

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 intellettualmente 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 rivellarli 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.1. *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 oblativo

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).

Ammetto 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-justificare 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/justificabili 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-trascendentali 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 jenesse 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 di 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.