merito di notare l'effettivo problema consistente nell'odierno oblio dell'importanza dei diritti sociali: la contrazione degli spazi di questi ultimi sembra a volte, anche nei discorsi della sinistra, poter essere compensata mediante un aumento dei diritti civili. Le lotte per i diritti civili, scrive Honneth, «spesso caratterizzate come “politiche dell'identità”, si sono spinte in primo piano nell'attenzione sociale a tal punto che i problemi, gli svantaggi e le necessità relative al mondo capitalistico del lavoro rischiano di sparire del tutto dalla vista»⁹: non si tratta di privilegiare una classe di diritti rispetto all'altra, bensì di capire che abbiamo a che fare con classi di diritti diverse ma interrelate, entrambe necessarie, e il cui sviluppo deve andare avanti di pari passo. In *Der arbeitende Souverän* è presente altresì un'utile (per quanto non aproblematica, come vedremo) riflessione sul concetto di lavoro, su cosa esso identifica e su cosa dovrebbe identificare. E, infine, è a mio avviso assai apprezzabile il tentativo di Honneth di riferirsi alle concrete lotte sociali, e di non fermarsi alla superficiale constatazione secondo la quale le

⁹ Ivi, p. 291.

azioni di resistenza normativa in ambito lavorativo sarebbero ormai sostanzialmente tramontate; ma, prima di vedere questo ed altri aspetti, andiamo a ricapitolare la proposta normativa che Honneth presenta in *Der arbeitende Souverän*.

A) Honneth inizia con il delineare quali caratteristiche dovrebbero possedere condizioni di lavoro «sufficientemente buone in vista di una società democratica»¹⁰. La prima caratteristica è il requisito dell'indipendenza economica: chiunque, pur avendo un lavoro, non riesca a guadagnare a sufficienza per mantenersi al di sopra della soglia di povertà, si troverà sempre, almeno in potenza, a dover dipendere da qualcuno, e a essere quindi ricattabile o condizionabile dalle persone da cui dipende; non potrà godere inoltre della tranquillità esistenziale necessaria a potersi interessare di questioni, come quelle discusse nelle arene democratiche, che vadano al di là della ristretta sfera della sua sopravvivenza¹¹. Assicurare a ciascuno l'indipendenza economica richiede l'adozione di misure come il salario minimo, ma non solo; infatti, condizione primaria di indipendenza economica è innanzitutto avere un lavoro. Qui Honneth enuncia con chiarezza l'imprescindibilità del diritto al lavoro per ogni individuo: «la disponibilità di un lavoro sicuro che garantisca il sostentamento è un prerequisito elementare per la partecipazione al processo decisionale democratico»¹², come lo è l'assicurazione di forme di sostegno in caso di disoccupazione involontaria e malattia¹³. A questo deve associarsi un «sufficiente potere di contrattazione individuale o collettiva per poter negoziare e co-determinare equamente le condizioni del proprio lavoro»¹⁴, quindi per non essere costretti dalla necessità ad accettare un lavoro le cui caratteristiche retributive o relative all'attività da svolgersi non siano ammissibili: solo in questo modo l'individuo potrà conservare una sufficiente consapevolezza di sé e del proprio valore sociale per partecipare da pari alle decisioni democratiche. Questi diritti sociali sono perfettamente sostenibili da una prospettiva democratica; ma possiamo notare che con essi Honneth riprende anche alcuni cavalli di battaglia del pensiero socialista¹⁵, dal momento che il diritto al lavoro e i diritti a esso connessi vengono affermati, già prima di Marx, da numerosi autori protosocialisti e socialisti¹⁶.

Legata tanto al pensiero democratico, quanto alle rivendicazioni sindacali di tradizione socialista, è anche la seconda condizione che Honneth pone come

¹⁰ Ivi, pp. 92-93.

¹¹ Ivi, p. 93.

¹² Ibid.

¹³ Ivi, p. 94.

¹⁴ Ivi, p. 95.

¹⁵ Questo punto è rilevato anche da S. Petrucciani nel suo *The Issue of Labor in a Critical Political Theory*, relazione presentata al seminario con Axel Honneth tenutosi a Roma, presso il Dipartimento di Filosofia dell'Università Sapienza, il 26 maggio 2023.

¹⁶ Ad esempio in Fourier, Blanc, Tristan, e Owen. Rimandiamo a tal proposito a G. M. Bravo, *Storia del socialismo 1798-1848. Il pensiero socialista prima di Marx*, Editori Riuniti, Roma 2020.

caratteristica di un lavoro normativamente adeguato dal punto di vista del suo ruolo per la democrazia: l'attività lavorativa deve lasciare all'individuo sufficiente tempo libero, in modo che chiunque lo desideri abbia la possibilità di informarsi a dovere sui temi oggetto di dibattito nella sfera pubblica, di discuterli con altri, e di partecipare ad attività collettive negli ambiti della politica informale (come dimostrazioni e manifestazioni) e in quelli della politica istituzionale¹⁷. La terza condizione è che l'attività lavorativa sia anche, per l'individuo, fonte di sufficiente autostima e riconoscimento sociale: «chi non gode di un riconoscimento sociale nel proprio lavoro, chi non è considerato come una persona in grado di padroneggiare competenze generalmente apprezzate e quindi di fornire un contributo considerato socialmente valido, non avrà nemmeno l'autostima necessaria per far conoscere la propria opinione nei dibattiti politici senza angoscia interiore e insicurezze»¹⁸.

Se la condizione che abbiamo appena visto costituisce uno degli aspetti che maggiormente definiscono l'approccio di Honneth (con il precedente delle «basi del rispetto di sé» rawlsiane, che però Honneth critica in quanto troppo legate al mondo dell'associazionismo)¹⁹, il quarto requisito di giuste condizioni lavorative ricalca una storica rivendicazione del movimento operaio. Esso consiste infatti nell'essere dotati di un certo potere di co-determinazione democratica sul luogo di lavoro²⁰: dalla prospettiva di Honneth, «quanto meno la propria voce ha peso sul posto di lavoro, quanto più limitata è la partecipazione alla definizione dei processi lavorativi e quanto più deboli sono i legami con un gruppo di cooperazione, tanto minore è la familiarità con le procedure decisionali collettive»²¹. Ma anche nel quinto obiettivo normativo delineato da Honneth ritroviamo una classica rivendicazione del movimento dei lavoratori: il lavoro deve stimolare, o comunque non ottundere, le qualità intellettuali del lavoratore²². Lavori monotoni, privi di qualsiasi possibilità di iniziativa personale, caratterizzati da tempi e da movimenti obbligati, oltre a risultare estremamente stancanti e innaturali per l'individuo, lo privano della percezione di autoefficacia e della spinta a esercitare la propria creatività anche in altri ambiti, tra cui quello della partecipazione democratica²³. Anche in questo caso Honneth si riallaccia alla tradizione democratica, ma altresì alla rivendicazione socialista di un lavoro che permetta l'esercizio delle capacità e qualità che caratterizzano ogni essere umano.

¹⁷ A. Honneth, *Der arbeitende Souverän*, cit., p. 96.

¹⁸ Ivi, pp. 98-99.

¹⁹ Ivi, pp. 98-101.

²⁰ Sulla *workplace democracy* come prospettiva elaborata nell'ambito del movimento dei lavoratori e delle *trade unions*, cfr. ad es. S. J. Schurman, A. E. Eaton (a cura di), *Labor and Workplace Democracy: Past, Present and Future*, in «Labor Studies Journal», Special Issue, XXI (1996), n. 3.

²¹ A. Honneth, *Der arbeitende Souverän*, cit., p. 104.

²² Su questo aspetto, considerato attraverso la lente delle teorie dell'alienazione, cfr. ad es. R. F. Geyer, D. R. Schweitzer (a cura di), *Theories of Alienation*, Kroese, Leiden 1976; F. Johnson (a cura di), *Alienation: Concept, Term, and Meanings*, Seminar, London-New York 1973.

²³ A. Honneth, *Der arbeitende Souverän*, cit., p. 105.

B) Ma che cosa si deve intendere, normativamente, per lavoro? In *Der arbeitende Souverän* Honneth svolge un'indagine storica e filosofica sul concetto di lavoro, mediante la quale rileva le due principali esclusioni che hanno segnato la storia di quest'ultimo: dapprima l'estromissione, dal novero dei "lavori" propriamente detti, delle attività relative all'ambito dei servizi, poi di quelle svolte nel contesto domestico e più in generale dei lavori di cura. Per quanto riguarda la prima, a partire da Locke, ma poi anche in Adam Smith, Hegel e Marx, prevale una concezione materialistica del lavoro, inteso come attività che un soggetto svolge su un oggetto (sul modello prima dell'attività artigianale e poi della produzione industriale)²⁴; la parzialità di questa concezione si rivela però con chiarezza nel momento in cui aumenta l'importanza degli apparati burocratici e amministrativi, e poi con l'imporsi del cosiddetto capitalismo dei servizi²⁵. Se questo cambiamento storico strappa dall'ombra diversi tipi di prestazioni, che finalmente vengono riconosciute come attività professionali, la seconda grande esclusione continua, ancora oggi, a causare discriminazione e misconoscimento, intersecandosi in parte con ciò che resta della prima. Una grossa parte "invisibile" delle prestazioni nell'ambito dei servizi, infatti, è sempre stata quella relativa ai lavori di cura e di accudimento svolti tra le mura domestiche²⁶. Si tratta, come sappiamo, di lavori scarsamente retribuiti o non soggetti a retribuzione, che pure sono estremamente necessari alla cooperazione sociale. Questo destino di scarsa retribuzione e scarso riconoscimento sociale ha investito, e colpisce ancora oggi, praticamente tutti i lavori relativi alla cura e all'assistenza, spesso svolti in prevalenza da donne e identificati quindi come "lavori femminili"²⁷.

Alla luce di tutto ciò, cosa dovremmo considerare lavoro? Sicuramente, afferma Honneth, come lavoro non possono essere intese attività meramente private come «il collezionismo individuale di dischi in vinile di valore o il fare musica in una cerchia di amici»²⁸, in quanto, mediante queste attività, non si reca un contributo necessario alla cooperazione sociale. Ben diverso è il caso delle prestazioni di cura tra le mura domestiche, quali il badare alla casa o ai bambini, il cucinare e così via, sebbene neanche queste siano oggi retribuite: si tratta però di attività indispensabili per la conservazione della nostra forma di vita, che quindi, normativamente, dovrebbero essere soggette a ben altro riconoscimento sociale ed economico (come anche le attività assistenziali o di insegnamento oggi scarsamente retribuite). Il

²⁴ Ivi, pp. 113-120.

²⁵ Ivi, p. 124.

²⁶ Ivi, pp. 138-139.

²⁷ A portare in primo piano i lavori di cura e il loro ruolo strutturale per il mantenimento della società è anche Nancy Fraser, prima nel libro con Rahel Jaeggi *Capitalismo*, Meltemi, Roma 2019, e poi nel più recente *Capitalismo cannibale*, Laterza, Roma 2023.

²⁸ A. Honneth, *Der arbeitende Souverän*, cit., p. 139.

discrimine per intendere un'attività come lavoro è dunque, per Honneth, il suo carattere di necessità sociale: sono da considerarsi lavori

tutte le attività che, secondo una convinzione comunemente condivisa, servono al bene della società nel suo complesso e che quindi devono essere soggette a standard di appropriatezza generalmente stabiliti. In questo senso, il cucinare o il prendersi cura dei bambini in famiglia, o il volontariato nel sociale, ad esempio, devono essere considerati lavoro tanto quanto un impiego retribuito in azienda o in ufficio, perché sono attività che perseguono uno scopo considerato prezioso dalla comunità²⁹.

In altre parole, come lavoro vanno considerate «tutte le attività svolte regolarmente che contribuiscono a mantenere la forma di vita data»³⁰. A stabilire quali siano le attività che contribuiscono a mantenere la forma di vita data, continua Honneth, sarà la «comunità sociale» all'interno della quale tale forma di vita si dispiega; e «possiamo parlare di una comunità sociale quando c'è un numeroso gruppo di individui che, grazie a processi educativi simili e alla formazione di tradizioni corrispondenti, sono arrivati a concordare in larga misura sulla valutazione normativa delle circostanze e orientano le loro azioni approssimativamente agli stessi valori»³¹. È quindi, all'atto pratico, la «comunità sociale» depositaria di una determinata forma di vita (sempre trasformabile, modificabile e rivedibile, anzi oggetto di conflitti valoriali nell'ambito della comunità stessa) a determinare quali attività possano essere intese come lavoro.

Oggi si sta facendo spazio con sempre più forza, nella nostra società, la convinzione che le attività domestiche costituiscano esse stesse un lavoro, sebbene la strada da percorrere per un loro pieno riconoscimento sia ancora lunga, come lo è quella per un'adeguata retribuzione, in termini economici e di status, di molti lavori di cura, accudimento e insegnamento svolti fuori dalle mura domestiche. Honneth, in *Der arbeitende Souverän* (ma in realtà fin da *Redistribuzione o riconoscimento?*), prende quindi posizione per il considerare come attività lavorative, anche in termini economici e di stima sociale, tutte quelle prestazioni di sostegno, cura e accudimento che ancora non vengono riconosciute come lavoro, ma che sono nondimeno indispensabili alla nostra società.

C) Questo ci porta al terzo aspetto fondamentale della prospettiva normativa che Honneth delinea in *Der arbeitende Souverän*: secondo l'autore, un ulteriore requisito per la costituzione di una positiva eticità democratica è una giusta divisione del lavoro, nonché l'equa possibilità per ciascuno di accedere, sulla base del proprio sforzo individuale e del libero sviluppo delle sue qualità personali, alle posizioni lavorative alle quali aspira. Se infatti, come abbiamo appena visto, il grado di riconoscimento sociale ed economico di una data attività dipende dai valori

²⁹ Ivi, p. 143.

³⁰ Ivi, p. 141.

³¹ Ivi, pp. 141-142.

affermatisi all'interno di una determinata forma di vita (valori sempre potenzialmente soggetti a contestazione da parte dei gruppi che non si sentono adeguatamente riconosciuti), è chiaro che in ogni società vi saranno alcuni lavori più ambiti, più riconosciuti e meglio retribuiti di altri. E questo, dal punto della giustizia sociale, pone il problema di un'effettiva eguaglianza di opportunità nell'accesso a questi lavori. Honneth nota giustamente come non solo fattori di classe, ma anche diffuse convinzioni essenzializzanti sulle qualità e i talenti di un certo gruppo (ad esempio la «mistica della femminilità»³² per cui le donne sarebbero per loro natura particolarmente adatte ai lavori di cura) inficiano gravemente tale eguaglianza di opportunità³³. Honneth afferma quindi che

è compito di una politica democratica del lavoro fare qualcosa al riguardo, ossia ridurre il divario tra la sfera del lavoro e la sfera delle pratiche democratiche, e se possibile persino cancellarlo; essa deve porsi l'obiettivo di riorganizzare la divisione del lavoro in modo tale che, in futuro, la partecipazione attiva alla formazione della volontà politica sia possibile a partire da tutte le origini sociali, libera da vincoli esterni e da paure interiori³⁴.

2.

In *Der arbeitende Souverän* Honneth affronta diversi aspetti di estrema importanza per la garanzia di un'equa e giusta cooperazione lavorativa, come riassunto nella sezione precedente; in questo paragrafo, in uno spirito simpatetico con l'impostazione di Honneth, svolgerò alcune considerazioni su di essi.

Ad a) Abbiamo visto che il primo punto affrontato dall'autore è la delineazione dei cinque requisiti che dovrebbero caratterizzare giuste condizioni di lavoro: l'indipendenza economica del lavoratore; una sufficiente disponibilità, per ciascuno, di tempo libero dal lavoro; la possibilità di godere di stima e riconoscimento sociale in connessione alla propria attività lavorativa; il disporre di un certo potere di co-determinazione sulle modalità di organizzazione del proprio lavoro; il poter svolgere un lavoro che stimoli le capacità intellettuali del singolo, o che quantomeno non arrechi danno a esse mediante monotonia, ripetitività, estrema semplicità o mancanza di creatività. La discussione svolta da Honneth circa le condizioni di un'equa cooperazione lavorativa rappresenta un'efficace sintesi di molti filoni di riflessione normativa, da quello riguardante l'alienazione, a quello riguardante l'autonomia del lavoratore e la *workplace democracy*, fino alle rivendicazioni di carattere più puramente economico.

³² Cfr. B. Friedan, *La mistica della femminilità*, Castelvechi, Roma 2012.

³³ A. Honneth, *Der arbeitende Souverän*, cit., p. 264.

³⁴ Ivi, p. 290.

Il dubbio che tuttavia può sorgere a chi legga questa pur ricca disamina è: anche solo per realizzare le riforme proposte da Honneth, a prescindere dal loro ruolo per la democrazia, potrebbe bastare un intervento che si limiti unicamente alla sfera del lavoro, intesa come sottosistema della sfera economica? E, a maggior ragione, per raggiungere il «bene intrinseco» di una democrazia vivace e partecipata quale quella auspicata dall'autore, è effettivamente sufficiente focalizzarsi solo sulla sfera del lavoro? Honneth afferma che la sua finalità, in *Der arbeitende Souverän*, è specificamente quella di concentrarsi sui requisiti di una buona e giusta cooperazione democratica per quanto riguarda l'ambito del lavoro. Con ciò egli non intende sostenere che le condizioni della partecipazione democratica si trovino *solo* nella sfera del lavoro: anche in altre sfere, come quella della famiglia e dei diritti, riposano le condizioni della democrazia. Ma, dicevamo, è sufficiente concentrarsi su questa sfera, anche solo per realizzare le auspiccate riforme *interne a essa*? Probabilmente no.

La proposta di Honneth, limitandosi a obiettivi riferiti allo specifico ambito delle condizioni lavorative e, implicitamente, al livello nazionale, non prefigura direttamente misure di intervento normativo su problemi come, ad esempio, le concentrazioni di potere consolidate, la convertibilità dei poteri, l'imposizione (talvolta anche attraverso potenti campagne mediatiche) di soluzioni di carattere tecnocratico, la progressiva depoliticizzazione di ambiti prima rimessi al confronto democratico, la de-democratizzazione mediante imposizione di forme di controllo amministrativo come il *new public management*, il lobbismo istituzionalizzato, e così via. Eppure, se le condizioni di lavoro oggi prendono la forma che Honneth critica, è perché alla base di esse vi sono queste e altre patologie «multisfera», originate da rapporti di potere complessi, articolati, non riferibili unicamente all'ambito del lavoro. Se, ad esempio, la garanzia di sussidi contro la disoccupazione e la povertà, o le proposte di istituzione o innalzamento del salario minimo, o ancora di diminuzione delle ore lavorative settimanali, incontrano tante e tali resistenze da parte delle associazioni imprenditoriali, di molte maggioranze politiche e perfino di comuni cittadini, le ragioni di questo non possono essere cercate unicamente nella sfera del lavoro: vanno indagati i rapporti di potere che riguardano la sfera economica nel suo complesso (non solo a livello nazionale), le connessioni tra mondo imprenditoriale e politico, e le forme di convertibilità e di reciproca influenza tra potere economico, politico e mediatico. Mi riferisco, con questo, in particolare alle commistioni tra potere politico e potere economico o mediatico che sono da molti anni l'oggetto delle riflessioni di Luigi Ferrajoli³⁵ in

³⁵ Cfr. L. Ferrajoli, *La democrazia attraverso i diritti*, Laterza, Roma-Bari 2013; Id., *La democrazia costituzionale e la sua crisi odierna*, in «Parole chiave», XLIII (2010), n. 1, pp. 25-50; Id., *Principia iuris. Teoria del diritto e della democrazia*, vol. 2, Laterza, Roma-Bari 2007, in particolare le pp. 200-207.

Italia e di autori come William Domhoff³⁶ negli Stati Uniti, i quali ben spiegano, per quanto mediante approcci differenti, come tali commistioni compromettano tanto la dimensione politica quanto quella civile della democrazia. Uno dei principali fattori di crisi dell'odierna politica democratica è infatti la sua subalternità, sia per quanto riguarda il ruolo di governo che la credibilità di essa, a interessi economici e finanziari di grandi gruppi di potere: questi ultimi, mediante condizionamenti lobbistici, generosi finanziamenti nelle campagne elettorali o anche direttamente, mediante il fenomeno delle «porte girevoli»³⁷, esercitano una pesante influenza sulle decisioni politiche, non solo a livello nazionale ma anche europeo³⁸. Queste stesse grandi concentrazioni di potere economico possono facilmente affermare e diffondere le proprie visioni del mondo anche mediante il ricorso ai media, convertendo quindi il proprio potere economico in influenza mediatica e, da lì, «il potere mediatico direttamente in influenza politica»³⁹: i più importanti mezzi di comunicazione e le agenzie giornalistiche oggi sono di proprietà di forti gruppi imprenditoriali o di singoli detentori di grossi capitali, i quali hanno quindi gioco facile nell'influenzare tanto la politica quanto l'opinione pubblica mediante il proprio potere economico convertito in potere mediatico⁴⁰. Se dunque, ad esempio, per i grandi imprenditori è così facile mantenere bassi i salari e negare ogni spazio di codeterminazione democratica sul luogo di lavoro è anche perché, con il beneplacito della politica, la possibilità di delocalizzare è sempre aperta; ancora, ovunque sia comune la pratica dei licenziamenti collettivi a seguito di funzioni aziendali volte a incrementare il valore azionario delle imprese, il problema ultimo è da ricercarsi in una sregolata finanziarizzazione dell'economia che, spinta in avanti da una politica compiacente e sostenuta da un apparato ideologico e mediatico generosamente foraggiato, porta profitti nelle tasche di pochi, rimanendo cieca di fronte alle sue responsabilità sociali; e molti altri esempi si potrebbero fare.

Naturalmente, Honneth potrebbe controbattere che i cinque requisiti normativi che egli menziona non sono altro che l'obiettivo ultimo, riferito alla sfera lavorativa,

³⁶ Cfr. ad es. G. W. Domhoff, *The Corporate Rich and the Power Elite in the Twentieth Century: How They Won and Why Labor and Liberals Lost*, Routledge, London 2020. Ma più in generale ci si può riferire alla ricca tradizione della teoria critica delle élite; cfr. a riguardo, per una rassegna, C. W. Barrow, *Critical Theories of the State*, Wisconsin University Press, Madison 1993.

³⁷ Si intende con questa dicitura la pratica per cui membri della classe politica possono essere al contempo, o in rapida successione, grandi attori economici dotati di ragguardevoli interessi in ambito economico e politico, funzionari in enti di regolamentazione, lobbisti per conto di gruppi industriali, proprietari di media, in una continua conversione tra potere economico, politico e mediatico. Cfr. ad es. T. M. LaPira, T. F. Herschel, *Revolving Door Lobbying: Public Service, Private Influence, and the Unequal Representation of Interests*, University Press of Kansas, Lawrence 2017.

³⁸ Cfr. in particolare L. Ferrajoli, *La democrazia attraverso i diritti*, cit., pp. 194-198.

³⁹ J. Habermas, *La democrazia ha anche una dimensione epistemica?*, in Id., *Il ruolo dell'intellettuale e la causa dell'Europa*, Laterza, Roma-Bari 2011, p. 100.

⁴⁰ Cfr. ad es. E. M. Noam, *Who Owns the World's Media? Media Concentration and Ownership Around the World*, Oxford University Press, Oxford 2016.

di interventi che dovrebbero coinvolgere non solo la sfera economica nel suo complesso, ma anche le connessioni di questa con altri ambiti, sia sul piano nazionale che su quello internazionale e sovranazionale; la sua intenzione sarebbe concentrarsi unicamente su quanto, nel quadro di questi interventi complessi, riguarda la sfera del lavoro. Se questa – come sembra probabile – è effettivamente la strategia di Honneth, possiamo però notare che in tal modo egli evita di prendere posizione, in maniera più sostanziale e quindi potenzialmente più controversa, sulle misure concrete che andrebbero attuate per raggiungere gli obiettivi proposti, come anche di prefigurare l'immagine normativa della società a cui si arriverebbe. Tale società non potrebbe che presentarsi molto diversa da quella che conosciamo: una società in cui fossero effettivamente realizzati i cinque requisiti proposti da Honneth sarebbe una società che a livello nazionale, sovranazionale e persino internazionale avrebbe risolto o quantomeno fortemente mitigato il problema della convertibilità dei poteri, delle delocalizzazioni, della deregolamentazione e della finanziarizzazione sfrenate, della depoliticizzazione di vasti ambiti di decisione, della gestione delle migrazioni, e quant'altro; molto probabilmente una società di questo tipo si sarebbe lasciata alle spalle il modello neoliberista⁴¹, per dirigersi con decisione verso un'impostazione socialdemocratica.

Gli obiettivi delineati da Honneth, sebbene possa non sembrare a prima vista, sono quindi, in realtà, assai più ampi e ambiziosi di quanto non appaiano; ognuno di essi, per poter essere realizzato, necessiterebbe dell'elaborazione e dell'attuazione di politiche molto lontane da quelle che il panorama politico-istituzionale degli ultimi anni, quantomai appiattito su posizioni centriste, rinunciarie, o di semplice compiacenza con i principali attori economici, ci ha ormai abituato. Dietro l'apparente limitazione della prospettiva di Honneth al mondo del lavoro e alle condizioni lavorative, vi è inoltre, come punto di arrivo, l'immagine normativa di una società molto diversa da quella che conosciamo; dietro l'enunciazione formale dei cinque obiettivi normativi da realizzarsi per ottenere più giuste condizioni di lavoro vi sono misure e interventi ben più sostanziosi, che Honneth, tuttavia, lascia impliciti e indeterminati quanto alle loro effettive modalità

⁴¹ Come capitalismo neoliberista, prendendo come riferimento generale la definizione di esso proposta da D. Harvey in *Breve storia del neoliberismo*, Il Saggiatore, Milano 2007, intendiamo «una teoria delle pratiche di politica economica secondo la quale il benessere dell'uomo può essere perseguito al meglio liberando le risorse e le capacità imprenditoriali dell'individuo all'interno di una struttura istituzionale caratterizzata da forti diritti di proprietà privata, liberi mercati e libero scambio. Il ruolo dello stato è quello di creare e preservare una struttura istituzionale idonea a queste pratiche» (ivi, p. 10). Esso afferma quindi la libera circolazione delle merci, dei servizi e dei capitali, finanziari e non, come anche della forza lavoro, in modo da permettere al mercato di raggiungere spontaneamente l'equilibrio tra la domanda e l'offerta, limitando al massimo l'intervento statale e quindi anche misure economiche redistributive e di solidarietà sociale: esso mette capo a un'ideologia fondata su una concezione di individualismo proprietario (cfr. C.B. Macpherson, *The Political Theory of Possessive Individualism*, Clarendon Press, Oxford 1962), e sulla massimizzazione del profitto da parte dei detentori di capitale.

di realizzazione. Egli, peraltro, traccia altresì due proposte ancor più esigenti di quelle viste finora, la cui discussione in questa sede ci porterebbe però troppo lontano: l'istituzione di un servizio civile obbligatorio in virtù del quale ogni cittadino, per un anno, sia tenuto a svolgere compiti di utilità civica fianco a fianco con persone di diversa provenienza sociale, e l'istituzione di cooperative sovvenzionate dallo Stato e ispirate a un modello di socialismo di mercato, che esisterebbero in parallelo con le tradizionali imprese private⁴².

Ad b) Veniamo adesso a considerare il secondo aspetto principale della prospettiva esposta da Honneth, ossia la sua rideterminazione del concetto di lavoro: abbiamo detto che per l'autore il lavoro deve intendersi, dal punto di vista normativo, come l'insieme delle «attività svolte regolarmente che contribuiscono a mantenere la forma di vita data»⁴³. Honneth inserisce quindi nella sua ricomprensione normativa dell'idea di lavoro anche le attività di cura e di assistenza in ambito familiare e domestico; ma egli include nella sua rideterminazione del concetto di lavoro altresì *tutte* le attività lavorative oggi già intese come tali. Se infatti è sufficiente che le attività in questione contribuiscano a mantenere la forma di vita data, per considerare un'attività come lavoro basterà che nell'attuale società capitalistica vi sia un mercato per essa, a significare che vi è domanda per quella prestazione. La rideterminazione normativa di Honneth è quindi inclusiva al massimo grado, nel senso che abbraccia il sistema attuale, con tutte le professioni riconosciute in esso, e lo espande normativamente ad alcuni lavori necessari, ma non retribuiti, come molti lavori di cura. La determinazione honnethiana delle attività che vanno considerate come “lavorative” è la più formale possibile: affinché un'attività sia considerata come lavoro, basta che rientri nell'insieme delle «attività che perseguono uno scopo considerato prezioso dalla comunità»⁴⁴. Se però il bene fondamentale, per Honneth, è una democrazia inclusiva, partecipata e vitale, bisognerebbe altresì considerare il fatto che alcuni lavori, consustanziali alla nostra attuale forma di vita capitalista e neoliberista, e quindi inclusi nella rideterminazione normativa di Honneth, *nuocciono* alla democrazia.

David Graeber, nel suo libro *Bullshit Jobs*, enumera molte di queste professioni: ad esempio, gli advisor finanziari e altri operatori della cosiddetta finanza tossica⁴⁵; i lobbisti⁴⁶; le diverse varietà di propagandisti⁴⁷; tutti coloro che incaricano o vengono incaricati di contattare altre persone al fine di persuaderle ad acquisti incauti o superflui⁴⁸; coloro che in ambito amministrativo o istituzionale si

⁴² A. Honneth, *Der arbeitende Souverän*, cit., pp. 323-345.

⁴³ Ivi, p. 141.

⁴⁴ Ivi, p. 143.

⁴⁵ D. Graeber, *Bullshit Jobs*, Garzanti, Milano 2018, pp. 230-235.

⁴⁶ Ivi, pp. 61-62.

⁴⁷ Ivi, pp. 33-34.

⁴⁸ Ivi, p. 65.

occupano surrettiziamente di rendere più difficile l'accesso delle persone svantaggiate ai servizi a cui esse avrebbero diritto (in quanto tali servizi rappresentano un costo)⁴⁹; ma anche gli operatori della gig economy, coloro che elaborano algoritmi di sorveglianza, e così via. Queste professioni, sebbene diffuse nel nostro sistema capitalista e talvolta assai ambite, ledono valori fondamentali per la democrazia (in particolare per la varietà "esigente" di democrazia sostenuta da Honneth), come la solidarietà e la trasparenza. Tra i molti "bullshit jobs" discussi da Graeber nel suo volume, qui abbiamo selezionato lavori non semplicemente inutili o insensati (sulla cui effettiva inutilità o insensatezza è stata prodotta molta letteratura critica⁵⁰), bensì lavori che possono argomentarsi come in vario modo dannosi per la democrazia e la coesione sociale, e quindi non compatibili con la società estesamente democratica e solidale che Honneth ha in mente: ossia una società basata normativamente sul godimento da parte di ciascuno di adeguati rapporti di riconoscimento, su un'idea di solidarietà sociale, di democrazia anche sul luogo di lavoro, e, non da ultimo, su una concezione di lavoro intesa come possibilità da parte di ciascuno di contribuire positivamente e in maniera attiva al benessere di ciascun altro, piuttosto che di realizzare profitti a suo discapito, o contribuire in diversi modi a un sistema che moltiplica le opportunità per pochi individui dotati di posizioni pregresse di privilegio a spese dei più svantaggiati. Lavori di quest'ultimo tipo fanno parte della nostra forma di vita capitalistica attuale, e anzi esprimono elementi caratterizzanti di essa⁵¹, ma non potrebbero conciliarsi con l'immagine normativa che Honneth intende affermare. Se davvero la democrazia è il «bene di ordine superiore»⁵² rispetto a cui la sfera del lavoro deve avere un ruolo costitutivo, sembra dunque che, anche in questo caso, dovrebbe imporsi da parte dell'autore una presa di posizione sostantiva, volta a escludere queste professioni dal novero delle attività lavorative normativamente degne di tale nome. E questo, ancora una volta, implicherebbe una trasformazione sostanziale dell'attuale capitalismo finanziario e speculativo, nonché di molti modelli in esso diffusi (la gig economy, la lean production, la governance algoritmica, ecc.): tutti aspetti del mondo attuale sui quali Honneth scrive pagine di dura e lucida indignazione in *Der arbeitende Souverän*⁵³, senza però che ne derivino conseguenze per quanto riguarda la sua rideterminazione normativa delle attività lavorative.

⁴⁹ Ivi, pp. 166-169.

⁵⁰ Cfr. ad es. S. Walo, "Bullshit" after All? Why People Consider their Jobs Socially Useless, in «Work, Employment, and Society», 37, 2023, n. 5, pp. 1123-1145; W. van der Deijl, *Two Concepts of Meaningful Work*, in «Journal of Applied Philosophy», Online First, <https://doi.org/10.1111/japp.12614>.

⁵¹ Lo stesso Honneth argomenta ciò alle pp. 218 e segg. di *Der arbeitende Souverän*.

⁵² A. Honneth, *Der arbeitende Souverän*, cit., p. 41.

⁵³ Ivi, pp. 218-253.

Più nel profondo, a essere problematica è la scelta di Honneth, fin da *Redistribuzione o riconoscimento*,² di rimettere alla «comunità sociale» la determinazione di ultima istanza di cosa effettivamente conti come lavoro, senza provare a elaborare un criterio più determinato. A indicare se una data attività debba essere riconosciuta come attività lavorativa, o a stabilire a quanto debba ammontare il riconoscimento sociale e materiale a essa associato, sono gli individui che compongono la società, nella continua elaborazione e rielaborazione dei loro valori comuni e situati; i gruppi che ritengono che la loro attività non sia giustamente riconosciuta andranno quindi a premere per una trasformazione degli orizzonti valoriali di valutazione. Il ruolo di una teoria critica, per Honneth, è semplicemente quello di prendere atto delle contrapposizioni valoriali nella società e, senza sostituirsi ai soggetti sociali, contribuire a tali processi di autochiarimento etico mediante proprie argomentazioni circa la maggiore o minore auspicabilità normativa dei cambiamenti rivendicati – esattamente ciò che egli fa in *Der arbeitende Souverän* rispetto ai lavori di cura in ambito domestico.

Va notato innanzitutto, però, che i conflitti valoriali a cui Honneth fa riferimento non si giocano mai su un terreno neutro, e ciò specialmente in un sistema, come il nostro, caratterizzato da forti disegualianze di potere economico, politico, culturale e mediatico. La prospettiva egemone, che oggi è quella del capitalismo neoliberista, gode di sproporzionate risorse per riaffermare, mediante la forza o mediante il convincimento, la propria «forma di vita»⁵⁴: a fronte di questo, una teoria critica come quella di Honneth dovrebbe, a mio avviso, andare oltre il sostegno esterno alle argomentazioni dei gruppi impegnati in lotte per il riconoscimento (il che equivale, potremmo dire, al supportare dagli spalti una squadra palesemente svantaggiata da regole del gioco non eque e da scarsità di risorse). Il ruolo della teoria critica honnethiana potrebbe e dovrebbe ampliarsi alla denuncia dei molti modi in cui la partita in questione è truccata, e all'elaborazione di parametri normativi ben definiti per prendere direttamente parte, con un contributo proprio, alla discussione sulle interpretazioni valoriali delle diverse attività. Invece, tanto nella determinazione normativa di ciò che dovrebbe contare come lavoro, quanto per le questioni riguardanti l'ammontare del “giusto” riconoscimento, Honneth rimette la questione, in ultima istanza, ai soggetti sociali stessi: lavoro è ciò che la comunità sociale reputa utile, mentre la misura del riconoscimento accordato a individui e gruppi professionali per il loro contributo alla collettività va, infine, a dipendere dalle valutazioni che si affermano nella stessa comunità sociale. Come già nel 2003 obiettava Nancy Fraser, in tal modo Honneth riesce a preservare la formalità della sua concezione, ma a discapito della determinatezza e della portata critica di essa: per evitare di fare appello a qualsiasi principio sostantivo nel definire

⁵⁴ Sulle risorse mediatiche e propagandistiche che hanno reso possibile la diffusione del neoliberismo e ne sostengono la permanenza si concentra S. Halimi, *Il grande balzo all'indietro. Come si è imposto al mondo l'ordine neoliberista*, Fazi, Roma 2006.

cosa conti come “contributo valido”, e mantenere in tal modo la formalità della sua idea del principio del merito e la piena compatibilità di essa con il pluralismo sociale, egli evita il riferimento a qualsivoglia principio morale e culturale determinato; in tal modo, tuttavia, non dispone di alcun parametro effettivo per stabilire quando e se un contributo alla cooperazione lavorativa riceva la giusta stima sociale⁵⁵. E, di conseguenza, la teoria non dispone nemmeno della determinatezza necessaria per valutare la maggiore o minore fondatezza di concrete rivendicazioni normative.

Ad c) Abbiamo visto che Honneth, nella prospettiva normativa che traccia in *Der arbeitende Souverän*, inserisce anche il requisito di un’equa eguaglianza di opportunità per l’accesso alle posizioni lavorative: questo non solo dal punto di vista della disponibilità di risorse economiche e culturali, ma anche da quello dell’assenza di pregiudizi e convinzioni essenzializzanti che costringano o condizionino gli appartenenti a un determinato gruppo a svolgere una specifica attività in quanto essa sarebbe “nella loro natura”. Anche qui, però, egli non spiega come, nel concreto, si potrebbe raggiungere tale eguaglianza di opportunità: gli unici obiettivi che egli pone con chiarezza sono le cinque condizioni che abbiamo visto, ossia indipendenza economica, disponibilità di tempo, adeguato riconoscimento, codeterminazione democratica, e attenzione per le capacità intellettuali del lavoratore. Sicuramente un adeguato riconoscimento in ambito lavorativo (fonte di autostima), nonché sufficiente tempo e denaro da dedicare alla formazione personale, possono essere utili a colmare svantaggi in termini di opportunità; tuttavia, per affrontare la mancanza di eguali opportunità dovuta a diseguaglianze strutturali, in contesti in cui diverse discriminazioni si combinano spesso intersezionalmente, andrebbe esplicitata con più decisione l’idea della costruzione di una società maggiormente egualitaria a ogni livello. Concentrazioni di capitali consolidate fanno sì, infatti, che una piccola parte della popolazione goda stabilmente di considerevoli vantaggi strutturali, vantaggi che spesso trapassano anche in altre sfere; dinastie di potere intergenerazionali espandono i propri imperi di potere economico (e spesso anche politico e mediatico) a livello globale; la depoliticizzazione e la privatizzazione di sempre più ambiti sociali provoca un opacizzarsi delle dinamiche alla base delle scelte organizzative e dell’assegnazione delle posizioni lavorative; le ideologie attualmente egemoni, come quella neoliberista, si avvalgono del proprio potere mediatico, nonché della loro forte influenza sulla sfera della produzione e della trasmissione della conoscenza, per giustificare lo stato di cose attuale mediante le parole d’ordine della competizione e di una crescita economica che, come l’alta marea, solleverebbe tutte le barche; e così via.

⁵⁵ Cfr. N. Fraser, A. Honneth, *Redistribuzione o riconoscimento?*, Meltemi, Roma 2007, pp. 266-268.

Le riforme proposte da Honneth appaiono fin troppo indeterminate quanto alla specificazione delle azioni normative concrete che la loro messa in pratica effettivamente richiederebbe; esse, come abbiamo argomentato precedentemente, implicano nel profondo l'obiettivo di una società molto più egualitaria di quella attuale (e, al di là delle apparenze, non si limitano alle condizioni di lavoro); Honneth, tuttavia, non compie il passo ulteriore, corrispondente all'esplicitazione dell'effettiva portata normativa del cambiamento che sarebbe necessario, alla determinazione analitica dei tipi di intervento normativo che dovrebbero essere messi in atto per raggiungere tale cambiamento, e all'indicazione di quale strada concreta percorrere per raggiungere uno specifico obiettivo, nel caso due o più strategie alternative siano disponibili. Questa obiezione a Honneth non implica che, contrariamente a quanto lui sostiene, andrebbe accordata alla filosofia una posizione veritativa sovraordinata, in base alla quale essa potrebbe ergersi al di sopra degli altri ambiti di sapere, e dei soggetti sociali stessi, per dire come dovrebbe andare il mondo. È anzi assolutamente condivisibile a mio parere la prospettiva honnethiana, e prima ancora habermasiana, che concepisce il filosofo come un interlocutore all'interno di un più vasto dibattito pubblico, al quale ciascuno può contribuire con le proprie conoscenze, idee e argomentazioni, nonché ponendo le proprie rivendicazioni mediante lotte per il riconoscimento. Questa è la prospettiva che Honneth adotta anche in *Der arbeitende Souverän*, senonché l'ampiezza della concezione normativa che egli presenta è affermata solo implicitamente, così come solo in controtuce appare il cambiamento profondo e complessivo della società implicato dalle sue cinque proposte normative riguardanti la sfera lavorativa: di fatto egli evita di calcare la mano sul carattere radicale della sua proposta, diversamente da quanto aveva fatto, qualche anno fa, con la sua prefigurazione di una società socialista⁵⁶. Vedremo, nella prossima sezione, il modo in cui Honneth motiva questa limitazione che egli stesso attua nei confronti della portata complessiva del suo paradigma, e valuteremo se, fermi restando gli elementi di base della concezione tracciata dall'autore, sia possibile argomentare come preferibile una formulazione più esplicita e sostantiva degli interventi normativi implicati dalla sua proposta.

3.

Nel paragrafo precedente abbiamo rilevato che Honneth formula cinque obiettivi normativi, ma non esplicita le misure determinate che andrebbero intraprese per realizzarli; al di là, peraltro, dell'apparente limitatezza di essi alla sfera del lavoro, solo agendo simultaneamente su più sfere sociali li si potrebbe perseguire. La considerazione dei legami tra le sfere sociali, presente nella

⁵⁶ Cfr. A. Honneth, *L'idea di socialismo. Un sogno necessario*, Feltrinelli, Milano 2016.

ricostruzione storica che Honneth sviluppa riguardo al concetto di lavoro, è assente, o quantomeno implicita, nella delineazione dei cinque obiettivi normativi che abbiamo visto. Essi, per di più, non sembrano poter essere realizzati senza imporre notevoli cambiamenti all'assetto economico e politico della società presente: un altro aspetto che viene sottaciuto, per quanto possa facilmente ricavarsi dalle premesse poste da Honneth, è quindi la sostanziale trasformazione della società attuale, che dovrebbe andare di pari passo con l'attuazione di tali finalità normative. La concezione presentata in *Der arbeitende Souverän* è quindi, in realtà, più ampia, più determinata e più sostantiva di quanto non sembri a prima vista. Vedremo ora che è lo stesso Honneth, guidato dall'intenzione di rimanere – per così dire – con i piedi per terra, a non voler enfatizzare il carattere trasformativo della sua proposta e a optare per lasciare alquanto indeterminate le misure concrete che dovrebbero essere intraprese per realizzarla.

Egli nota infatti come le proteste, i conflitti e le dimostrazioni pubbliche riguardanti l'ambito del lavoro sembrano oggi essere pressoché tramontate; a fronte di una situazione quantomai grave di privazione dei diritti sul lavoro e di precarizzazione degli impieghi, non si evidenziano forme rilevanti di contrapposizione collettiva. Questo potrebbe far pensare che i lavoratori, e coloro che sono in cerca di impiego, siano tutto sommato soddisfatti delle condizioni attuali; ma giungere a questa conclusione sarebbe un grave errore: «la ribellione contro le condizioni prevalenti [nell'ambito del lavoro] ha assunto una nuova forma che può facilmente sfuggire all'osservazione esterna»⁵⁷. Le proteste sul lavoro consistono oggi, scrive Honneth, in atti individuali di microresistenza, come «mettere in ridicolo superiori inetti, denunciare ordini assurdi, sabotare i processi lavorativi, sottrarre regolarmente beni o attrezzature di lavoro, lavorare meno ore di quanto dovuto»⁵⁸. Tutte queste forme di insubordinazione non possono ancora essere definite proteste su base morale, per l'autore di *Der arbeitende Souverän*; si tratta piuttosto di reazioni all'ingiustizia immediate e irriflesse⁵⁹, alle quali manca una reale consapevolezza normativa nonché la possibilità di attirare l'attenzione dell'opinione pubblica. Esse presentano tuttavia «un tratto che forse potrebbe essere inteso, con le dovute cautele, come proto-morale: il desiderio, conflittuale o disperato a seconda dei casi, di *appropriarsi almeno in parte delle condizioni di*

⁵⁷ A. Honneth, *Der arbeitende Souverän*, cit., p. 311.

⁵⁸ Ivi, pp. 313-314. I riferimenti di Honneth sono qui a V. Chibber, *The Class Matrix. Social Theory after the Cultural Turn*, Cambridge University Press, Cambridge 2022, e L. Beck, L. Westhauser, *Verletzte Ansprüche. Zur Grammatik des politischen Widerstands von ArbeiterInnen*, in «Berliner Journal für Soziologie», 32 (2022), pp. 279-316.

⁵⁹ L'indagine su quella che Honneth, sulla scorta di Barrington Moore, denomina «coscienza dell'ingiustizia» è una costante dei più importanti tra i suoi scritti che precedono *Lotta per il riconoscimento*. Cfr. E. Piromalli, *Introduzione*, in A. Honneth, *Riconoscimento e conflitto di classe*, Mimesis, Milano-Udine 2011, pp. 9-29.

lavoro in cui si è inseriti, e quindi di non lasciare che esse siano determinate esclusivamente dai propri superiori»⁶⁰.

È a questo substrato proto-morale che «una politica democratica del lavoro può fare riferimento per dare peso e fondamento sociale alle sue rivendicazioni»⁶¹: Honneth intende quindi riallacciare gli obiettivi normativi che propone in *Der arbeitende Souverän*, nonché l'idea di un intrinseco legame ideale tra lavoro e democrazia, a questo insieme di pratiche reattive di contrapposizione alle imposizioni sul mondo del lavoro. Esse avrebbero la finalità ultima, ancora non chiara nemmeno ai lavoratori che le mettono in atto, di colmare il divario crescente tra la quotidianità lavorativa, caratterizzata da imposizioni e sopraffazioni, e i processi democratici, in cui ciascuno può contribuire a definire le forme della società. Sarebbe un errore, continua Honneth, proporre obiettivi normativi che non si riferiscano direttamente alle condizioni che i lavoratori esperiscono giorno dopo giorno sul luogo di lavoro, perché ciò equivarrebbe a elaborare, sopra le loro teste, rivendicazioni nelle quali essi non potrebbero riconoscersi; l'irriflessa reazione all'ingiustizia e il desiderio istintivo di «appropriazione» delle condizioni di lavoro che caratterizzano oggi i microconflitti in ambito lavorativo non implicano ancora un orizzonte morale che permetta ai lavoratori di guardare oltre ciò che è urgente e immediato. Ecco spiegato, quindi, come mai Honneth cerchi di presentare i propri obiettivi normativi nei termini di rivendicazioni limitate, puntuali e facilmente rapportabili alla quotidianità lavorativa, anche quando queste ultime, a un esame più approfondito, si rivelano oltrepassare di molto i confini della sfera del lavoro e implicare interventi sostanziali sull'attuale sistema di capitalismo neoliberista.

A mio avviso, tuttavia, questi stessi microconflitti da cui Honneth prende le mosse potrebbero essere letti anche in un altro modo: mentre per l'autore di *Der arbeitende Souverän* essi rappresentano reazioni all'ingiustizia immediate e ancora alquanto irriflesse, la mia ipotesi è che dietro di essi vi sia un più alto grado di consapevolezza riflessiva, unito però a una forte percezione di impotenza. L'opposizione sui luoghi di lavoro rimarrebbe al livello di «piccole lotte silenziose e invisibili»⁶² perché, mai come oggi, ciascuno percepisce con chiarezza come la propria situazione individuale sia il prodotto di fitte interconnessioni globali di potere; queste ultime sembrano pressoché impossibili da trasformare normativamente, soprattutto in considerazione della mancanza di attori sociali che

⁶⁰ A. Honneth, *Der arbeitende Souverän*, cit., p. 314; corsivo mio. È interessante notare come il tema dell'«appropriazione» del controllo dell'attività lavorativa mediante atti di microresistenza sul luogo di lavoro compaia per la prima volta in uno dei primi articoli di Honneth (*Lavoro e azione strumentale*, in A. Honneth, *Riconoscimento e conflitto di classe*, cit., pp. 88-89). Lì esso appariva in riferimento allo scritto di Philippe Bernoux *La résistance ouvrière à la rationalisation*, in «Sociologie du travail», 21 (1979), n. 1, pp. 76-90.

⁶¹ A. Honneth, *Der arbeitende Souverän*, cit., p. 315.

⁶² Ibid.

propongano un'alternativa credibile al sistema dato, nonché di una strategia altrettanto credibile per realizzarla. Venuta meno, insieme alle grandi ideologie, anche la speranza in un cambiamento su larga scala, non resterebbe quindi che rivolgersi ad atti individuali di microresistenza e di «appropriazione» nell'ambito della propria quotidianità lavorativa, per cercare di tutelare almeno un poco la propria condizione individuale e per compensare in qualche modo l'ingiustizia che si è ben consapevoli di subire. A ostacolare forme di resistenza collettiva contribuisce anche, come è stato più volte notato, la condizione di strutturale isolamento e precarietà in cui si svolgono al giorno d'oggi molti lavori; ma buona parte del problema potrebbe risiedere nel fatto che, in un contesto in cui i movimenti sociali esistenti faticano a elaborare una linea unitaria e che riesca a spingersi oltre i confini locali, l'immaginazione normativa nell'ambito del lavoro e dell'economia pare bloccata, stritolata da un sistema al quale sembra non ci siano alternative praticabili. Ciò fa sì che i lavoratori non riescano a compattare e organizzare la loro resistenza intorno a una proposta comune.

Come osservato anche da Honneth, lo stesso non può dirsi circa altri ambiti di azione, come ad esempio la contrapposizione di massa alle nefaste politiche climatiche degli Stati o il contrasto al riscaldamento globale⁶³. I movimenti sociali volti a contrastare politicamente il cambiamento climatico sono oggi in ottima salute e il loro seguito, già molto ampio, continua a crescere. Come mai questa differenza? Come mai, in altre parole, di fronte all'ingiustizia economica del capitalismo globale (anche per quanto riguarda l'ambito del lavoro) sembra prevalere una rassegnazione che, fortunatamente, non ritroviamo nei movimenti che in tutto il mondo si battono per la giustizia climatica? È estremamente difficile rispondere a questa domanda, ma si potrebbe ipotizzare che a differire sia, non da ultimo, la capacità di attori pubblici (tanto istituzionali quanto nell'ambito dei movimenti sociali), organizzazioni collettive, partiti, teorici, e così via, di proporre alternative – e strategie per raggiungerle – sufficientemente chiare, unitarie, coraggiose, e allo stesso tempo realistiche e convincenti⁶⁴. Occorrerebbe, anche nell'ambito delle politiche del lavoro, un insieme di attori sociali che possano, in dialogo con la base, indicare dei traguardi sufficientemente ambiziosi e unificanti da suscitare entusiasmo e ampia partecipazione, i quali, però, siano anche nutriti da una chiara consapevolezza delle attuali condizioni di possibilità. Gli obiettivi in questione dovrebbero essere delineati nell'ambito di proposte che, nel porsi in un chiaro

⁶³ Ivi, p. 331. Sul tema, cfr. N. Koukouvelis, *Climate Change and Social Movements*, in G. Pellegrino, M. di Paola (a cura di), *Handbook of the Philosophy of Climate Change*, Springer, Cham 2023, pp. 1145-1159.

⁶⁴ Cfr. ad es. S. Priest, *Ingredients of a Successful Climate Movement*, in Id., *Communicating Climate Change*, Palgrave Macmillan, London 2016, pp. 137-159; B. Schaefer Caniglia, R. J. Brulle, A. Szasz, *Civil Society, Social Movements, and Climate Change*, in R. E. Dunlap, R. J. Brulle, *Climate Change and Society: Sociological Perspectives*, Oxford University Press, Oxford-New York 2015, pp. 235-267.

rapporto di discontinuità con l'esistente, sappiano altresì tracciare una strada chiara e ben determinata (per quanto sempre modificabile alla luce di nuove circostanze) per la realizzazione di essi.

Una strada non dissimile, all'interno di una prospettiva di impostazione deweyana, è quella tracciata da Justo Serrano Zamora in *Democratization and Struggles against Injustice*: egli, per quanto riguarda le lotte normative portate avanti nella società da gruppi e movimenti sociali, parte dall'idea per cui il ruolo fondamentale dei movimenti sociali stessi è generare, in maniera sperimentalista, una cultura controegemonica volta alla messa in questione di rapporti di dominio consolidati e alla proposizione di alternative a essi, e con ciò contribuire a un avanzamento e a una più profonda comprensione della democrazia nell'intera società⁶⁵. Seguendo e integrando la teoria del conflitto sociale proposta da Dewey nelle *Lezioni in Cina*, Serrano evidenzia come possa generarsi una dinamica tra gruppi dominati e gruppi dominanti che metta capo a un processo di apprendimento collettivo⁶⁶. Tale dinamica, che Dewey articola in tre fasi, fa seguire a una fase iniziale, in cui i gruppi dominati accettano con rassegnazione uno stato di oppressione che vedono come intrasformabile e inamovibile⁶⁷, una seconda fase di iniziale presa di coscienza dei rapporti di dominio a cui essi sono sottoposti. Essa assume a tutta prima, e in maniera tanto più marcata quanto più è forte l'oppressione direttamente percepita dai soggetti, il carattere di un rifiuto reattivo delle forme esistenti, senza che ancora sia immaginata, tematizzata e discussa, da parte dei gruppi e dei movimenti sociali, la questione di come potrà e dovrà articolarsi una futura società più giusta⁶⁸. Le lotte normative, in questa fase, sono quindi atti di contrapposizione e di resistenza volti a rifiutare i rapporti di dominio che il gruppo oppresso si trova davanti, attraverso cui esso si difende altresì dalla sofferenza che l'ordine sociale dato quotidianamente implica per i suoi membri.

Proprio questa potrebbe essere la fase in cui, in seguito all'imporsi sempre più marcato del paradigma economico neoliberista, si trovano oggi le lotte nell'ambito del lavoro, per quanto, ancora, in una forma più individualizzata e «proto-morale»⁶⁹ di quanto teorizzato sia da Dewey che da Serrano Zamora: atti di resistenza limitati all'orizzonte del quotidiano, in cui «si intuisce o si sa cosa non si vuole, ma non cosa si vorrebbe mettere al suo posto»⁷⁰, che ciò dipenda, come sostiene Honneth, da un carattere ancora istintivo e irriflesso di essi, o che, come nell'ipotesi che ho formulato sopra, ciò sia dovuto a una complessiva percezione di impotenza di

⁶⁵ J. Serrano Zamora, *Democratization and Struggles against Injustice*, Rowman & Littlefield, London-New York 2021, pp. 135 e segg.

⁶⁶ Ivi, p. 166.

⁶⁷ Cfr. J. Dewey, *Filosofia sociale e politica. Lezioni in Cina (1919-1920)*, Rosenberg & Sellier, Torino 2017, p. 82.

⁶⁸ J. Serrano Zamora, *Democratization and Struggles against Injustice*, cit., pp. 179-180.

⁶⁹ A. Honneth, *Der arbeitende Souverän*, cit., p. 314.

⁷⁰ Ivi, p. 316.

fronte a un ordine economico globale strettamente interconnesso ed estesamente ramificato, che viene però al contempo identificato anche come fonte di dominio e oppressione. Se così stanno le cose, si tratterebbe adesso di favorire il passaggio a quella che per Dewey, e Serrano Zamora, è la terza e più matura fase a cui i conflitti sociali normativi possono giungere⁷¹: in essa l'autocomprensione stessa dei gruppi e dei movimenti sociali in lotta si fa più articolata, e ciò, per quanto riguarda gli obiettivi che i gruppi dominati intendono perseguire, li porta a elaborare proposte che sono al contempo concrete, di ampio respiro, e tali da considerare le proprie stesse condizioni di possibilità. In questa fase, quindi, i gruppi oppressi riescono a rendere evidente all'intera società come i rapporti di potere esistenti precludono – non a un singolo gruppo sociale, ma alla società stessa nel suo complesso – la possibilità di elaborare collettivamente e democraticamente risposte efficaci e adeguate ai problemi con cui essa deve confrontarsi. Rapporti di dominio e di oppressione prima dati per scontati, in tal modo, possono essere considerati da ogni membro della società come qualcosa che, oltre a impedire a *tutti* i gruppi che compongono la società di godere del bene primario di positivi rapporti di riconoscimento, nuocciono non solo a chi li subisce più direttamente, bensì, in vario modo, alla società nel suo complesso⁷². Nelle parole di Dewey, «i capi del movimento, chiedendo che venga concessa ai propri membri l'opportunità di accogliere e soddisfare i loro impegni, cominciano a essere in grado di dimostrare che il fallimento della società nel garantire tali opportunità va a svantaggio di quest'ultima»⁷³.

Se quanto detto finora è giusto, ben si vede la problematicità di una strategia come quella di Honneth, che, con l'intenzione di preservare uno stretto legame dell'elaborazione teorica con lo stato attuale della resistenza normativa, va a ridimensionare la reale portata degli obiettivi che propone, oltre a lasciare alquanto indeterminati gli interventi necessari a perseguirli: la prospettiva che egli espone, se espressa in tutta la sua reale portata, potrebbe utilmente andare a contribuire all'obiettivo dell'elaborazione, nella sfera pubblica, di concezioni controegemoniche di ampio raggio che si pongano positivamente in alternativa all'esistente. Al di là di questo, tuttavia, *Der arbeitende Souverän* rappresenta un passo fondamentale verso il rilancio di una riflessione normativa su lavoro, economia e democrazia che possa andare nella direzione indicata. La proposta di Honneth, nel cogliere acutamente la connessione normativa che intercorre tra

⁷¹ Cfr. J. Dewey, *Filosofia sociale e politica*, cit., pp. 84-85; J. Serrano Zamora, *Democratization and Struggles against Injustice*, cit., pp. 180-181.

⁷² Importanti, a questo proposito, sono le considerazioni sul carattere riflessivo del riconoscimento, connesso al carattere trasformativo delle lotte normative intraprese dai movimenti sociali, di G. W. Bertram, R. Celikates, *Towards a Conflict Theory of Recognition: On the Constitution of Relations of Recognition in Conflict*, in «European Journal of Philosophy», 23 (2015), n. 4, pp. 838-861.

⁷³ J. Dewey, *Filosofia sociale e politica*, cit., pp. 83-84.

cooperazione lavorativa e partecipazione democratica, unisce infatti alla delineazione di una società più giusta e solidale, essenzialmente diversa da quella presente, l'invito a «concentrarsi sulle opportunità già riconoscibili di [...] trasformazione delle condizioni di lavoro»⁷⁴, individuando con chiarezza l'attore sociale primario di questa trasformazione, senza il quale nessuna società democratica potrebbe esistere: il sovrano lavoratore.

⁷⁴ A. Honneth, *Der arbeitende Souverän*, cit., p. 319.

IL PRINCIPIO DI BENEFICENZA E LA CATTIVITÀ NELLA RICERCA ANIMALE

MARCO TUONO

Dipartimento di Psicologia
Università degli studi eCampus
marco.tuono@ecampus.it

ABSTRACT

In the present work we propose a partial application of the Belmont Report to animal research, based on a meaning of beneficence according to which the right to life must be guaranteed to animals undergoing experimentation, even once this has ended. We will also analyze what role captivity can play in animal research, referring in particular to the involvement of non-human primates.

KEYWORDS

Animal research, Belmont Report, beneficence, autonomy, captivity.

INTRODUZIONE

Nel campo della riflessione etica in merito alla sperimentazione animale le conoscenze scientifiche si intersecano di continuo con quelle filosofiche, le prime offrendo alle seconde un reticolato di casi nei quali le teorizzazioni dovranno districarsi; mentre le riflessioni offrono uno sfondo concettuale a partire dal quale leggere e filtrare la stessa casistica.¹ La casistica della sperimentazione animale riguarda l'ampia gamma di tipologie animali impiegati nella ricerca, assieme alle variazioni all'interno della cattività (se il soggetto è da solo o ha accesso ai conspecifici, di quanto spazio dispone, ecc.), fino a toccare il che cosa ne sarà degli animali una volta terminata la sperimentazione - se la loro vita verrà terminata o se continueranno a vivere, traslati in una nuova struttura, diversa da quella nella quale è avvenuta la sperimentazione. Riferendoci alle riflessioni filosofiche moderna e contemporanea, questo composito insieme di posizione propone due polarità, la prima delle quali (Cartesio, il quale, per ovvi motivi non

¹ Si pensi all'insistere di P. Singer sull'allargamento della nozione di "persona", nella quale egli fa rientrare individui non appartenenti alla specie umana. Cfr. Id., *Practical Ethics*, Cambridge Un. P., Cambridge 1979.

si pronuncia sulla sperimentazione animale, anche se questa, viste le sue premesse, sarebbe accolta e pressoché illimitata) ritiene insignificanti gli animali, mentre per la seconda questi devono essere oggetto di altrettanta considerazione di quanta si deve agli esseri umani (in particolare T. Regan²). Le posizioni intermedie tra i poli rappresentano sovente una contaminazione tra punti di vista, finendo quindi con l'attribuire nella pratica una rilevanza etica - importante ma non assoluta - agli animali.

GLI ANIMALI CONSIDERATI A PARTIRE DALL'OTTICA UMANA

Iniziamo la nostra disamina partendo da Cartesio in quanto egli ha proposto dei ragionamenti che, implicitamente, andranno poi a sostanziare delle posizioni che, dagli anni settanta circa del Novecento in avanti, troveranno ampio credito nell'etica animale. Per la filosofia cartesiana, gli animali non sono coscienti e dunque debbono essere considerati come degli automi e, dal rilievo esperienziale del loro movimento, non dobbiamo ricavare la prova che siano coscienti, così come dal fatto di compiere determinate azioni nel sonno noi non dobbiamo ricavare di essere svegli.³ Alle manifestazioni esterne non corrisponde quindi una caratteristica interna - ovvero il possesso della coscienza: questo ragionamento è perfettamente in linea con la frattura ontologica a cui Cartesio consegna la realtà: da una parte vi è il pensiero, lo specifico dell'uomo, e, dall'altra, vi è l'estensione. I ragionamenti che hanno origine con Cartesio conducono a separare la manifestazione della sofferenza (*res extensa*) dallo stato dalla sofferenza (prerogativa esclusiva della *res cogitans*). Tale dualismo - il quale esclude che gli animali propriamente soffrano - trova certamente la sua unica giustificazione nell'impostazione cartesiana, e permane finché questo viene ribadito (anche in forme implicite) dagli epigoni del pensatore. Il chiedere quale base abbia la sofferenza visibile è una domanda moderna, che ha nel pensiero del filosofo francese la propria radice; una volta venuta meno la forza argomentativa di tale pensiero - e ricompattati quindi tra loro l'esterno e l'interno, la manifestazione e lo stato (a vario titolo) mentale - si apre uno spazio adeguato per la comprensione della soggettività animale. Riassumendo con altri termini: il distinguere tra "funzione" ed "interesse" (che in chiave etica diventa il diritto alla prosecuzione di un qualcosa) è un procedere moderno: per avere un interesse verso qualcosa occorre prima dimostrare di essere in possesso di una determinata capacità. Ecco dunque che per avere un interesse alla vita - ed il conseguente diritto a continuare in essa - il soggetto deve almeno dimostrare di essere cosciente.

² T. Regan, *I diritti animali*, Garzanti, Milano 1990.

³ Cartesio, *Meditationes de prima philosophia* (1641), tr. it. *Meditazioni metafisiche*, I, Bompiani, Milano 2001, p. 151.

LA CONSIDERAZIONE ETICA INDIRETTA DEGLI ANIMALI

Un passo in avanti nei confronti di Cartesio viene compiuto dalle formulazioni etiche “indirette”, ovvero che riflettono sul comportamento etico da tenere nei confronti degli animali spinti dalle potenziali ripercussioni sugli esseri umani. Agli animali spetta quindi una certa considerazione morale, perché altrimenti l’uomo pagherebbe uno scotto per la mancata etica dell’animale. La dissimmetria tra umani ed animali è propria di questo intendere: pensiamo, per citare il caso paradigmatico, a Kant: gli esseri umani sono dei fini in sé, in virtù della loro razionalità e della corrispettiva autonomia. Secondo il filosofo l’uomo è razionale, e quindi autonomo, in quanto agisce prescindendo dagli elementi e dalle inclinazioni sensibili: ecco che solo all’uomo spetta la razionalità, mentre l’animale è determinato dall’istinto, ecc. Eppure questa differenza, pur marcata, non fa venir meno dei doveri verso gli animali; facendo soffrire gratuitamente un animale, per esempio, l’uomo mancherebbe verso se stesso, rendendosi attore di un comportamento in contrasto con la propria essenza ed umanità. Punto zero della considerazione etica moderna riguardo agli animali, quello kantiano, proprio in quanto approccio iniziale, non poteva non presentare un piano avente al centro l’essere umano.⁴ L’etica animale, tuttavia, nei suoi sviluppi si sposta progressivamente dalla centratura sull’uomo (che però non viene universalmente abbandonata dagli autori) a modelli che hanno nell’animale il proprio focus. Un caso emblematico è quello dell’implementazione del lavoro di J. Rawls⁵ in chiave di etica animale: questa rappresenta un ruolo di cerniera tra la considerazione indiretta degli animali (che appunto non è presente nella disamina rawlsiana) e quella che invece ha come proprio focus gli stessi animali. Un proscrittore del lavoro del filosofo americano ha infatti introdotto la possibilità che l’uomo possa anche scegliere di essere un animale, aprendo il campo a tutta una serie di interrogativi che chiamano in causa sia l’etica animale che la sperimentazione animale. Ma facciamo un passo indietro per focalizzarci sulla proposta dell’autore. Il contrattualismo di Rawls si articola in due elementi, nei quali egli organizza un esperimento mentale: la “posizione originaria”, che precede la società vera e propria, ed il “velo d’ignoranza”, ovvero la condizione di possibilità della stessa posizione originaria. Con la prima si intende un esperimento mentale secondo il quale, per poter arrivare ad una società giusta, gli individui devono stipulare un accordo unanime che, per essere efficace, deve escludere ogni conoscenza in merito al ruolo ed alle connotazioni (appartenenza sessuale, livello di intelligenza, convinzioni religiose, ecc.) che ciascuno assumerà nella società. Escludendo quindi le caratterizzazioni estreme – poiché giudicate scarsamente convenienti - si

4 Sulla persistenza, ed inevitabilità, di un certo antropomorfismo si veda: S. Pollo, *La morale della natura*, Laterza, Roma-Bari 2008.

5 J. Rawls, *A Theory of Justice. Original edition*, Harvard Un. P., Harvard 1971.

avrà un livellamento delle grandi diseguaglianze, con il risultato di ottenere una società giusta. Rawls è avvicinabile, se non a Cartesio, a Kant, poiché siamo ancora in presenza di un pensatore nel quale non v'è spazio per la formulazione di qualcosa come una prospettiva avente al centro gli animali. Gli individui, secondo Rawls, sono caratterizzati dalla razionalità e hanno la tendenza a difendere i propri interessi particolari: con ciò ogni punto di vista, per così dire, animale non trova alcuna possibilità di sussistere. Non è mancato, tuttavia, un tentativo di estendere la filosofia rawlsiana anche agli animali, annoverando questi all'interno delle possibilità fra le quali scegliere nella posizione originaria.⁶ Potendo scegliere la condizione animale, abbiamo così un'introduzione del punto di vista degli animali di che cosa sia l'etica di una società. Va detto però che la nozione di giustizia è tra le più difficili da attribuirsi agli animali e che, quindi, al lavoro di Garner dev'essere riconosciuta una valenza ben più esortativa che contenutistica.

IL BENESSERE ANIMALE: IL METODO DELLE 3R

La considerazione etica degli animali impiegati nella ricerca scientifica inizia con William Russel e Rex Burch, i quali nel 1959 propongono il metodo delle 3R.⁷ Tre principi guida devono ispirare la ricerca con animali: 1) "replacement": realizzare dei metodi alternativi, ove possibile, all'uso di animali e di prodotti ricavati da animali. Sono esempi di replacement le simulazioni al computer ed i test *in vitro*; 2) "reduction": ridurre il numero di animali coinvolti in un esperimento (anche nella modalità di più dati raccolti sullo stesso animale); 3) "refinement": migliorare le condizioni degli animali oggetto della ricerca. Questo modello ha il merito di aver costituito l'origine della riflessione sull'etica della ricerca animale; in quanto documento apripista, per così dire, è poi stato criticato da più versanti. Una critica radicale del metodo delle 3R proviene da L. Marino, la quale imputa detto metodo di conservatorismo,⁸ cioè di non riuscire a modificare lo status quo quanto all'impiego degli animali nella ricerca.⁹ Questo risultato pratico si deve alla discriminazione portata avanti dalle 3R con il privilegiare l'essere umano rispetto agli animali (adottando la "*scala naturae*")¹⁰ ed impiegando essi quali mezzi in vista di scopi. L'autrice ritiene che si possa

6 Cfr. R. Garner, *A Theory of Justice for Animals: Animal Rights in a Nonideal World*, Oxford University Press, 2013.

7 W. Russell, R. Burch, *The Principles of Humane Experimental Technique*, Methuen, London 1959.

8 "Welfare fits into existing viewpoints rather than changing them." (L. Marino, "Commentary. A Belmont Report for Animals? Rights or Welfare?", *Cambridge Quarterly of Healthcare Ethics* (2020), 29, pp. 67-70, p. 69).

9 *Ivi*, p. 68

10 *Ivi*, p. 67.

guadagnare una corretta considerazione etica degli animali solamente spingendo sul riconoscimento legale della loro “personalità”, dalla quale deriverebbero quindi “libertà” e “integrità” corporee.¹¹ Da parte nostra, riteniamo che l'accusa di lasciare tutto sommato inalterata la sperimentazione animale sia corretta dal punto di vista teorico, poiché tale metodo non si pone quegli interrogativi (ad esempio, se sia etica la ricerca animale) che lo porterebbero ad un radicale ripensamento. Al netto delle implementazioni e dei miglioramenti proposti al metodo delle 3r,¹² esso risulta infatti manchevole proprio per quanto attiene alla sua premessa, ci riferiamo al dare per scontato la sussistenza della ricerca animale (senza oltretutto operare delle distinzioni al suo interno). Le 3r riguardano infatti il *come* la ricerca debba essere portata avanti, ma non prendono in considerazione la domanda sul *perché* debba esservi qualcosa come la ricerca animale, né quali distinzioni sia possibile riscontrare all'interno di essa. La ricerca animale viene quindi protratta, in forme attenuate, ma essa, nelle intenzioni dei proponenti le 3r, non è destinata ad esaurirsi.

L'UTILITARISMO

La prospettiva utilitarista ritiene che l'etica sia applicabile agli individui senzienti, capaci di provare dolore, e quindi, mediante questa concezione gli animali rientrano a pieno titolo nel perimetro dell'etica.¹³ Collegare l'etica con la sola capacità senziente conduce tuttavia a delle posizioni controintuitive, se non a dei veri e propri cortocircuiti. Vediamo meglio. Mediante l'espressione “capacità senziente” si intende comprendere un insieme di stadi, che vanno da differenti soglie del dolore - variabili in intensità - fino ad abbracciare la percezione di sé propria dei soggetti. Ebbene, detti stadi sono rubricati secondo una gerarchia che colloca al proprio vertice il possesso di una coscienza tale da permettere al soggetto di concepirsi come proiettato nel futuro, mentre gli altri livelli sono occupati da forme di coscienza più rudimentali e, inoltre, dal variare delle gradazioni del dolore. Volgendo il tutto in chiave etica, hanno diritto alla vita soltanto quei soggetti che sono in grado di percepire il proprio futuro, altrimenti per essi vi è il solo diritto a non soffrire. Ne deriva che il diritto al veder continuare la propria vita è attribuibile, nella cornice teorica dell'utilitarismo, ad una fetta molto esigua degli animali utilizzati nella sperimentazione. Eppure, a questo intendere può essere mossa una critica, ispirata al principio di beneficenza quale emerge dal BR. Vediamo meglio: guardando al possesso della capacità

11 *Ivi*, p. 68.

12 “Welfare fits into existing viewpoints rather than changing them.” (*Ivi*, p. 69).

13 J. Bentham, *An Introduction to the Principles of Moral and Legislation* (1789), Batoche, Kitchener 2000, tr. it. *Introduzione ai principi della morale e della legislazione*, UTET, Torino 1998, in partic. si vedano le pp. 420-421.

senziente di base, gli animali possono disporre del diritto alla vita, cioè a non essere uccisi, per esempio una volta che risultassero inservibili ai fini dell'esperimento che li veda coinvolti. Con ciò il "diritto alla vita" - ora giustificato a partire dal principio di beneficenza espresso dal BR - si traduce concretamente nel destinare gli animali ad altra struttura all'interno della quale possano terminare la loro esistenza. Il diritto avente come focus la vita stessa degli animali impiegati nelle sperimentazioni è tale da non prevedere stadi intermedi di applicazione, ed è pertanto un diritto pieno, che non può essere bilanciato con altre considerazioni (per esempio di ordine utilitaristico, come potrebbero essere dei presunti benefici per gli esseri umani). Per quanto concerne il diritto a non soffrire, occorre riconoscere che esso può bilanciarsi con altri argomenti, ed è proprio la prospettiva utilitarista - che mostra in questo caso, se non la propria ambivalenza almeno la propria duttilità ad avere al centro il continuo soppesare gli interessi diversi che vi sono negli animali senzienti (o tra animali e "persone").¹⁴

Delle distinzioni che non siano nette, ma sfumate, sono però possibili anche senza adoperare un procedimento utilitarista. Alcuni autori attribuiscono infatti all'essere umano una priorità etica nei confronti dell'animale: il primo infatti non può essere trattato come un mezzo in vista di un fine, mentre il secondo sì.¹⁵ Da questa differenza deriva che la ricerca sugli animali viene giustificata - poiché appunto portatrice di vantaggi agli esseri umani - a patto però che si verifichino alcune condizioni,¹⁶ su tutte la continuazione della vita dei soggetti impiegati nella ricerca. Quest'ultimo non è pertanto un punto di vista miope rispetto agli interessi propri degli animali; interessi che, anzi, vengono valorizzati ben oltre quanto sono disposti a concedere altri autori aventi un'ottica meno centrata sull'essere umano.¹⁷

L'ESTENSIONE DEL BELMONT REPORT AGLI ANIMALI

Ferdowsian *et al.* portano avanti una concezione oggettiva dell'etica, per la quale non è possibile giustificare la preferenza data all'uomo rispetto agli animali nella ricerca scientifica. L'essere umano non può dunque continuare ad avere quel trattamento privilegiato che lo fa beneficiare dei risultati della ricerca condotta sugli animali. Con ciò l'uguaglianza di status etico tra esseri umani ed animali è affermata, ed essa trova la sua concretizzazione nell'estensione dei principi sanciti nel Belmont Report (che d'ora innanzi si riporta con BR) agli stessi

14 A. Cochrane, "Do animals have an interest in liberty?", *Political studies*, 2009; 57(3), pp. 660-679.

15 *Ivi*, *passim*.

16 D. DeGrazia, J. Sebo, "Necessary Conditions for Morally Responsible Animal Research", *CQHE* (2015), 24, pp. 420-430.

17 *Ibid.* Ci preme però riconoscere che in questo importante lavoro sia manchevole la giustificazione della preferenza per l'uomo.

animali.¹⁸ Gli autori rilevano che la formulazione dell'autonomia presente nel BR si divide in due tipologie distinte: l'autodeterminazione (o, possiamo dire, l'autonomia-di) e l'autonomia ridotta (o autonomia-da, cioè rispetto alle ingerenze esterne). È la seconda versione dell'autonomia a reggere il peso argomentativo del discorso degli autori - in questo modo l'autonomia assume una curvatura molto vicina alla beneficenza:

Autonomy [...] is both a capacity for self-rule, and an ability to protect or further one's own interests. As a result it is intimately related to vulnerability. Subjects who lack autonomy lack the ability to adequately represent their own interests, which makes them vulnerable to exploitation and harm.¹⁹

Nel tentativo di estendere i principi del BR agli animali, viene proposta l'adozione di strumenti (consenso informato, decisionmakers, l'esprimere il dissenso) per compensare la privazione di autonomia - di quanto abbiamo chiamato autonomia-di - sul calco dell'autonomia uscente dal BR. Gli autori sottolineano che alcune condizioni tipiche della sperimentazione con animali, fra cui occorre richiamare la cattività,²⁰ sono tali da impedire l'espressione di un qualche consenso informato e dunque configurano un danno agli stessi animali (e proprio sulla cattività verterà una nostra critica alla pur condivisibile proposta degli autori).

Di altro avviso sono B. Aguilera e D. Wendler, i quali avanzano una prospettiva basata sugli interessi dei vari animali.²¹ La categoria degli animali è anzitutto troppo ampia²² da non permettere che si giunga ad un'unica soluzione etica, valevole per tutte le distinzioni riscontrabili al suo interno (come invece fanno Ferdowsian e colleghi). Una discriminante fra gli "animali" si ottiene adottando la distinzione tra interessi biologici ed esperienziali,²³ che riposa, in ultima istanza, sulla capacità di provare dolore. Ma che una certa categoria animale abbia una soglia del dolore analoga a quella propria dell'essere umano non significa che debba esservi una piena identificazione tra le due. Aguilera e Wendler rilevano, molto opportunamente (e del tutto coerentemente con il loro riferirsi agli "interessi esperienziali"), che una analoga circostanza suscita reazioni dissimili tra specie diverse, e questo avviene in quanto tali risposte si basano su

18 H. Ferdowsian *et al.*, "A Belmont Report for Animals?", *CQHE*, 2020; 29, pp. 19-37.

19 *Ivi*, p. 23.

20 *Ivi*, pp. 24-25.

21 B. Aguilera, D. Wendel, "Commentary: Should the Belmont Report Be Extended to Animal Research", *CQHE*, 2020; 29, pp. 58-66.

22 Su questo tema si veda per es. J. Derrida, il quale contesta l'uso di un concetto così ampio come quello di "animali", reo, a suo avviso, di misconoscere le differenze interne (Cfr. Id., "The Animal that Therefore I am (More to follow)", *Critical Inquiry*, Winter 2002, 28 (2), pp. 369-418.

23 B. Aguilera, D. Wendel, "Commentary: Should the Belmont Report Be Extended to Animal Research", *cit.*, p. 61.

diversi interessi²⁴ e nell'uomo e negli animali.²⁵ Il caso della cattività è emblematico, a detta degli autori, di tale disimmetria, ed il mettere in luce ciò rappresenta, a nostro avviso, un passo in avanti che questi autori compiono rispetto al lavoro, pur largamente apprezzabile, di Ferdowsian e colleghi.

B.E. Rollin e M.S. Hyckey - oltre al merito di tematizzare la carenza, retaggio del positivismo novecentesco, di giustificazione etica della ricerca animale, che porta questa a focalizzarsi sui regolamenti ed a registrare il sentire diffuso, senza cercare di raggiungere le motivazioni etiche soggiacenti - hanno la lucidità di operare un tentativo di adattamento dei principi del BR, in particolare la beneficenza, alle soggettività animali, tenendo conto delle barriere che pur vi sono tra umani ed animali, e fra queste dobbiamo richiamare la nostra mancanza di accesso al punto di vista animale.²⁶ Ma i cortocircuiti non vanno in un'unica direzione: l'impossibilità di ricavare il consenso informato dagli animali, o di fungere da sostituti delle loro intenzioni, si deve ad un'incapacità reciproca - cognitiva, dal lato animale, ed immaginativa dell'altro punto di vista, per quanto attiene al versante umano.²⁷ Queste difficoltà sono tutt'altro che transitorie, tenendo conto del fatto che l'ampia maggioranza degli animali impiegati nella ricerca scientifica è rappresentata da topi.

UN BILANCIO SUL BELMONT REPORT: AUTONOMIA E BENEFICENZA

Liberiamo il campo da un equivoco, per il quale è stata rilevata la mancanza di una definizione della vulnerabilità nel BR,²⁸ e ciò parrebbe quindi avere delle ripercussioni sul principio della beneficenza; il punto è però un altro: in che cosa consista la vulnerabilità non è stato precisato, poiché abbiamo di essa una comprensione prerazionale (emotiva e quasi istintuale).²⁹ Per poter fare un bilancio dell'applicazione dei principi del BR agli animali occorre prima considerare come tali principi si articolino all'interno del documento originario e quali obbiettivi esso cerchi di raggiungere con riferimento agli esseri umani. In primo luogo, dobbiamo precisare che delle letture che potremmo definire non filologiche del BR hanno posto in essere una contrapposizione tra i principi della

²⁴ *Ivi*, p. 64.

²⁵ *Ibid.*

²⁶ B.E. Rollin, M.S. Hyckey, "Commentary: On the Moral Foundations of Animal Welfare", *CQHE*, 2020, 29, pp. 54-57, p. 55.

²⁷ *Ibid.* Un aspetto fondamentale dell'articolo in questione è l'analisi di che cosa debba intendersi per "telos" degli animali, telos che sarebbe opportuno svolgere in chiave antiutilitarista.

²⁸ "The concept of vulnerability is widely used but not well-defined in ethical guidelines. The Belmont Report, like many other statements, guidelines and codes for research ethics, does not define *vulnerability*." (H. Fredowsian *et al.*, "A Belmont Report for Animals", cit., p. 29).

²⁹ Cfr. F. Tuordo, "On Moral Nose", *CQHE* (2022), pp. 1-10.

beneficenza e dell'autonomia, mostrando di preferire di gran lunga la seconda, anche a scapito della prima.³⁰ La beneficenza può altresì essere caratterizzata come una libertà-da: una libertà rispetto alle intromissioni che provengono dall'ambiente; ecco che, riferendoci agli esseri umani, occorre riconoscere quale esemplificazione della libertà-da il non essere privati della libertà di circolazione. La libertà-di è, a sua volta, la possibilità di determinare la propria esistenza: questa libertà-di è stata sovente intesa come "autodeterminazione" nella letteratura. È a partire da come si intendono libertà-di e libertà-da, ovvero da quale rapporto si ritiene corretto instaurare tra di esse, che si finisce per interpretare il BR in un verso o in un altro. All'interno del BR, vi è una subordinazione dei principi ad uno fra essi: è il principio di beneficenza a reggere l'impalcatura teorico-pratica dell'intero documento. Gli altri principi sono subordinati alla beneficenza, al punto che possiamo spingerci a dire che, in fondo, non si tratta altro che di specificazioni della beneficenza stessa. Quando il BR affronta gli strumenti attraverso i quali garantire i soggetti aventi un'autonomia ridotta, è chiaro che ciò non viene fatto avendo soltanto in mente il ripristino della libertà-di. Al contrario, è in quanto si intende preservare la libertà-da che non possono far parte di una ricerca scientifica coloro che non possano disporre di determinate capacità (chi, ad esempio, non è in grado di comprendere che cosa comporta il far parte della ricerca, quali conseguenze ciò abbia sulla sua corporeità e salute, ecc.). Tutto ciò è del resto facilmente comprensibile, basti pensare alla genesi stessa del BR, il quale, tentando di porre un argine a sperimentazioni compiute su soggetti del tutto inermi, non poteva certo avere in mente, in prima battuta, l'autodeterminazione di questi, quanto piuttosto il fatto che non fosse recato loro del danno (come appunto previsto dal principio della beneficenza). L'attitudine di fondo del BR è anzitutto difensiva, essendo rivolta alla protezione dell'integrità del soggetto (della sua stessa corporeità).

Un autore come Singer, in alcune fasi della sua riflessione sull'etica animale, inverte il procedimento che è proprio del BR, sostenendo che laddove non sia presente l'autocoscienza (nel lessico che abbiamo impiegato possiamo dire: laddove non vi è libertà-di), non sussisterebbe neppure un diritto alla libertà-da,³¹ e quindi alla stessa vita. Ciò significa che, senza autocoscienza, non sussiste un diritto alla vita: il diritto alla prosecuzione della vita passa infatti dal percepirsi come proiettati nel tempo, ma ciò è possibile soltanto a quegli esseri senzienti in possesso di un certo grado di coscienza. E questo ragionamento vale sia nel campo umano³² che in quello animale: è noto che per Singer non tutti gli esseri

30 M. Mori, *Aborto e morale. Capire un nuovo diritto*, Einaudi, Torino 2008. Questa lettura insiste eccessivamente sulla libertà-di, a scapito della libertà-da.

31 G. Agamben, *Homo sacer. Il potere sovrano e la nuda vita*, Einaudi, Torino 1995.

32 Ci riferiamo ancora ai "casi marginali"; si veda: P. Singer, *Practical Ethics*, cit.

umani sono persone, mentre vi sono delle persone che non appartengono gli esseri umani (grandi scimmie, cetacei, ecc.).

LA CATTIVITÀ

Molto spesso la cattività viene considerata lesiva del punto di vista animale e viene pertanto fortemente contrastata. Per intendere detto fenomeno, e per comprendere il ruolo che una cattività che rispetti determinati paletti etici può avere proprio all'interno della sperimentazione animale, occorrono diverse distinzioni. Parlare genericamente di cattività non è infatti bastevole, in quanto il concetto racchiude al suo interno svariate sfaccettature - che dipendono sia dalle tipologie degli animali che si impiegano che dalla finalità con la quale la cattività viene realizzata. Dando ascolto a Regan, la cattività in quanto tale è lesiva del diritto alla libertà degli animali, e quindi essa è una pratica che dev'essere prontamente abbandonata.³³ Un'obiezione a questo argomento proviene da delle semplici constatazioni di ordine empirico: vi sono degli animali che non potrebbero vivere in libertà una volta abbandonato lo stato di cattività; questa permette all'animale una vita più lunga (dal punto di vista statistico) ed una salute complessiva migliore, per l'accesso al cibo, degli animali che si trovano in natura. "Aprire le gabbie"³⁴ non può dunque essere ritenuta una modalità attraverso la quale ottenere il parere (il "consenso informato") di un dato animale sulla cattività che lo riguarda, semplicemente perché l'animale potrebbe addirittura evitare di uscire dalla gabbia, intimorito dall'esterno. Inoltre, un numero ingente di animali nasce in condizioni di cattività, e questo ci porta a riproporre l'argomento appena espresso. Ma con questi rilievi non abbiamo certamente concluso la riflessione sulla cattività; al contrario. La cattività, com'è ovvio, non priva l'animale del diritto alla vita (essa non rappresenta, nella versione che preciseremo, una negazione della libertà-da), ma dobbiamo precisare che - a determinate condizioni - non lo priva, come a breve vedremo, neppure delle libertà-di (ovvero della sua autonomia, sempre per usare la terminologia del BR). Un merito della filosofia di Singer è quello di ravvisare un *continuum* fra forme di vita - che egli registra attraverso la categoria di "persone". Che vi sia questo *continuum*, che siano possibili delle intersezioni fra specie distinte, è, ad un tempo, la premessa ed il portato dell'evoluzione delle specie e del fatto che questa dev'essere correttamente intesa come non avvenuta una volta per tutte, e quindi come aperta. Ebbene, proprio queste caratteristiche dell'apertura e, dunque, della "libertà"³⁵ dell'evoluzione medesima possono essere riscontrate all'interno della cattività. Ci

³³ T. Regan, *i diritti animali*, cit.

³⁴ T. Regan, *Empty Cages. Facing the Challenge of Animal Rights*, Rowman & Littlefield, Maryland 2004, tr. it. *Gabbie vuote. La sfida dei diritti animali*, Sonda, Casale Monferrato 2009.

³⁵ H. Jonas, *Organismo e libertà. Verso una biologia filosofica*, Einaudi, Torino 2017.

riferiamo al caso di un gruppo di scimmie alle prese con l'elaborazione del lutto a seguito della morte di un membro del clan: le scimmie dimostrano di possedere delle dinamiche di elaborazione del lutto che sono prossime a quanto gli antropologi descrivono come "cultura": avviene infatti la copertura della testa della salma, successivamente al disporsi attorno ad essa.³⁶ Ebbene, vogliamo sottolineare questi comportamenti in quanto permettono un avvicinamento tra primati non umani (legati alla natura) e primati umani (fautori della cultura). Rimarchiamo che tutto ciò si realizza all'interno della cattività - di una cattività però tale da garantire l'accesso ai conspecifici e la possibilità di un movimento adeguato: il fenomeno ora descritto è, a nostro avviso, della massima rilevanza in quanto esso potrebbe rappresentare sia la circostanza di un attraversamento di specie - o di compenetrazione tra specie - che di evoluzione autonoma di una specie, che quindi è capace di raggiungere determinate performance, pur trovandosi nella cornice della cattività. La cattività può essere dunque compatibile con il raggiungimento delle specificità proprie di determinati animali, ma non solo: essa è altresì funzionale a dei balzi in avanti, ci si permetta l'espressione, di una specie. L'evoluzione stessa di una particolare specie di primati rimane così garantita nella sua costitutiva apertura; quanto abbiamo detto non comporta che tali primati - capaci di elaborazione del lutto e di messa in atto di ritualità - abbiamo raggiunto lo stadio della piena umanità. Tra specie distinte sono possibili delle convergenze, delle contaminazioni; inoltre, possono anche intervenire delle traiettorie parallele, in questo caso il rito del lutto compare sia negli uomini che nei primati - mantenendo però tale ciascuna categoria. L'evoluzione non dev'essere intesa come un processo lineare (dalle scimmie all'uomo); smettendo di guardare all'essere umano come al termine ultimo di un processo evolutivo stabilito, abbiamo che sono possibili, ed il caso poc'anzi descritto lo dimostra, dei percorsi evolutivi comuni nei quali, accanto a delle convergenze, permangono delle differenze. E questo in ragione proprio dell'apertura, della non definitività dell'evoluzione (ma, a questo punto, sarebbe meglio parlare di evoluzioni al plurale). Tutto ciò rende inopportuno concepire l'evoluzione attraverso la figura della linea retta, alla quale corrisponde l'essere umano come termine ultimo sul quale gli altri primati dovrebbero modellarsi,³⁷ allo stesso modo in cui "Il paese industrialmente più avanzato non fa che mostrare al meno sviluppato l'immagine

³⁶ J.R. Anderson, "Responses to Death and Dying: Primates and other Mammals", *Primates*, 2020, 61, pp. 1-7.

³⁷ "L'anatomia dell'uomo è una chiave per l'anatomia della scimmia. Ciò che nelle specie animali inferiori accenna a qualcosa di superiore può essere compreso solo se la forma superiore è già conosciuta. L'economia borghese fornisce quindi la chiave di quella antica ecc. In nessun caso però procedendo al modo degli economisti, che cancellano tutte le differenze storiche e in tutte le forme della società vedono la società borghese". (K. Marx, *Introduzione alla critica dell'economia politica*, Quodlibet, Macerata 2010, p. 12).

del suo avvenire.”³⁸ In virtù della mancanza di conclusività dei processi evolutivi, occorre piuttosto ridescrivere il ruolo delle forme di vita che, per coloro che ragionano nei termini di una evoluzione rettilinea (ed unica), sono collocabili in secondo piano (e quindi i primati rispetto all’uomo). Ebbene, i primati in esame non sono destinati a ripercorrere le tracce, per così dire, dell’essere umano; al contrario, essi possono raggiungere una propria evoluzione – com’è infatti accaduto, se pensiamo soltanto che umani ed altri primati odierni hanno un antenato in comune, e che quindi le scimmie che oggi possiamo osservare sono tali in virtù di una evoluzione che non ha seguito passo passo quella umana, ma ne ha configurato delle deviazioni, anatomiche, neurologiche, ecc. I primati non umani, evolutivamente parlando, si trovano nella posizione del servo della dialettica hegeliana:³⁹ per quanto egli parta da una posizione sottodeterminata rispetto al padrone, durante gli accadimenti storici finisce per ottenere un ruolo proprio che lo porterà a scalzare lo stesso padrone. Da parte nostra, non intendiamo sostenere che i primati andranno a scavalcare quel vertice evolutivo che sarebbe osservabile nell’uomo – ciò non sarebbe altro che richiamarsi ad una concezione ingenua e daccapo lineare, meccanicistica, dell’evoluzione. Si intende invece sostenere che i primati possiedono delle specifiche dinamiche di interazione (tra loro e con l’ambiente) che, in quanto tali, sono generative di spinte evolutive inedite e sorprendenti in quanto non identificabili a priori. In questo modo è, allora, da intendersi il fenomeno del “lutto” interno ai primati di cui trattavamo poc’anzi, nel quale è quindi in atto una circostanza evolutiva spontanea, cioè non necessariamente assimilabile a quelle tipiche dell’essere umano. Sempre focalizzandoci sulla ritualità del lutto nei primati, pensiamo vi sia chi possa rimanere colpito dalla somiglianza della manifestazione tra uomo e primati – ma allo stupore occorre far seguire la riflessione. Ebbene, che vi siano delle zone intermedie tra uomo e primati (ed animali) è qualcosa di documentato in varie direzioni: non ci riferiamo soltanto e in prima istanza al piano anatomico, ma, in sede di filosofia morale, dobbiamo anzitutto tenere a mente, ad esempio, quella zona grigia che ha fatto estendere a P. Singer il concetto di persona e, altresì, alla comune capacità di provare dolore che ha consentito una virata decisamente significativa per gli studi sull’etica animale. Che vi sia tale capacità comune di avvertire il dolore fra gli esseri senzienti, non significa che le differenze siano da livellare: il dolore infatti differisce pur sempre quanto all’intensità e, se è certamente vero che non possiamo costitutivamente raggiungere una

³⁸ K. Marx, *Prefazione alla prima edizione a Das Kapital. Kritik der politischen Ökonomie*, tr. it. *Il capitale. Critica dell’economia politica*, Newton, Roma 1996, pp. 41-43, p. 42. La differenza tra uomo ed animale viene riscontrata da Marx nella progettualità, presente nel primo e manchevole nel secondo (*Il capitale*, cit., p. 146, ma si vedano anche le pp. 148-149); questo argomento viene poi ripreso da G. Lukács, *Ästhetik I. Die Eigenart des Ästhetischen* (1973), tr. it. *Estetica*, Vol. 1, Einaudi, Torino 1975, pp. 5-6.

³⁹ G.W.F. Hegel, *Fenomenologia dello spirito* (1807), Bompiani, Milano 2000, pp. 283-291.

comprensione piena del punto di vista degli altri animali, ecc., è da considerare che possiamo comprendere diversi livelli di dolore attraverso i dati che ci sono offerti dalle neuroscienze e dalle stesse sperimentazioni in laboratorio che sono avvenute nell'arco dei decenni. Ecco che stabilire delle differenze tra esseri senzienti non significa riprodurre l'argomento dell'antropocentrismo (anche se, nei fatti, l'essere umano presenta una capacità di avvertire il dolore maggiore). Come, d'altro canto, chiedere che all'etica animale si applichi l'approccio principialista del BR non significa avere un punto di vista antropocentrico: il cuore del BR risiede infatti nella beneficenza e proprio questo principio ci permette di guadagnare una elaborazione in grado di compiere dei passi in avanti rispetto alla sola considerazione relativa al provare dolore.

CONCLUSIONE

Per concludere, riteniamo che il BR sia parzialmente applicabile alla ricerca animale, utilizzando in particolar modo il principio di beneficenza: ciò è infatti in linea con lo stesso documento originario, del quale la beneficenza è il pilastro vero e proprio. Una fonte di confusione può essere quella che si affatica nella ricostruzione di altri principi del BR (l'autonomia, la cui ricostruzione può però talvolta realizzarsi, e, ancor più problematica, la giustizia), mentre basterebbe intendere correttamente il ruolo giocato dalla beneficenza all'interno del BR. Inoltre, abbiamo mostrato come un certo modo di intendere la cattività - quando questa permette l'accesso ai conspecifici e spazi adeguati di movimento - non configuri né una privazione della beneficenza né una lesione dell'autonomia dei primati coinvolti nella ricerca animale.

INFORMATION ON THE JOURNAL

Etica & Politica/ Ethics & Politics is an open access philosophical journal, being published only in an electronic format.

The journal aims at promoting research and reflection, both historically and theoretically, in the fields of moral, political and legal philosophy, with no preclusion or adhesion to any cultural current or philosophical tradition.

Contributions should be submitted in one of these languages: Italian, English, French, German, Portuguese, Spanish.

All essays should include an English abstract of max. 200 words.

The editorial staff especially welcomes interdisciplinary contributions with special attention to the main trends of the world of practice.

The journal has an anonymous double peer review referee system. Three issues per year are expected.

The copyright of the published articles remain to the authors. We ask that in any future use of them Etica & Politica/Ethics & Politics be quoted as a source.

All products on this site are released with a Creative Commons license (CC BY-NC-SA 2.5 IT) <http://creativecommons.org/licenses/by-nc-sa/2.5/it/>

ETICA & POLITICA/ETHICS & POLITICS POSITION ON PUBLISHING ETHICS.

The Editors of Etica & Politica/Ethics & Politics have taken every possible measure to ensure the quality of the material here published and, in particular, they guarantee that peer review at their journal is fair, unbiased and timely, and that all papers have been reviewed by unprejudiced and qualified reviewers. The publication of an article through a peer-review process is intended as an essential feature of any serious scientific community. The decision to accept or reject a paper for publication is based on the paper's relevance, originality and clarity, the study's validity and its relevance to the mission of the journal. In order to guarantee the quality of the published papers, the Editors encourage reviewers to provide detailed comments to motivate their decisions. The comments will help the Editorial Board to decide the outcome of the paper, and will help to justify this decision to the author. If the paper is accepted with the request of revision, the comments should guide the author in making the revisions for the final manuscript. All material submitted to the journal remains confidential while under review.

Once the author receives a positive answer, he/she should send the final version of the article since proofs will not be sent to him/her. Etica & Politica/Ethics & Politics will publish the paper within twelve months from the moment of the acceptance, and the author will be informed of the publication. The journal is committed to such

standards as originality in research papers, precise references in discussing other scholars' positions, avoiding plagiarism.

E&P takes these standards extremely seriously, because we think that they embody scientific method and are the mark of real scholarly communication.

Since *Etica & Politica/ Ethics & Politics* is devoted solely to scientific and academic quality, the journal neither has any submission charges nor any article processing charges.

The following guidelines are based on existing Elsevier policies and COPE's Best Practice Guidelines for Journal Editors

1. PUBLICATION AND AUTHORSHIP

EUT (Edizioni Università di Trieste), is the publisher of the peer reviewed international journal *Etica & Poitica/Ethics & Politics*.

The publication of an article in a peer-reviewed journal is an essential step of a coherent and respected network of knowledge. It is a direct reflection of the quality of the work of the authors and the institutions that support them. Peer- reviewed articles support and embody the scientific method. It is therefore important to agree upon standards of expected ethical behaviour for all parties involved in the act of publishing: the author, the journal editor, the peer reviewer, the publisher.

Authors need to ensure that the submitted article is the work of the submitting author(s) and is not plagiarized, wholly or in part. They must also make sure that the submitted article is original, is not wholly or in part a re- publication of the author's earlier work, and contains no fraudulent data.

It is also their responsibility to check that all copyrighted material within the article has permission for publication and that material for which the author does not personally hold copyright is not reproduced without permission.

Finally, authors should ensure that the manuscript submitted is not currently being considered for publication elsewhere.

2. AUTHOR'S RESPONSIBILITIES

Etica & Politica/Ethics & Politics is a peer-reviewed journal, and Authors are obliged to participate in our double blind peer review process.

Authors must make sure that all and only the contributors to the article are listed as authors. Authors should also ensure that all authors provide retractions or corrections of mistakes.

3. PEER REVIEW AND REVIEWERS' RESPONSIBILITIES

Both the Referee and the Author remain anonymous throughout the "double blind" review process. Referees are selected according to their expertise in their particular fields.

Referees have a responsibility to be objective in their judgments; to have no conflict of interest with respect to the research, with respect to the authors and/or with respect to the research funders; to point out relevant published work which is not yet cited by the author(s); and to treat the reviewed articles confidentially.

4. EDITORIAL RESPONSIBILITIES

Editors hold full authority to reject/accept an article; to accept a paper only when reasonably certain; to promote publication of corrections or retractions when errors are found; to preserve anonymity of reviewers; and to have no conflict of interest with respect to articles they reject/accept. If an Editor feels that there is likely to be a perception of a conflict of interest in relation to their handling of a submission, they will declare it to the other Editors. The other Editors will select referees and make all decisions on the paper.

5. PUBLISHING ETHICS ISSUES

Members of the Editorial Board ensure the monitoring and safeguarding of the publishing ethics. This comprises the strict policy on plagiarism and fraudulent data, the strong commitment to publish corrections, clarifications, retractions and apologies when needed, and the strict preclusion of business needs from compromising intellectual and ethical standards.

Whenever it is recognized that a published paper contains a significant inaccuracy, misleading statement or distorted report, it will be corrected promptly. If, after an appropriate investigation, an item proves to be fraudulent, it will be retracted. The retraction will be clearly identifiable to readers and indexing systems.

6. POLICY ON EDITORIAL NORMS AND STYLE

In accordance with the pluralist principle and the breadth of interests that characterize the editorial line of *Eti ca & Politi ca/ Ethi cs & Po l itics*, the review leaves the contributors free to choose which style of quotation to adopt in the composition of their article. Of course, this style must conform to one of the two internationally recognized models in the area of scientific publications in the humanities, namely the Chicago A (equivalent to APA) or the Chicago B, both defined by *The Chicago Manual of Style*, 17th edition. Moreover, the reference to the complete source must contain all the information required by the ISO 690 standard, both if it is provided only in the final bibliography (Chicago A) and if it is provided in a note (Chicago B).

7. PAST ISSUES AND STATISTICS

Past issues with download and visitors statistics for each article are provided by EUT publisher through its official repository.:

<http://www.openstarts.units.it/dspace/handle/10077/4673>

EDITOR:

RICCARDO FANCIULLACCI

Università degli studi di Bergamo
riccardo.fanciullacci@unibg.it

PIERPAOLO MARRONE

Università degli studi di Trieste
marrone@units.it

FERDINANDO G.MENGA

Università degli studi della Campania "Luigi Vanvitelli"
ferdinandogiuseppe.menga@unicampania.it

EDITORIAL BOARD:

ROBERTO FESTA

Università degli studi di Trieste
festa@units.it

GIOVANNI GIORGINI

Alma Mater Studiorum - Università di Bologna
giovanni.giorgini@unibo.it

EDOARDO GREBLO

Trieste
edgreblo@tin.it

FABIO POLIDORI

Università degli studi di Trieste
polidori@units.it

WEBMASTER:

ENRICO MARCHETTO

Trieste
enrico.marchetto@gmail.com

ITALIAN ADVISORY AND SCIENTIFIC BOARD:

B. ACCARINO (Firenze), A. ALLEGRA (Perugia), G. ALLINEY (Macerata), S. AMATO (Catania), M. ANZALONE (Napoli), F. ARONADIO (Roma), G. AZZONI (Pavia), F. BACCHINI (Sassari), E. BERTI (Padova), P. BETTINESCHI (Venezia), P. BIASETTI (Padova), G. BISTAGNINO (Milano), R. CAPORALI (Bologna), A.A. CASSI (Bergamo), G. CATAPANO (Padova), F. CIARAMELLI (Napoli), M. COSSUTTA (Trieste), L. COVA (Trieste), G. CEVOLANI (Lucca), S. CREMASCHI (Vercelli), R. CRISTIN (Trieste), C. CROSATO (Bergamo), U. CURI (Padova), A. DA RE (Padova),

G. DE ANNA (Udine), B. DE MORI (Padova), C. DI MARTINO (Milano), P. DONATELLI (Roma), M. FARAGUNA (Milano), M. FERRARIS (Torino), S. FUSELLI (Padova), A. FUSSI (Pisa), C. GALLI (Bologna), R. GIOVAGNOLI (Roma), P. KOBAN (Torino), E. IRRERA (Bologna), E. LECALDANO (Roma), L.A. MACOR (Verona), E. MANGANARO (Trieste), G. MANIACI (Palermo), P. MARINO (Napoli), R. MORDACCI (Milano), V. MORFINO (Milano), M. PAGANO (Vercelli), G. PELLEGRINO (Roma), V. RASINI (Modena-Reggio Emilia), M. REICHLIN (Milano), S. SEMPLICI (Roma), A. SCHIAVELLO (Palermo), A. SCIUMÈ (Bergamo), E.C. SFERRAZZA PAPA (Torino), F. TOTO (Roma), F. TRABATTONI (Milano), M.S. VACCAREZZA (Genova), C. VIGNA (Venezia).

INTERNATIONAL ADVISORY AND SCIENTIFIC BOARD:

J. ALLAN (Queensland, Brisbane/Australia), F.J. ANSUÁTEGUI ROIG (Madrid/Spain), T. BEDORF (Hagen/Germany), G. BETZ (Karlsruhe/Germany), W. BLOCK (New Orleans/USA), S. CHAMBERS (Irvine/USA), J. COLEMAN (London/UK), C. COWLEY (Dublin/Ireland), C. DE JESUS GIRALDO ZULUAGA (Medellín/Colombia), W. EDELGLASS (Marlboro VT/USA), L. FLORIDI (Oxford/UK), R. FREGA (Paris/France), MATTHIAS FRITSCH (Montreal/Canada), J.C. HERRERA RUIZ (Medellín/Colombia), A. KALYVAS (New York/USA), M.R. KAMMINGA (Groningen/Netherlands), J. KELEMEN (Opava/Czech Republic), F. KLAMPFER (Maribor/Slovenia), M. KNOLL (Istanbul/Turkey), C. ILLIES (Bamberg/Germany), D. INNERARITY (Bilbao/Spain), H. LINDAHL (Tilburg/Netherlands), D. MANDERSON (Canberra/Australia), M. MATULOVIC (Rijeka/Croatia), C.M. MAYA FRANCO (Medellín/Colombia), J. MCCORMICK (Chicago/USA), N. MISCEVIC (Zagreb/Croatia), A. MOLES (Budapest/Hungary), L. PAULSON (Paris/France), J. QUONG (Los Angeles/USA), V. RAKIC (Belgrade/Serbia), M. RENZO (London/UK), A.M. RUIZ GUTIERREZ (Medellín/Colombia), A. SCHAAP (Exeter/UK), B. SCHULTZ (Chicago/USA), N. TARCOV (Chicago/USA), S. UMBRELLO (Delft/Netherlands), G.D. VÉLEZ LÓPEZ (Medellín/Colombia), P. VIGNOLA (Guayaquil/Ecuador), D. WEBB (Staffordshire/UK), J.P. ZAMORA BONILLA (Madrid/Spain).