

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 inaggirabile? 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.