

**TEORIA DEL RICONOSCIMENTO (Tesi provvisorie)**

**Relatore: prof. Lucio Cortella**

**Discussant: dott. Alessandro Bellan**

Breve sintesi della relazione

La relazione si articola in quattro punti principali:

1. Considerazioni preliminari sui concetti di relazione ad altro e di riconoscimento

Nella *Teoria del riconoscimento* di Cortella sembrano convogliare le tematiche discusse nel corso del Seminario di Teoria Critica degli ultimi anni, il cui risultato più importante è stato il chiarimento dei concetti di alterità, di intersoggettività e di riconoscimento, intesi in senso dialettico e, perciò stesso, con un costante riferimento critico al pensiero hegeliano. Nell'ambito della riflessione filosofica è stata soprattutto la fenomenologia ad appropriarsi di tali concetti e a discuterne maggiormente; dal dibattito fenomenologico su di essi – da Husserl a Derrida – sono emersi in particolare i seguenti aspetti:

a) l'altro appare come epistemicamente inaccessibile, come ciò che è impossibile dominare dal punto di vista cognitivo: l'esito ultimo di tale prospettiva è un solipsismo inaggirabile, quale dimensione originaria dell'autocoscienza – si pensi al nominalismo dialettico di Sartre;

b) l'altro è la datità immediata ineliminabile dall'orizzonte fenomenologico e possiede una natura asimmetrica indefinibile: in quanto immediato l'altro è epistemicamente inaccessibile, perciò esso ci costringe a stare al discorso senza metterci nelle condizioni di poter dare una forma definita a tale dimensione; Hegel invece, tentando di definire concettualmente tale dinamica, è stato costretto a ridurre l'altro ad una pura negatività, una negatività da togliersi nel processo logico di autoaffermazione del concetto assoluto;

c) il riconoscimento viene così a configurarsi come la semplice accettazione del fatto che l'altro c'è e c'è già da sempre; ma se riconoscere significa prendere atto dell'immediatezza dell'altro, allora riconoscere significa anche accettare la non accessibilità epistemica dell'altro.

1. Carattere normativo della teoria proposta da Cortella

All'interno di queste coordinate, la riflessione contemporanea ha pensato l'intersoggettività, il riconoscimento e il linguaggio considerando la datità dell'altro, ovvero la sua ineliminabilità, e l'inaccessibilità epistemica dell'altro, cioè la sua lontananza, come due questioni diverse e distinte, separando di conseguenza il concetto di intersoggettività dalla questione del riconoscimento e dall'etica.

Cortella invece, accogliendo la lezione di Hegel e Fichte, ha cercato nella sua *Teoria* di pensare insieme questi aspetti. Bisogna specificare allora, in primo luogo, che la *Teoria* proposta ha un carattere normativo - la normatività è dunque il suo statuto epistemico – e, in secondo luogo, che il suo compito è quello di criticare il conformismo dell'asimmetria relazionale e dell'inaccessibilità epistemica dell'altro. La normatività della *Teoria del riconoscimento* si propone dunque di criticare il modo in cui la filosofia contemporanea pensa alterità, intersoggettività, riconoscimento ed eticità, aprendo una diversa prospettiva su alcuni aspetti fondamentali:

a) ridefinizione della natura dell'altro

L'altro non deve essere inteso come inaccessibilità epistemica né deve essere compreso come pura negatività, destinata al togliimento operato dalla dialettica; ricordando la lezione hegeliana sull'alterità – si pensi alla logica di Jena o alla *Fenomenologia dello spirito* –, l'altro si mostra come la condizione del darsi di qualsiasi determinazione concettuale;

b) correzione dialettica dei limiti del liberalcontrattualismo

Da questo punto di vista gli obiettivi della critica sono in particolare Habermas e Rawls: il concetto di libertà deve essere fondato sull'autocoscienza relazionale e non sulla razionalità egoistica di individui pensati come isolati;

c) *superamento dell'etica formalistica del discorso*

La teoria della razionalità pratica proposta da Cortella pensa l'etica/logica del riconoscimento non come ciò che deve essere fondato, ma come il suo fondamento: nell'etica del riconoscimento è già presente una forma di razionalità/concettualità che consente di fondare da un lato il proceduralismo di Habermas e l'antropologia debole di Honneth e, dall'altro, un discorso razionale sull'etica, senza cadere nel decisionismo e nelle teorie dell'azione sociale. Va tuttavia sottolineato che la *Teoria* non deve essere interpretata come una sociologia del riconoscimento né come una teoria descrittiva della socializzazione, in quanto il momento della descrizione è successivo alla critica del concetto di individualità astratta.

Il carattere normativo della *Teoria* proposta da Cortella va dunque articolato in molteplici aspetti. La *Teoria del riconoscimento*:

- è una teoria pratico-relazionale della razionalità;
- è una logica epistemica dell'alterità e dell'intersoggettività;
- nega la tesi comunitaria dell'inconsistenza teoretica della razionalità universalistica e la tesi ermeneutico-fenomenologica dell'inaccessibilità epistemica dell'alterità;
- riafferma la priorità della libertà su giustizia e bene, l'universalità del riconoscimento contro la particolarità dell'appartenenza identitaria, la natura processuale e transitivo-riflessiva di identità e differenza contro la concezione kantiana della libertà ripresa dal liberalcontrattualismo.

2. *Discussione delle tesi 1, 2, 5*

Si tratta a questo punto di discutere più da vicino alcuni passaggi delle tesi 1, 2, 5 per meglio comprendere la strategia argomentativa di Cortella.

Par. 1 e sgg.: La *Teoria del riconoscimento* si apre dichiarando la non originarietà dell'autocoscienza perché essa dipende da altro ed è in relazione ad altro. Senza allontanarsi dalle tesi della psicoanalisi e dell'ermeneutica, questa affermazione ribadisce dunque che ogni identità si costituisce a partire da un altro soggetto, il quale è capace di riconoscimento ma non è disponibile. Tale eterocostituzione della soggettività tuttavia non si risolve in un regresso all'infinito o in un circolo ermeneutico, perché non ha la pretesa di valere in senso genetico-ricostruttivo, ma come argomentazione trascendentale capace di mostrare la natura e struttura dialettica dell'autocoscienza: questa infatti, nello stesso tempo, da un lato esperisce l'altro accogliendolo e negando se stessa e, dall'altro, nega l'altro escludendolo e riaffermando se stessa.

La natura dialettica dell'autocoscienza restituisce una visione più serena dell'elemento del conflitto, generalmente interpretato o in termini patologici o scettico-relativistici: la circolarità di autoaffermazione e autonegazione dell'autocoscienza produce infatti una lotta per il riconoscimento da intendersi in senso hegeliano. In questa direzione il linguaggio emerge come quella dimensione capace di ospitare una relazione oggettiva, ma non oggettivante, con l'altro, rendendo possibile costruire un concetto di verità oggettiva.

Par. 5 e sgg.: Il linguaggio si configura pertanto come lo spazio in cui diventa possibile risolvere il conflitto e la lotta per il riconoscimento, istituire rapporti di riconoscimento oggettivi ma non identificanti. Va tuttavia precisato che in questa *Teoria* il linguaggio non ha una priorità ontologica, ma ha una valenza pratico-relazionale, che trova il suo significato più autentico proprio nell'offrire spazio a rapporti di riconoscimento e all'interno di essi. La svolta linguistica permette dunque di individuare uno sfondo etico in virtù del quale accadono la comunicazione linguistica e la costituzione di soggetti responsabili (cfr. par. 5.2.1); di conseguenza il linguaggio rende possibile la dimensione dell'intersoggettività non perché si limita a moltiplicare soggetti monologici (come in Husserl), ma in quanto mostra la natura linguisticamente mediata dell'autocoscienza. Portare a compimento la svolta linguistica non significa allora seguire Rorty e Lyotard nelle loro derive, ma pensare al linguaggio come al luogo in cui si istituisce una relazione oggettiva all'altro.

Par. 2 e sgg.: Quanto detto ha degli immediati riflessi sul concetto di libertà, un concetto chiave per il liberalcontrattualismo. Vanno dunque evidenziati alcuni rilievi critici:

- La tesi 1.4 va inserita fra le tesi riguardanti la libertà: se il soggetto è finito, non in quanto dipendente da altro, ma in quanto reca in sé il segno della sua provenienza da altro, allora un soggetto non può essere libero, se non sa di dover rispondere all'altro che è in lui;
- Se la libertà è possibile solo «all'interno di rapporti di riconoscimento riusciti» (par 2), allora non c'è libertà in rapporti di riconoscimento non riusciti?
- Se il bene si realizza solo nella relazione, allora è bene anche una relazione patologica, cioè un riconoscimento non riuscito?
- Cortella fonda il concetto relazionale di libertà sulla categoria logica dell'opposizione, che Hegel tratta nella Dottrina dell'essenza nella *Scienza della Logica*. Tuttavia se si vuole produrre una fondazione non estrinseca del concetto di libertà non bisogna guardare alla categoria dell'opposizione perché, in essa, i termini sono solo formalmente indipendenti, continuano ad esercitare un dominio l'uno sull'altro e mancano di reciprocità; quest'ultima è invece rintracciabile nella categoria dell'azione reciproca, in cui la relazione fra i termini è transitiva, simmetrica, reciproca ma, soprattutto, in essa, i termini sono attivi: solo facendo riferimento a questa categoria diventa possibile fondare la natura relazionale dell'autocoscienza.

### 3. Osservazioni e proposte

La *Teoria del riconoscimento* si propone di portare a compimento:

- la svolta linguistica, innestando nel paradigma linguistico quello del riconoscimento. La svolta linguistica infatti è stata capace di decostruire la soggettività, scorgendone la natura assoggettata, ma poi non ha saputo fondare la razionalità pratica;
- il paradigma del liberalismo, capace di produrre un concetto di verità e libertà solo di tipo procedurale, perché il suo contrattualismo presuppone soggetti autonomi e razionali già costituiti.

Questi due aspetti costituiscono il nucleo strategico dell'argomentazione di Cortella: egli fa interagire contemporaneamente etica del riconoscimento e svolta linguistica, elaborando una logica immanente che individua le condizioni entro le quali una relazione riuscita di riconoscimento diventa il precedente normativo di ogni argomentare e di ogni tentativo di sostanziare il linguaggio e la conoscenza.

Ciò induce a recuperare una concezione più ampia del linguaggio, che non va inteso solo in senso formale: il linguaggio infatti non è solo far esperienza dell'imparare una regola, ma anche esperienza di una dimensione simbolica, per noi non controllabile, che tuttavia ci consente di essere liberi e di fondare la dimensione affettivo-emotiva; si aprirebbe così la strada ad una concezione non minimale della soggettività. Sotto questo aspetto Cortella si avvicina al comportamentismo sociale, ma poi non chiarisce, in primo luogo, in che senso il linguaggio vada ampliato nel suo significato e, in secondo luogo, se non voglia un ritorno all'antropologia filosofica.

Infine se ci si limita ad interpretare l'etica del riconoscimento solo come compimento e correttivo della svolta linguistica, si rischia di lasciare indeterminato il significato stesso del riconoscimento e il suo fine. Per quanto l'etica del riconoscimento abbia un valore normativo, ciò non equivale ad un restare estrinseca rispetto a ciò che di fatto accade nella pratica sociale del riconoscimento. A questo proposito Cortella dimentica la lezione di Mead che, dal punto di vista normativo, riusciva a spiegare e a fondare teoricamente la dimensione plurale dell'intersoggettività grazie ai concetti di *altro generalizzato* e di *assunzione di ruolo*, evitando il rischio del determinismo sociale.

## DIBATTITO

### 1) INTERVENTO (Zucca)

**1.1.** La teoria del riconoscimento che lei propone vuole essere interpretata come una serie di tappe logiche, intrinsecamente legate l'una all'altra, oppure come l'interpretazione di ciò che realmente accade quando gli individui umani reali si riconoscono?

Nel primo caso, sarei un po' scettico sul passaggio logico da una situazione all'altra, avrei delle difficoltà a capire come possa essere verificato o perché non vi possa essere un'altra "storia" al posto di questa "storia"... Nel caso, invece, che il riconoscimento voglia catturare ciò che realmente accade, avrei qualche perplessità riguardo all'impostazione coscienzialistica che viene data all'affresco generale, perché mi sembra di sentire l'eco dell'idea dell'uomo di Socrate, ovvero quella di un'anima che si serve di un corpo; non capisco perché siano due coscienze a riconoscersi e non due uomini. Sono convinto che non siano due coscienze a lottare, ma delle persone, degli uomini. L'impostazione coscienzialistica rischia di avere delle ricadute pessimistiche a livello antropologico; se invece sono degli uomini a riconoscersi allora non c'è più la necessità che la coscienza voglia essere tutto, includere l'altro... Bisognerebbe sottolineare l'elemento naturalistico, biologico del riconoscimento, per integrare questa teoria in modo tale che renda conto di quello che accade davvero. Secondo me il riconoscimento parte anche da un terreno biologico, da rapporti quali le cure parentali e da elementi vagamente biologici che non sono per forza così conflittuali, come invece è implicato in quest'idea di individuo, quasi soggettivisticamente già preconstituito, anche se poi lei nega proprio questo... Un individuo che vuole essere tutto, e che però poi viene limitato dall'altro, e allora, in modo quasi strumentale, per passare da uno status all'altro, arriva a riconoscere, dal momento che ciò rappresenta l'unico prezzo da pagare per essere un'autocoscienza. Secondo me ci sono anche interpretazioni alternative del riconoscimento che magari partono dagli esseri naturali; lei stesso parla del riconoscimento affettivo... ciò ha a che fare con la corporalità del nostro rapporto, non solo con due coscienze pure. Sono gli uomini che si riconoscono. La mia è un'osservazione, non so quanto critica, comunque è una richiesta di spiegazione.

**1.2.** Un'altra cosa che vorrei dire è sulla libertà e sulla critica che lei ha rivolto al contrattualismo. Io sarei un po' più clemente con le tesi contrattualistiche e con la libertà negativa. Secondo me il contrattualismo moderno, ma anche il contrattualismo nella sua "invenzione" da parte di Platone (il contrattualismo non lo ha inventato Hobbes, non è un tratto moderno, è Glaucone che lo espone ad Adimanto nel secondo libro de *La repubblica* di Platone) non è di per sé compromesso con un individualismo di fondo. Nel contrattualismo non ingenuo non c'è un mito di fondazione reale per cui l'origine della società sta nella decisione di individui (questa, come l'origine del linguaggio, è un problema insolubile). Non c'è una fondazione realistica, siamo nell'ordine del "come se". C'è un livello genetico e un livello normativo che possono essere intrecciati, ma che secondo me non vanno confusi. Il livello genetico, cioè l'origine dei rapporti sociali e l'origine della libertà, non è lo stesso livello normativo della libertà e dell'uso politico della libertà. Credo che l'idea della libertà negativa non sia affatto autocontraddittoria. Se si ritiene che l'origine sociale della libertà stia in soggetti individuali che liberamente scelgono prima del loro rapporto originario, allora questo sarebbe autocontraddittorio, ma dal punto di vista politico, una volta che quei rapporti originari di riconoscimento sono riusciti, e che io sono già una autocoscienza libera, nella mia società io voglio avere la mia libertà negativa, il mio spazio vitale... la libertà negativa ha un valore politico importante, in senso normativo, non in senso genetico o della normatività trascendentale. Se si dice che il contrattualismo sbaglia perché ritiene che vi siano dei soggetti già costituiti che si mettono d'accordo, per me si fa un affresco inclemente del contrattualismo vero e proprio; non penso che il contrattualista ritenga ingenuamente che i soggetti si mettano d'accordo, ma si tratta di un'ottica del "come se" e in Rawls, ad esempio è un esperimento mentale per tentare di delineare dei principi...

**CORTELLA:** un breve inciso, poi risponderò meglio. Anche la mia ottica è un “come se”, e se sono “come se” entrambi allora uno dei due è sbagliato. Se uno è “un come se” e l’altro è una genesi, allora possono stare insieme, ma se sono due ipotesi del “come se” allora una non funziona, perché sono due ipotesi alternative. Sono incompatibili se sono entrambe due descrizioni storiche perché una è falsa ma sono ugualmente alternative se sono entrambe “come se”. Questo è un po’ il problema...

## **2) INTERVENTO (Fanciullacci)**

**2.1.** (rivolto a A. Bellan) Mi sembra molto interessante quanto emerge dalla tua discussione. Tu hai strappato via alle tesi di Cortella tutti quei momenti in cui lui strizzava l’occhio all’aristotelismo, a Wittgenstein, al particolarismo e ce lo hai ricollocato fortemente nella posizione dialettica. Vado al problema – faccio un riferimento a Wittgenstein, che forse non accetterebbe nemmeno queste espressioni - nelle discussioni di Wittgenstein sulla regola viene posto un problema che ha a che fare con la filosofia della mente e quindi si tratta di vedere se il vostro discorso riesce a tener presente la sottolineatura wittgensteiniana del fatto che questa normatività, pur potendo essere pensata come qualcosa che non è solo storicamente determinato, è però difficile da distinguere da quello che non lo è. Cortella dice: c’è una normatività nel riconoscimento che si dà poi in un codice morale storicamente determinato, il mio problema sarà proprio capire se riusciamo a fare una distinzione tra queste due cose e quindi tenere ferma l’universalità del primo momento di contro alla particolarità del secondo, senza riprodurre una assunzione di filosofia della mente troppo legata all’astrazione di ciò che è essenziale e ciò che non lo è.

**2.2.** Un’altra cosa: ribadisco anch’io la domanda di Bellan a Cortella, perché ha valorizzato la categoria dell’opposizione e non la categoria della reciprocità? Perché, quando Bellan due anni fa ha presentato la relazione “L’etica nella *Scienza della logica*”, proprio lei, professore, gli ha fatto questa obiezione: “Perché tu valorizzi la categoria della reciprocità quando nella *Scienza della logica* essa stessa viene superata?” e poi oggi, lei è tornato ancora a prima della categoria della reciprocità. Allora voglio capire come mai ci fermiamo o all’opposizione o all’azione reciproca e non teniamo presente la stessa confutazione che è avvenuta lì.

**2.3.** La prima domanda, quella sulla filosofia della mente ha anche in sé il problema del rapporto tra discorso trascendentale e discorso storico. La proposizione [tesi n. 2] dice “La libertà non è una proprietà metafisica del soggetto. Come questo non è un’entità originaria ma viene costituito a partire da relazioni storiche, così quella è un’acquisizione che diventa possibile all’interno di rapporti di riconoscimento riusciti”. Qui la parola “storiche” compare per la prima volta, anche se dovrebbe essere fondata prima, quindi il problema è di capire quanto [le relazioni] sono storiche e non semplicemente legate alla storicità, che è una nuova sostanzializzazione da vedere. E poi c’è l’altro punto, che ha già messo in evidenza Bellan, quando lei parla di relazioni riuscite; abbiamo bisogno di una strumentazione specifica che dica quali sono riuscite e quali no, magari con l’introduzione della contraddizione performativa.

## **3) INTERVENTO (Testa)**

**3.1.** L’interpretazione del riconoscimento di un’autocoscienza da parte di un’altra autocoscienza apre il problema della circolarità, se il riconoscimento come condizione del costituirsi dell’autocoscienza, viene inteso come atto sempre e soltanto di un’autocoscienza, allora non ne usciamo (obiezione di Frank). Non è forse necessario pensare il riconoscimento come connesso a capacità che sono distinte da quelle autocoscienti? Qui c’è una risposta nella distinzione tra autocoscienza e coscienza, mi sembra, che è una ripresa della distinzione [hegeliana] per cui la prima è coscienza di oggetti, qui posta più che come coscienza di oggetti, però, come un’apertura originaria, accoglimento dell’altro... Il problema è allora quello di dare una definizione della coscienza e di darla senza ricadere nel paradigma coscienzialistico, nel senso che postulare la

coscienza come ciò che precede l'autocoscienza risolve il problema della circolarità della natura riconoscitiva dell'autocoscienza, ma lo risolve al prezzo di una ricaduta nel monologismo, perché se pensiamo questa coscienza, in fondo, come relazione soggetto-oggetto allora l'autocoscienza diventa un caso specifico della forma più generale della relazione soggetto-oggetto. Quindi verrebbe meno la pretesa di dire che invece è qualcosa d'altro. Allora una prospettiva è quella di pensare una dimensione naturale del riconoscimento; questa è la prospettiva su cui ho lavorato un po', cioè l'idea di una teoria del riconoscimento naturale come un qualcosa di precedente il rapporto soggetto-oggetto e quindi come un qualcosa in cui fondare il rapporto a sé.

Mi interessava capire come intendi qui la relazione tra autocoscienza e coscienza e come i due termini possano essere utilizzati senza ricadere nel paradigma monologico o nella relazione soggetto-oggetto.

**3.2.** La seconda riflessione riguarda invece la tesi 1.2., quella tesi in cui dici che l'autocoscienza – qui tra l'altro siamo pervenuti dalla teoria dell'autocoscienza alla teoria dell'identità individuale, che possono anche essere distinte, a loro volta – ha al proprio interno la relazione che l'ha costituita. La relazione di riconoscimento non è una semplice relazione esterna tra due soggetti ...ma ogni autocoscienza porta in sé anche la relazione di autocoscienza che l'altro ha con se stesso [1.2.1.]. Questo mi consente anche di entrare un po' in dialogo con la lettura che ne faceva Alessandro, nel senso che lui, riferendosi alla tradizione ermeneutica parlava di inaccessibilità epistemica dell'altro. Allora su questo sono abbastanza d'accordo: su una teoria per cui l'altro diventa inaccessibile epistemicamente, anche se bisogna evitare una ricaduta nello scetticismo di terza mano. Però non vorrei che, invece, l'insistenza sulla metafora dello specchio, dello sguardo dell'altro, ci conducesse all'estremo opposto, al fatto cioè che io abbia in me stesso proprio la relazione dell'altro, non a sua volta, di nuovo, un'immagine della relazione dell'autocoscienza dell'altro. Anziché di inaccessibilità dell'altro parlerei di distanza epistemica dell'altro o di opacità dell'altro. Il che non è identico all'inaccessibilità posta ancora nei termini del paradigma soggetto-oggetto, in cui viene pensato lo scacco. Volevo dire che io non ho al mio interno l'altro, visto che sottolineo un modello, un'immagine, di nuovo una rappresentazione dell'altro e quindi lo specchio sembra anche uno specchio frammentato. Questo può anche essere interessante per pensare la questione della finitezza come connessa a tale opacità, che interviene e che può essere poi legata alla questione del conflitto, dello scontro con l'altro.

**3.3.** L'ultima cosa che vorrei dire riguarda la libertà negativa. Il problema è: la libertà negativa o il concetto della libertà negativa? Tu dici che è contraddittorio il concetto liberale della libertà negativa o che è contraddittoria la libertà negativa di per sé? Nel senso che io interpreterei di più la tua posizione come critica di una certa concezione, perché in effetti, la stessa teoria del riconoscimento dovrebbe chiarirci che si salva la libertà negativa, nella misura in cui l'altro, è vero che è condizione di possibilità della relazione con sé, però, è anche minaccia, secondo la stessa teoria del riconoscimento. L'altro è condizione della nostra libertà però è anche minaccia della nostra libertà perché dipende dalla sua buona volontà, in fondo, il riconoscerci e d'altra parte egli prima ci chiede di essere riconosciuto e poi viene costretto a conferirci il riconoscimento. Allora, in questo senso, siccome non ci si può affidare semplicemente alla buona volontà dell'altro, è necessaria una garanzia giuridica del fatto che l'altro non interferisca nel mio spazio. Questa è una necessità che in fondo è richiesta anche dalla teoria del riconoscimento, dalla sua concezione della libertà e dell'altro per cui questo può diventare minaccia, portatore di violenza... Si tratta dunque di comprendere la libertà negativa all'interno di un cerchio più ampio di libertà, piuttosto che dire che essa è contraddittoria di per se stessa. Può essere contraddittorio il concetto della libertà negativa liberale.

#### **4) INTERVENTO (Giannasi)**

**4.1.** La mia domanda si ricollega a quello che diceva Zucca ed è relativa al significato dell'approccio proposto; soprattutto nella seconda tesi si articolano delle considerazioni sui rapporti interpersonali, sociali, sull'autocoscienza, in un senso abbastanza ben definibile dell'autocoscienza; invece la prima tesi è molto più formale, cioè, c'è una coscienza che ha un modo di funzionamento abbastanza standard, che si comporta nello stesso modo verso le eventualità e tende a risolverle... Mi chiedevo se [l'approccio] fosse relativo alla modalità di rapportarsi alle cose da parte degli uomini, e quindi con titolo per tutta una serie di atteggiamenti umani e sociali oppure se si riferisca proprio a una coscienza come originario avere a che fare con le cose, appunto come diceva Zucca, cioè ad una coscienza che ha di fronte gli oggetti, li dissolve, se ne appropria. Perché in questo caso, se avessimo a che fare con una teoria della coscienza e del modo in cui diventa autocosciente, mi viene da dire che queste tesi si oppongono alle teorie di tutta una tradizione, ad esempio quella fenomenologica, di come funziona la coscienza. La tradizione fenomenologica va in una direzione esattamente opposta, non di dissoluzione ma di costituzione: la coscienza è tale se genera oggettualità, riconosce oggetti... e genera oggettualità e riconosce oggetti proprio mentre riconosce anche se stessa come autocoscienza di un corpo. Quindi la coscienza nel primo senso, cioè come atteggiamento degli uomini, come modalità di rapportarsi alle cose, ad esempio nel lavoro, appare abbastanza lineare, si capisce bene che relazione ci possa essere tra la prima e la seconda fase. Mentre, invece, se intendiamo come coscienza questo momento estremamente povero ed astratto, a livello di esperimento mentale, in cui essa si rapporta alle cose in modo dissolutivo e a un certo punto incontra un ostacolo e si riconosce riconoscendo ed essendo riconosciuta, mi chiedevo se questa tesi non fosse molto molto astratta e non andasse anche giustificata in qualche modo, nei confronti di una tradizione "pesante", come quella della fenomenologia husserliana.

#### **RISPOSTE (Cortella)**

La prima questione che poneva Zucca un po' si riferisce anche a quest'ultima domanda, perché Zucca diceva: "qui c'è una sorta di fenomenologia della coscienza, dei rapporti interpersonali o è una teoria logica?". Questo è un punto un po' problematico della questione, uno dei nodi che dovrei sciogliere e che forse fin qua non sono sciolti. Diciamo che la mia non intende essere una fenomenologia della coscienza, perché una fenomenologia della coscienza non può fare a meno dell'ausilio delle scienze empiriche, non si può fare senza quello che duecento anni di scienze empiriche hanno detto su questo, occupandosi di coscienza, di modi di coscienza. Sono molto critico nei confronti di una filosofia che intenda fare una filosofia della coscienza indipendentemente da ciò. Credo che la filosofia, se prima delle scienze empiriche poteva occupare questo spazio, ora trova tale spazio occupato da esse. E' lo stesso motivo per cui ritengo che attualmente, almeno in questo senso, non abbia nessun senso fare filosofia della natura (in questo senso, perché poi c'è un altro senso in cui la si potrebbe riprendere), perché riguardo alla natura, ci sono delle scienze che si chiamano fisica, chimica, biologia ... la filosofia della natura ha perso il suo oggetto e lo recupera semmai in un altro modo. Allora, anche qui, è chiaro che se io debbo dire come funziona la coscienza nei confronti degli oggetti o delle altre persone, lì la filosofia deve tacere, deve prendere atto di questo suo colossale impoverimento, cioè che le sono stati sottratti degli oggetti da parte delle scienze empiriche e che le scienze empiriche "dicono". Poi la filosofia interverrà, semmai dopo, per interrogare eventualmente i risultati delle scienze empiriche in relazione ai presupposti, alle conseguenze, alle metodologie, ai possibili scenari alternativi, ma quelli sono i dati, ed è chiaro che io qui non posso entrare in questo ambito, c'è una scienza che si chiama psicologia, che è un grande contenitore in cui ci sono molte scienze.

Io ovviamente non mi addentro in quel terreno e faccio un'altra operazione, da filosofo, cioè parto dal concetto di coscienza e dal concetto di autocoscienza e traggio conseguenze logico-argomentative a partire da quei concetti. Quanto poi a questa operazione filosofica in cui, partendo da un concetto riesco a ricavare da esso tutte le possibili conseguenze, questo è ovviamente il mio problema. Un'operazione di deduzione di conseguenze dal concetto [per capire] cosa sia la natura

della coscienza, non come di fatto funziona, ma che cosa è implicito nel concetto di coscienza e quale sia la sua natura e quali siano le condizioni che riescono a pensare questa natura, questo è il modo in cui io sto lavorando qui, che è il modo esattamente filosofico di operare in queste cose. Se e quanto, poi, questa operazione riesca a rispondere alla domanda empirica e riesca a contribuire al modo in cui le scienze empiriche operano in questo ambito, questo è esattamente quell'elemento di opacità di cui parlavo in precedenza. C'è effettivamente un elemento di inevitabile congiunzione tra le due cose, cioè, le conseguenze teoriche che ricavo dal concetto di coscienza non possono essere in contraddizione con quello che le scienze empiriche dicono su come opera la coscienza, tanto per dirne una. E' chiaro che io qui, non faccio un'operazione puramente a-priorica, in cui lavoro sul concetto di coscienza dimenticando i riferimenti, perché è chiaro che qui ci sono riferimenti: c'è Piaget, c'è Freud, c'è Mead. Queste cose che io ricavo con procedimento a-priorico, poi, in realtà, le ritrovo in alcuni autori, in alcuni psicologi che mi danno conferma di certe cose, altri non me la darebbero. Io apro lo spazio in questo ambito, è chiaro poi che ci sono teorie assolutamente concorrenti...

Tornando alla questione di Zucca, è chiaro che io qui non intendo dire come di fatto vanno le cose tra le coscienze perché io di questo non ho alcuna esperienza, se non la mia, non ho fatto lo scienziato empirico che ha fatto degli esperimenti, che vede come funzionano certe cose, che ha fatto i protocolli...la mia unica esperienza è quella che ho fatto io o le esperienze narrative che mi hanno raccontato gli altri, e questo non ha nessun valore. Allora è chiaro che non posso riferirmi a questo, sto lavorando sul concetto di natura dell'autocoscienza e sul concetto di natura della coscienza e cerco di ricostruire le condizioni che lo rendono possibile. Quindi, nessuna descrizione fenomenologica di come di fatto vanno le cose ma un argomento teorico in grado di spiegare le condizioni che rendono possibile la coscienza e l'autocoscienza.

Allora, è vero che a questo punto il concetto di coscienza ci lascia insoddisfatti (o il concetto di autocoscienza ci lascia insoddisfatti) perché ovviamente sembra lasciar fuori il corpo, le relazioni... Io, però, non introduco questo elemento come un dato di fatto, cioè non do per scontato che noi abbiamo un corpo, abbiamo degli affetti ecc., ma lo ricavo dentro lo stesso concetto di coscienza. Il mio, cioè, è un lavoro in cui – questa è un po' tutta l'impostazione, il progetto va pensato in questa direzione – prendo per buone le tesi che voglio confutare; prendo per buoni i risultati della filosofia della coscienza moderna, in cui la filosofia dice: "c'è solo la coscienza, c'è solo autocoscienza, il mondo è un momento dell'autocoscienza, non c'è un corpo, il corpo è soltanto una rappresentazione...". E, lavorando dentro il concetto di coscienza e dentro a quello di autocoscienza, trovo che il puro elemento coscienziale, teoretico o anche puramente pratico della pura libertà, non è soddisfacente per spiegare quella sola cosa che capita dentro la coscienza, che capita dentro l'autocoscienza; che è necessario un rinvio ad una sfera più ampia che includa il corpo, gli affetti, le passioni, le pulsioni, i bisogni, i desideri...pur partendo dal concetto di autocoscienza. Io non lavoro facendo una fenomenologia: c'è un corpo, ci sono le passioni, i sentimenti...No. Io parto solo da un risultato teorico che intendo contestare, che è il risultato che esiste solo la coscienza o l'autocoscienza (qui le due tesi potrebbero anche coincidere), e a partire da questo, mostro come in realtà questa tesi non sia in grado di soddisfare tutte le condizioni che renderebbero possibile una spiegazione adeguata di questo concetto, e, quindi, da questo concetto devo necessariamente uscire.

Per questo si spiega come mai i corpi, i sentimenti, gli affetti, non vengono fuori subito, ma vengono fuori dopo, perché li trovo come necessarie conseguenze. Quindi, apro all'altro rispetto al puro momento coscienziale soggettivistico, idealistico ecc... a partire dallo stesso concetto. Quindi è vero che c'è un residuo coscienzialistico, perché in effetti si parte dall'autocoscienza, ma è un residuo nel senso che parto da una tesi che intendo confutare. C'è una partenza coscienzialistica che intende esser messa in discussione proprio dal paradigma del riconoscimento che apre al di fuori della coscienza stessa.

**Replica (Zucca)** Quindi questo è il processo del suo argomentare non di ciò che accade alla coscienza, cioè che prima si trova una coscienza pura e poi...



**(Cortella)** Difatti tutte le distinzioni che io faccio, non sono né temporali, né storiche ma teoriche. Anche la distinzione tra coscienza ed autocoscienza; che esista una coscienza che non è autocoscienza, che poi ci sia il riconoscimento e poi l'autocoscienza, sembrano sequenze temporali...no, sono semplicemente categorie necessarie a spiegare la natura dell'autocoscienza. Per spiegare la natura dell'autocoscienza ho bisogno del concetto di coscienza, di identità, di riconoscimento... quindi non è una spiegazione genetica di come accadono le cose – questo lo lascio alle scienze empiriche, non ho la competenza per farlo – ma è una griglia categoriale che mi serve per spiegare la cosa.

Vengo alle questioni relative al contrattualismo.

Di questo parleremo in modo più diffuso la prossima volta, qui mi limito a un accenno, che però è importante, altrimenti la cosa non si capisce.

Io ho una concezione nobile del contrattualismo. Il contrattualismo non è una teoria che intende spiegare come sono andate di fatto le cose all'origine della civiltà. Se ciò è ambiguo in Hobbes – in cui non si capisce fino a che punto si tratti di una narrazione storica piuttosto che di un esperimento mentale – questo è perfettamente sciolto già cento anni dopo con Kant. Kant è chiarissimo, dice che è un “come se”, e da Kant in poi tutte le teorie contrattualiste, sono in realtà teorie contrattualiste – Rawls, ad esempio, assolutamente – che non intendono prendere il modello contrattualista per spiegare come sono andate le cose, ma intendono dire quali sono le condizioni che rendono legittimo lo stato, gli ordinamenti politici. Quello che consente di dare legittimità agli ordinamenti politici sono queste condizioni. E questa è la mia concezione del contrattualismo. Però, anche questa stessa concezione del contrattualismo è problematica. Perché se io dico quali sono le condizioni che rendono possibili gli ordinamenti legittimi e ricorro a dei soggetti, a degli individui (qui seguo Rawls, che è l'esposizione più raffinata del contrattualismo), pensati come egoisti e razionali che perseguono gli obiettivi dettati dai loro desideri con razionalità, questi individui, per poter fondare degli ordinamenti legittimi, devo immaginarli all'interno di una condizione originaria in cui vengono a patti tra di loro sotto la condizione di un velo di ignoranza (Rawls). Il punto è che io non posso concedere questa tesi di partenza, perché questi individui egoisti e razionali, anche nella condizione del “come se”, hanno delle condizioni per essere egoisti e razionali. La condizione è che siano intercorsi tra loro dei rapporti di riconoscimento, altrimenti non si costituisce l'individuo egoista e razionale. Allora questa ipotesi non è fatta da loro, neanche nel “come se”; è il punto di partenza [del contrattualismo] che ci sono gli individui egoisti e razionali, allora io dico: no, qui c'è un momento antecedente, in senso concettuale (come è concettuale l'antecedenza di individui egoisti e razionali, rispetto al contratto) che è esattamente la relazione fra di loro. A questo punto è chiaro che mi posso immaginare un nuovo contrattualismo che avvenga una volta che mi son detto che gli individui non sono così originariamente, ma che hanno una relazione che li ha costituiti, ma di ciò devo tener conto nel contratto. Non posso dire che ci sono gli individui egoisti e razionali che sono stati prima costituiti e a questo punto facciamo il contratto come se non ci fosse stata quella relazione precedente che li ha costituiti. Nel contratto questa relazione precedente conta, eccome! Ed è semplicemente un'operazione di estrema astrazione, che fa tutta la tradizione contrattualista, che si dimentica di quello che è avvenuto concettualmente prima. Questo deve entrare a tal punto nel contratto che esso non può contrattare quelle cose che non sono contrattabili, perché la relazione che è avvenuta prima non può essere né rescissa né istituita da me: in altre parole il contratto non può fare finta che non sia successa, c'è. Quindi tra gli oggetti del contratto questa cosa non è contrattabile, perché se mi metto a contrattarla, metto in discussione le condizioni in base alle quali io faccio il contratto. Ciò per dire che non è privo di conseguenza che il contrattualismo includa come ipotesi teorica la relazione originaria. Ha delle conseguenze di cui parleremo la prossima volta.

La prima questione che poneva Fanciullacci in parte l'ho un po' discussa, perché il problema è: trascendentale o storico?

**Replica (Fanciullacci):** Però non vedo perché lei debba mettere come alternativa all'indagine trascendentale soltanto l'indagine empiristica delle scienze. Quello che fa Heidegger in *Essere e tempo* è un'indagine fenomenologica...

**(Cortella)** E' che Heidegger opera con categorie filosofiche; apparentemente sta descrivendo un'esperienza empirica, allo stesso modo ragiona Hegel nella *Fenomenologia dello spirito*, la forza del suo argomento è però nelle categorie filosofiche con cui lavora. L'altro modo è esattamente quello delle scienze empiriche. Non sto dicendo che la filosofia debba sgombrare il campo, ma deve tener conto di questo, quando si addentra in quel terreno. L'analitica del Dasein, se ancora vuole mantenere la sua pretesa di essere una fenomenologia della coscienza, adesso, nel ventunesimo secolo, non potrebbe più prescindere dai risultati che le scienze psicologiche hanno prodotto in questo terreno. Non posso pensare di dimenticarmi di quello che ha detto Piaget, per dirne uno; è un impoverimento ed un segno di provincialismo. Altro è il discorso sulla validità di quanto sostengo, non pretendo di entrare in questo, ma mi limito a fare un discorso categoriale, che è poi quello che fa la fenomenologia, e che approfondirà delle categorie che poi le scienze empiriche possono anche utilizzare. La filosofia deve partire da argomenti e non fare indagini empiriche, perché lì c'è chi lo sa far meglio, con altri strumenti.

La seconda questione che lei mi poneva (a Fanciullacci), è relativa alla categoria di opposizione, questo mi consente di rispondere anche a Bellan e di anticipare una delle cose che lui mi aveva introdotto. Da un certo punto di vista è vero quello che dicevi tu, Bellan, che nella categoria della relazione reciproca c'è di più che nella categoria dell'opposizione. Sono un po' più in disaccordo sul che cosa sia questo di più, perché tu dici che in realtà la categoria dell'opposizione è ancora una categoria in cui c'è dentro la questione del dominio dell'altro (Bellan: "E' la determinazione della riflessione"), elemento che viene superato nel riconoscimento reciproco. Io lì ho qualche perplessità. E' un po' Theunissen che lavora in questa direzione, che tende a considerare la *Logica dell'essenza* come una sfera del dominio caratterizzata da una sostanziale incompiutezza, mentre invece la relazione reciproca, in quanto apre al concetto, sarebbe già un'anticipazione della sfera della libertà... Io lì ho qualche cautela in più, perché io credo che in realtà quello che porta di più la categoria dell'azione reciproca rispetto alla categoria dell'opposizione è, semmai, una presa di distanza rispetto ad una tesi ontologica, chiamiamola così. Che cosa porta di più la categoria della relazione reciproca? Che non c'è più un'ontologia, un essere, ma tutto è risolto nella relazione reciproca, cioè la verità della sostanza è il concetto. Questo tema, però, non serve a nulla alla mia tesi, esso serve se devo fare un confronto con l'ontologia, non mi serve se devo fare un confronto con la filosofia del soggetto. Qui il mio problema è mostrare che la coscienza non è autocostruita ma si costituisce in una relazione reciproca.

**Replica (Bellan):** Ma questa categoria ti serve per avere un concetto di soggetti reciprocamente attivi, come le sostanze, appunto, nella relazione reciproca.

**(Cortella)** Sì, nell'opposizione non c'è la reciproca attività, d'accordo. Però in realtà il punto fondamentale non è questo, secondo me. Il punto fondamentale è che la categoria dell'opposizione mi dimostra che non è possibile nessuna indipendenza se non nella dipendenza, questo è il concetto che serve a me: mostrare che quanto accade tra due autocoscienze ha al di sotto una logica che esclude qualsiasi indipendenza se non nella dipendenza. Questa tesi la trovo esattamente nella categoria dell'opposizione e perciò io la prendo, perché mi serve fondamentalmente a mostrare qual è la logica sottesa anche dentro quel capitolo della *Fenomenologia* in cui Hegel discute della dialettica dell'autocoscienza. In sostanza, quel capitolo della *Fenomenologia* presuppone quello che Hegel scriverà otto anni dopo, cioè presuppone la logica della riflessione che viene fuori nella categoria dell'opposizione. La categoria dell'opposizione è quel sostrato logico che sta dietro il rapporto fra le due autocoscienze.

Allora qui il problema è semmai un altro. E' evidente che Hegel non si ferma alla categoria dell'opposizione perché dice che se condizione dell'indipendenza è la dipendenza, significa che l'indipendenza è dipendente, dunque è contraddizione. La categoria dell'opposizione è la

contraddizione. Infatti il passaggio successivo dall'opposizione è l'illustrazione della categoria della contraddizione. Il punto è come riusciamo a pensare la categoria della contraddizione: a Hegel non basta dire che l'indipendenza è condizionata dalla dipendenza, ma deve in qualche modo risolvere la contraddizione che sta dentro il fatto che la dipendenza è condizione dell'indipendenza. Questo pensare la contraddizione lo spinge fuori dalle categorie della riflessione, tanto è vero che pensare la contraddizione significa, in realtà, risolvere gli elementi contraddittori nel fondamento, quindi ritrovare un elemento unitario che consenta di pensare questa contraddizione che altrimenti non starebbe in uno. E a questo punto Hegel riavvia il percorso logico perché il fondamento a sua volta subisce una dialettica... E' questo il motivo per cui Hegel non poteva fermarsi lì, alla tesi per cui l'indipendenza è dipendente dalla dipendenza; Hegel non ferma lì la dialettica perché questa tesi è contraddittoria e quindi dobbiamo pensare la contraddizione e per pensare la contraddizione, dobbiamo risolvere la contraddizione nel fondamento della contraddizione, ripescando una nuova categoria che rimetta in gioco la dialettica. Questo è quanto accade nella *Scienza della Logica* dal punto di vista filologico. Ma in realtà, il guadagno per cui l'indipendenza è qualcosa che è reso possibile dalla dipendenza, è un guadagno che non è mai più messo in discussione da Hegel, non c'è un altro punto successivo che metta in discussione quel livello. Quella è una tesi definitiva. Ci saranno delle aggiunte che consentono di risolvere altri problemi, ma io non vedo una critica a quella tesi se guardo solo ad essa; sta in piedi per conto suo, l'unico elemento problematico che Hegel trova in quella tesi è che essa è contraddittoria. Cosa non da poco, però il punto è quello di pensare la contraddizione. Se volete andiamo più a fondo, ma apriamo un'altra problematica che non è quella che io avevo in vista.

Ora è chiaro che per pensare il contenuto del concetto di autocoscienza non posso avere solo il concetto di opposizione. Per dire il tutto di un'autocoscienza devo avere anche altre categorie, tra cui la relazione reciproca. Però sull'elemento relativo alla categoria di autocoscienza, quello per cui essa è indipendente nella dipendenza, su questo punto l'opposizione ha la parola decisiva.

## 5) INTERVENTO\*

Mi sembra d'aver capito che c'è stata una critica ad un residuo essenzialista, da prima del riconoscimento a dopo di esso, permane qualcosa? Un io sostanzialmente determinato creerebbe un problema? Dal momento che avviene il riconoscimento, è rimasto nel passaggio un qualcosa di identico? La descrizione che leggiamo, a partire dalla relazione che dobbiamo instaurare con l'altro, determina un ambito chiuso, nel senso che è completamente determinata in quell'ambito, oppure dobbiamo ipotizzare qualcosa che permane identico in una serie di stati?

## RISPOSTA (Cortella)

Ogni autocoscienza ha qualcosa di proprio che non è presente in nessun altro. L'identità individuale non è solo il prodotto di rapporti di riconoscimento, perché se lo fosse tutte le identità sarebbero identiche, dato che la relazione di riconoscimento, quanto alla sua natura formale, è uguale in tutti (poi sono diverse le modalità storiche), è rapporto biunivoco, relazione reciproca, presenza dell'uno nell'altro, simmetria del rapporto...Allora, se io fossi solo l'esito di rapporti di riconoscimento io non sarei più io, ma ci sarebbe solo un'unica autocoscienza, cioè tutte le autocoscienze sarebbero uguali. Questo è esattamente un problema: c'è qualcosa di mio che è solo mio. In ognuno di noi c'è qualcosa di proprio, ma su questo non intervengo, non dico nulla, ma è chiaro che le cose devono stare così perché altrimenti le identità non esisterebbero. Le identità esistono perché ognuno di noi ha qualcosa di proprio. Il riconoscimento che cosa fa? Porta in superficie questa mia proprietà, questa irriducibilità del mio io, la quale non verrebbe mai neppure a coscienza di me se io non diventassi consapevole di me, ed io divento consapevole di me solo all'interno di rapporti di riconoscimento. Essi servono a portare ad attualità questa mia identità che altrimenti rimarrebbe nascosta a me stesso. Quanto i rapporti di riconoscimento riescano a portare in superficie questa

---

\* Manca l'autore dell'intervento; qualora egli legga il protocollo ed intenda far comparire il proprio nome, si metta in contatto con le curatrici, che provvederanno subito ad inserirlo.

cosa, è ovviamente per ora problematico, cioè è problematico dire se riescano a portarla totalmente in superficie, anzi sarei contrario nei confronti di una tesi che dicesse che l'autocoscienza è la totale autotrasparenza di sé. I rapporti di riconoscimento servono a far venire in luce una parte di me, si tratta di un processo mai concluso in cui in continuazione vengono in luce elementi di me e vengono in luce, paradossalmente, proprio nella relazione con l'altro. Qui mi richiamo non alle scienze empiriche, ma all'esperienza quotidiana di ognuno di noi, in cui ciascuno spessissimo fa esperienza di sé proprio nella relazione con l'altro riuscendo a comprendere lati di se stesso, del proprio carattere, storia, inclinazioni, tendenze... Quindi, i rapporti di riconoscimento non servono a darmi quell'identità che è solo mia, e rimane solo mia, servono, però, a farla venire alla luce, a renderla sociale e a fare in modo che io ne diventi consapevole.

Questo elemento si ricollega alla prima domanda che faceva Testa (3.1.), se questa teoria del riconoscimento, per evitare il rinvio all'infinito del rapporto di riconoscimento, e introducendo la distinzione tra coscienza ed autocoscienza, assuma la coscienza come qualcosa che si costituisce al di fuori dei rapporti di riconoscimento. Se l'autocoscienza è prodotto di tali rapporti, resta però il problema: la coscienza è un originario? Anche su questo punto io non dico nulla nelle mie tesi, però potrei aggiungere qualcosa adesso. E' chiaro che, anche per me, assumere la coscienza come un'originarietà rimane problematico. Anzi, tutte le tesi che introduco all'interno della teoria del riconoscimento servono a mostrare che in realtà, la relazione coscienziale, che qui esprimo semplicemente con questa espressione, cioè la relazione della "pura apertura" della coscienza, non è solo una relazione teoretica, perché l'apertura della coscienza è al tempo stesso anche relazione pratica. Dunque, la pura coscienza, daccapo, è un qualcosa che viene mediato da tutti questi elementi, viene mediato dal linguaggio, dal corpo, dalla dimensione pratica nel suo assieme; il rapporto soggetto-oggetto non è un rapporto solo tale, ma è un rapporto a sua volta mediato da altre relazioni. Qui si aprirebbe tutta l'indagine – su cui per ora non dico nulla – sulla relazione soggetto-oggetto. Questo un po' verrà fuori nella quarta tesi in cui dico che anche la relazione soggetto-oggetto, che qui assumo come un originario che precede l'autocoscienza, è in realtà non un rapporto originario, ma a sua volta presuppone altre mediazioni.

Senza, quindi, andare a finire nelle tesi di Testa, senza cioè, dover ammettere una sorta di riconoscimento naturale precedente, introduco ulteriori mediazioni nel rapporto soggetto-oggetto che servono ad eliminare quell'eventuale residuo di filosofia della coscienza, che potrebbe esserci nell'assunzione dell'originarietà di questa apertura impregiudicata, che, invece, impregiudicata non è affatto.

Dico un'ultima parola sul tema delle relazioni riuscite, tema a cui accennavano Bellan e Fanciullacci.

Secondo me è chiaro che senza una relazione di riconoscimento riuscito non si dà autocoscienza, non basta che ci sia una relazione di riconoscimento comunque, bisogna che ci sia un riconoscimento riuscito; se il riconoscimento non è riuscito non si dà autocoscienza. Riuscito è il riconoscimento reciproco, non riuscito è un riconoscimento in cui uno riconosce l'altro, ma l'altro non riconosce l'uno. Per esempio riconosco a qualcuno la dignità di, lo status di, o la stima per, e questo a sua volta non riconosce me come colui che è in grado di conferirgli questo status, di dargli questa stima, di attribuirgli questo merito. Se non c'è questa reciprocità nel riconoscimento non c'è costituzione dell'autocoscienza. Ciò non significa – ne parlerò meglio la prossima volta quando andremo sui temi più sociologici del riconoscimento – che non si diano questi rapporti: in continuazione si danno rapporti non riusciti di riconoscimento o non biunivoci, in cui c'è il riconoscimento di diritti senza che l'altro riconosca colui che riconosce questi diritti. Un esempio di teoria politica: se uno stato, un ordinamento giuridico, riconosce ad una certa minoranza, a certi individui, a certe categorie, alcuni diritti, e se a loro volta, questi individui non riconoscono allo stato la legittimità di riconoscere loro questi diritti, il riconoscimento non è riuscito. Cioè, lo stato avrà anche riconosciuto questi diritti, ma se questi individui continuano a discutere la legittimità di

colui che concede i diritti, il rapporto non è biunivoco e, difatti, questi individui non si sentiranno riconosciuti, perché non riconoscono colui che li riconosce e quindi non riconosceranno come legittimo l'atto che ha conferito loro i diritti. Se una certa minoranza, una classe sociale, un gruppo politico, un ceto, un'etnia non riconosce uno stato che gli riconosce certi diritti, questi diritti non saranno riconosciuti e per questo tali gruppi continueranno a mettere in discussione la legittimità dello stato.

Io qui ragiono in linea puramente teorica sulle condizioni del darsi dell'autocoscienza; perché essa si dia, bisogna che almeno una volta, ci sia stato un rapporto di riconoscimento riuscito; se non c'è mai stato non nasce nemmeno l'autocoscienza. L'espressione "almeno una volta" non ha un significato temporale, ma trascendentale: poiché dal punto di vista trascendentale, l'autocoscienza si costituisce solo se c'è un riconoscimento, se non c'è mai stato, non c'è autocoscienza. Quindi deve esserci almeno stato. E' temporale solo nel senso che l'argomento trascendentale, grazie al quale dico che l'autocoscienza per essere costituita deve avere un rapporto di riconoscimento dietro, presuppone sul piano empirico che almeno una volta [il riconoscimento riuscito] debba esserci stato.

Se il riconoscimento è stato solo possibile e non si è mai realizzato, non c'è autocoscienza; deve essere stato possibile una volta come realizzato, altrimenti quella autocoscienza è solo possibile. Qui c'è un punto in cui necessariamente il trascendentale intreccia l'empirico, perché se il riconoscimento non c'è mai stato viene meno la condizione trascendentale.

#### **6) INTERVENTO (Favaretti)**

In riferimento all'ultima cosa che ha detto, mi stavo chiedendo se il riconoscimento prenda il posto del cogito o sia il frutto di una deduzione trascendentale fondata sul cogito. Esso sarebbe non esperito ma inferito.

#### **RISPOSTA (Cortella)**

Sì, io direi di sì. Ma la teoria cartesiana del cogito è due cose contemporaneamente: è argomento trascendentale, cioè argomento logico che in Cartesio riveste la condizione di possibilità del dubbio (io posso dubitare solo a condizione che io anche pensi, è quella cosa che non posso assolutamente mettere in discussione), però in Cartesio non c'è solo questo e se lo leggiamo bene, non troviamo solo l'argomento trascendentale, ma troviamo anche quello che io chiamo "il rinvio ad un'intuizione immediata", cioè, io non posso negare che ho al tempo stesso anche l'intuizione immediata di me stesso. Questa duplicità che c'è in Cartesio, in Kant poi viene sdoppiata, nel senso che egli riconosce solamente l'argomento trascendentale e non riconoscerà più la possibilità dell'autointuizione immediata e a quel punto intuizione e argomento trascendentale vanno ognuno per proprio conto.

Io, da questo punto di vista, seguo più Kant che Cartesio, cioè il mio argomento, per quanto riguarda il modo in cui l'ho presentato qui, non riconosce alcun intuizionismo, non pretende che per sostenere la tesi del riconoscimento io debba far riferimento ad un'intuizione per cui ho intuito l'altro che mi stava riconoscendo. Non avevo alcun bisogno di questo; è semplicemente un argomento trascendentale che mostra le condizioni di possibilità del fatto che io dica a me stesso "io sono".

#### **7) INTERVENTO (Nicole)\***

(Il prof. Cortella presenta ai convenuti il prof. Sandro Nicole, nuovo docente di Psicologia)

---

\*Il primo intervento del prof. Nicole è stato in piccola parte ricostruito anche a partire dagli appunti, perché il nastro registrato presentava delle lacune e dei salti. Ci scusiamo con lui, sperando di aver colto comunque la portata del contributo che egli intendeva fornire.

**7.1.** Io voglio spezzare una lancia a favore dei filosofi. Basta citare tre, quattro nomi per chiarire quello che intendo: Dennett, Searle, Hilary Putnam. Senza l'ausilio della filosofia si sono sentite molte sciocchezze sostenute da presupposti empirici. Pensiamo alla distinzione del significato di "intenzionale": intenzionale come riferito a qualcosa ed intenzionale nel senso di "ho intenzione di mangiare...". Ci sono stati modelli empirici che prescindevano da questa distinzione e che hanno portato a modelli computerizzati, meccanizzati della coscienza.

Comunque, anche a livello empirico si sottolinea la distinzione tra coscienza ed autocoscienza; si può "spegnere" l'autocoscienza senza perdere la coscienza; in psicologia, però si parla di coscienza di sé, più che di autocoscienza.

Secondo Piaget, per parlare di autocoscienza non si può prescindere dal ricordo, dai contenuti della memoria. C'è una forte evidenza empirica che mostra che i ricordi autobiografici non sono così affidabili. In Piaget c'è il ricordo della cameriera e dell'orologio rubato, ricordo fortemente vivido della sua infanzia, ma smentito da dati di fatto cogenti in età adulta, dunque un ricordo falso che però aveva influenzato molto la sua formazione.

Altra cosa. L'autocoscienza non è univoca: la coscienza di sé c'è anche durante il sonno. Nell'anestesia generale, invece, non ci sono sogni, non c'è assolutamente coscienza di sé, ci si sveglia con un vuoto; per altro, c'è la reattività, cioè il corpo conserva una sorta di "consapevolezza".

**REPLICA (Cortella)** Ringrazio Sandro Nicole che ha introdotto alcuni elementi nuovi; io, per altro, utilizzo questa discussione per arricchire la teoria a cui sto lavorando, per esempio oggi ho avuto ulteriori elementi per implementarla, tra cui questo, che non avevo per nulla considerato e che però è decisivo, per una teoria dell'autocoscienza, cioè l'elemento del ricordo. Esso è assolutamente centrale, accanto a quell'elemento della proprietà individuale, che va ulteriormente chiarito. Quanto il ricordo entri nella consapevolezza che uno ha di se stesso, questo è una cosa su cui effettivamente dovrò lavorare.

**7.2.** Posso fare un'ulteriore domanda? Vorrei chiedere se, filosoficamente parlando, riconoscimento è riconoscere una persona, per esempio vedo lì Francesco Mora, Alessandro Bellan. E' corretta questa mia visione (poi dirò perché lo sto chiedendo) oppure riconoscimento è inteso, in questo caso, il diritto di chiedermi cento lire? E' più questo secondo aspetto o esclusivamente questo secondo aspetto?

**RISPOSTA (Cortella)**

Il riconoscimento è riconoscere all'altro lo statuto di individuo o di persona o di soggetto o di autocoscienza, dico termini che non sono sinonimi ma che indicano un'area dentro la quale avviene il rapporto di riconoscimento, cioè quando io di fronte all'altro, so che egli non è un oggetto, ma un individuo che mi interpella come individuo indipendente, con cui entro in relazione. E' qualcosa di più che l'identificazione di una persona, perché posso identificare anche oggetti, nel senso che ho il concetto di sedia e riconosco che questa è una sedia...non c'è nessuna differenza da questo punto di vista, mentre altro è dire: "...Questa cosa me l'ha detta Nicole, che è una persona competente in questo", in questo momento si è innescata una relazione diversa rispetto a quella che è il puro riconoscere che lì c'è un libro che ha quel determinato formato.

**7.3.** Un problema a questo riguardo ce l'ho, pensiamo ad esempio ai cani. Incontro Fido; il mio riconoscimento di animale pensante in un certo modo, avente una mente (perché no?), cioè il mio modo di incontrare Fido, è lo stesso, per esempio, di quello di Riccardo? Noi pensiamo cose diverse e riconosciamo al simpatico animale una diversa capacità di avere attività mentali. Cambia la nostra capacità di raggiungere l'autocoscienza? E' un riconoscimento anche questo perché ci poniamo in rapporto...si tratta di riconoscere al nostro Fido la capacità di avere un rapporto...

**RISPOSTA (Cortella)**

L'esempio mi mette in difficoltà, per un motivo: lì non potrei ammettere che quella condizione che tu hai introdotto, cioè il rapporto di riconoscimento nei confronti di un animale, sia un rapporto reciproco. In rapporti reciproci io non solo riconosco a Tizio la dignità di soggetto ma devo anche ammettere che Tizio riconosce a me la dignità di soggetto; i due che devono riconoscersi devono essere soggetti, non semplicemente un uomo e un cane. Io da un cane non mi sento riconosciuto allo stesso modo in cui mi sento riconosciuto da una persona.

(Segue una serie di brevi interventi liberi su questo)

Ma io qui sto parlando di riconoscimento riuscito: esso presuppone il riconoscimento cognitivo con cui riconosco l'altro e lo identifico, ma questo non basta, cioè è condizione necessaria ma non sufficiente. Perché se il riconoscimento è riuscito deve esserci anche altro; ora, invece, il riconoscimento di un animale è solo la prima parte, anche se lì c'è un elemento affettivo. Nel riconoscimento riuscito c'è la simmetria di due individui altrettanto indipendenti ed autonomi e in linea di principio uguali.

(Continuano gli interventi liberi sul riconoscimento tra uomo e animale. Nicole sottolinea come neppure nell'incontro tra Cortes e gli indigeni vi sia stato un riconoscimento reciproco di "umanità", si tratta di un caso di riconoscimento mancato, pur tra pari).

Protocollo redatto da Armida Muz e Anna Tamai