

TEORIA DEL RICONOSCIMENTO (TESI PROVVISORIE)

Relatore: prof. Lucio Cortella

Discussant: dott. Italo Testa

Intuizioni e norme: osservazioni sulla Teoria del riconoscimento di L. Cortella

Relatore: Italo Testa

Confrontandomi con le tesi della *Teoria del riconoscimento*, ho scelto di procedere per una volta in modo piuttosto analitico, tralasciando il compito di un inquadramento filosofico generale di tali tesi - peraltro già affrontato brillantemente da Alessandro Bellan - e soffermandomi piuttosto su alcuni punti specifici - in ciò stimolato dal peculiare stile espositivo scelto da Lucio Cortella. Ciò non significa che si tratti di osservazioni sparse e che nel mio testo non vi siano degli elementi ricorrenti: in effetti, il tema che più spesso emerge credo sia il nesso problematico tra intuizioni, sentimenti morali, norme etico-trascedentali e procedure di giustificazione. Poiché condivido essenzialmente il progetto di formulare una teoria generale del riconoscimento, il mio sarà per molti versi un contributo dall'interno. Proprio per questo cercherò di fare l'avvocato del diavolo, nel senso che molti dei miei argomenti tenteranno di mettere in rilievo alcune delle difficoltà che a questo punto di sviluppo della teoria possono sorgere.

1. Libertà e sentimenti morali

Alle tesi 2. e 2.1. si afferma che la libertà non è una proprietà metafisica del soggetto ma è piuttosto il risultato di un processo di socializzazione, un'acquisizione che diventa possibile all'interno di rapporti di riconoscimento riusciti: come tale la libertà dell'individuo ha come sua condizione di possibilità la relazione all'altro individuo. L'interazione, intesa come un processo di riconoscimento sociale, è quindi un percorso di apprendimento, in cui gli individui sono addestrati alla percezione e all'esercizio di determinati sentimenti morali. Con una scelta carica di conseguenze si seleziona quindi, con la tesi 2.2.2., l'autorispetto come il sentimento che costituisce «la preconditione per la consapevolezza della propria dignità ed indipendenza». L'individuazione dell'autorispetto come sentimento morale fondamentale sembra poi essere giustificata alla tesi 3.2.: il rispetto di sé ha infatti come sua condizione il rispetto dell'altro, e viceversa: il nesso tra autorispetto e rispetto dell'altro sembra cioè esibire, e radicare nella sensibilità, quella relazione di reciprocità che è propria della logica riconoscitiva. Scegliendo il rispetto come sentimento fondamentale, si opta insieme per una certa immagine del soggetto morale e per una specifica forma di riconoscimento tra le diverse che sono a nostra disposizione: infatti, il rispetto reciproco consiste in una attribuzione reciproca di dignità. I soggetti coinvolti in questa interazione riconoscitiva si riconoscono cioè come persone (3.3.), vale a dire come soggetti indipendenti e autonomi.

Assunto che questa sia la strategia argomentativa seguita, si pongono le seguenti domande: *Che conseguenze ne derivano per la fondazione del concetto di libertà e che ruolo giocano i sentimenti morali in tale contesto? È giustificata l'assunzione dell'autorispetto, delle forme di riconoscimento ad esso connesse, e dell'immagine del soggetto che ne deriva, come fondamentali sul piano morale? E l'autorispetto gioca un ruolo esclusivo, nel senso che si esclude kantianamente il significato morale di altri sentimenti (come la fiducia, la stima)?*

Secondo le tesi 2.1.1. e 2.1.2. Hegel non avrebbe messo in discussione il concetto kantiano di libertà come autodeterminazione, ma piuttosto avrebbe portato avanti la deduzione trascendentale arrestata arbitrariamente da Kant, cercando le condizioni di possibilità di tale libertà all'interno delle relazioni sociali. La fondazione del concetto di libertà non si arresta nell'esperienza morale dell'individuo, ma retrocede, individuando in un processo sociale di apprendimento - e nelle sue norme - la condizione ultima di quel rapporto positivo a sé in cui consiste la libertà. Tale apprendimento è però l'avvio all'esercizio di determinati sentimenti, in particolar modo al sentimento dell'autorispetto. Sicché la fondazione del concetto della libertà morale, e il problema della motivazione morale, non sembrano poter prescindere da un qualche riferimento al ruolo del sentimento. Si noti che l'affermazione che il sentimento dell'autorispetto è «la preconditione per la consapevolezza della propria dignità ed indipendenza» non si limita a dire che attraverso tale sentimento prendiamo coscienza di una libertà che già ci appartiene come

nostra proprietà intrinseca. Infatti, alla tesi 2.1., si sostiene che «l'autonomia è indissociabile dalla consapevolezza di essa, cioè dal sentimento della propria indipendenza e affermazione»: tale sentimento, che si sviluppa nel processo del riconoscimento sociale, ha quindi un ruolo costitutivo/fondativo per la stessa libertà. Da un punto di vista kantiano sappiamo però che i sentimenti morali sensibili - come la stima di sé - sono classificati tra i motivi determinanti pratici materiali, e come tali giudicati inadatti a fondare la morale: per Kant essi «non servono al principio universale della moralità». L'accordo con la legge morale non può quindi essere preceduto da alcun sentimento. Certamente Kant individua anche un sentimento puro, vale a dire il sentimento del rispetto della legge: tale sentimento comunque non fonda la morale, non è un movente in senso oggettivo della morale, bensì l'unico movente soggettivo legittimo. L'autorispetto è quindi per Kant basato essenzialmente sul rispetto della legge. Se prendiamo invece la tesi 2.2., vediamo che qui l'approccio è differente: il sentimento dell'autorispetto non è chiaramente basato sul rispetto della legge morale, bensì sul processo sociale del riconoscimento. È pur vero che tale processo sociale incorpora una norma qualificata come morale: vale a dire la norma del rispetto. Dobbiamo dunque intendere tale norma come una versione sociale dell'imperativo categorico? In effetti alla tesi 3.3.1. si afferma che la relazione sociale di riconoscimento giustifica l'imperativo categorico.

In ogni caso la relazione qui istituita tra rispetto della legge e autorispetto sembra differire dal modello kantiano: ed inoltre, la socializzazione dell'imperativo categorico, o l'empiricizzazione del trascendentale morale kantiano, sembra riconfigurare il rapporto tra razionalità morale e sensibilità, in modo tale da far cadere la barriera kantiana tra sentimenti morali patologici e sentimento morale puro. Ma allora, se la fondazione della libertà morale non può prescindere dal processo sociale di riconoscimento, non dovremmo ritenere rilevanti, almeno sul piano della motivazione morale soggettiva, anche altri sentimenti - connessi a differenti pratiche riconoscitive - il cui sviluppo ed esercizio gioca un ruolo decisivo entro il processo di apprendimento attraverso cui si forma l'identità pratica degli individui? E poi, se la giustificazione della morale non è più legata essenzialmente alla formalità della legge stessa, e neppure, come in Habermas, all'astrazione normativa di pretese di un principio trascendentale di universalizzazione (tesi 3.7. e 3.7.1.), non si dovrà ritenere che la giustificazione della morale, e la determinazione dei compiti morali, siano legate alle esigenze intersoggettive maturate dai soggetti nei diversi contesti di interazione riconoscitiva cui partecipano sia come soggetti corporeo-emotivi sia come soggetti autonomi che come soggetti di autorealizzazione? Per fare due esempi, si può considerare il sentimento di fiducia in sé (e negli altri), come autorelazione che il soggetto intrattiene con sé innanzitutto come essere corporeo bisognoso di cura; oppure la stima sociale, ove il soggetto compare non solo come autonomo, ma anche come soggetto teleologico, avente un piano, una storia di autorealizzazione biografica e una determinata posizione sociale. Se ammettiamo che non si possa accedere all'esperienza dell'autorispetto senza essere insieme addestrati all'esperienza della fiducia e confidenza corporea con sé, e che quest'ultima ha come condizione di possibilità una interazione reciproca di cura - di nuovo una logica della reciprocità, anche se non universalistica - allora avremo perlomeno una ulteriore «precondizione per la consapevolezza della propria dignità ed indipendenza». Neppure si può escludere la rilevanza morale di esperienze in cui tali forme di rapporto a sé vengano minate, tanto più che sembra esservi anche una certa indipendenza tra tali esperienze, nel senso che non necessariamente ad un misconoscimento del soggetto corporeo (o del soggetto della stima sociale) corrisponde un misconoscimento del soggetto autonomo, e viceversa. Data la pluralità dei giochi sociali riconoscitivi che sono costitutivi dell'identità, rimane allora la seguente alternativa. Una prima strategia può consistere nel pluralizzare e contestualizzare le norme morali: e in questo caso non ci si potrà esimere dal considerare come norme morali anche quelle norme che regolano processi di riconoscimento dischiusi da sentimenti differenti da quello dell'autorispetto. In alternativa, si dovrà dare una giustificazione per la scelta di privilegiare il significato morale delle norme di un certo tipo di interazione - intese come le uniche norme morali, oppure come quelle fondamentali, a partire dalle quali si può dare conto del senso morale anche di altre norme.

Chiedendo ulteriori chiarimenti sul tipo di giustificazione che Cortella intende dare per questa scelta, vorrei anche osservare che la mossa di partire dall'autorispetto è funzionale al mantenimento dell'universalismo della moralità, che invece potrebbe essere messo in discussione, se non minato, da una lettura più contestualistica e differenziata dei processi di riconoscimento sociale. Un'ulteriore conseguenza di tale scelta è che - pur essendo passati attraverso la critica di Hegel a Kant - vi è il rischio di tornare ad adottare un paradigma kantiano della moralità, senza che però siano ancora presenti tutte le premesse che sostenevano tale paradigma.

2. La normatività dei fatti

Alla tesi 3. si afferma che la logica del riconoscimento implica un'etica del riconoscimento, nel senso che vi sarebbero delle norme etiche immanenti alla logica dei processi di riconoscimento sociale. Le norme incorporate nei processi sociali, attraverso le quali apprendiamo ad essere consapevoli di noi stessi e degli altri come persone, devono essere assunte dai soggetti anche come norme morali (3.1.2.). Dal fatto che io non posso divenire consapevole di essere una persona se non tratto gli altri (e me stesso) e non sono trattato dagli altri (e da me stesso) come una persona, discenderebbe anche la prescrizione morale di trattare sé e gli altri come persone. Il nucleo morale è così identificato con la norma universalistica del rispetto di sé e dell'altro come fine in sé. Cerchiamo allora di interrogarci sulla natura di tali norme. Esse hanno il carattere di un fatto antropologico - appartiene alla costituzione stessa dell'animale umano di non poter divenire consapevole di sé, se non in processi di interazione reciproca - e di un fatto sociale - giacché tali norme sono sempre inserite in pratiche sociali concrete: non è invece chiaro se tali norme siano fatti storici, visto che non sembra lasciato spazio alla possibilità che il contenuto di tali norme cambi con il mutare nel tempo delle pratiche sociali di riconoscimento. Sino ad ora abbiamo parlato di fatti, che però già di per sé sembrano essere normativi: a ciò va aggiunto che tale normatività deve essere intesa anche in senso etico. Ciò significa che noi dobbiamo assumere tali norme come norme etiche fondamentali (3.5.). Che cosa significa qui fondamentali? In primo luogo che tali norme sono il contesto genetico entro il quale si forma il nostro senso del sé, le nostre intuizioni morali, e gli stessi principi morali universalistici; in secondo luogo nel senso che ogni tentativo di giustificare la validità di una qualche teoria morale o norma morale - dunque anche delle norme morali universalistiche - deve ricorrere a tali norme etiche come al fondamento ultimo della giustificazione (3.6.2.1.). Le norme etiche possono essere quindi assunte in tal senso dagli individui come norme/prescrizioni morali. Abbiamo individuato quindi perlomeno la presenza di una normatività antropologica, sociale, etica e morale: in questa sede vorrei soffermarmi sul rapporto tra le ultime due forme.

La prima domanda che viene da porsi è se qui l'obiezione di fallacia naturalistica si applichi, oppure se tale posizione non metta in discussione i presupposti sulla cui base si avanza l'obiezione di fallacia naturalistica. Si deriva forse un giudizio di valore da un giudizio di fatto - ancorché relativo alla presenza di fatti normativi in senso antropologico o sociale, sempre che la nozione di «fatto normativo» sia sensata? Per il fatto che noi siamo addestrati a seguire tali norme, ne segue anche che noi dobbiamo assumerle come aventi valore morale? E se anche tali norme fossero fatti trascendentali, dunque norme inaggrabili, deriverebbe da tale mancanza di alternative la loro validità sul piano morale? Bisogna però osservare che, nonostante qualche oscillazione terminologica, a rigore si dovrebbe dire che non di norme morali si tratta: le norme morali, infatti, sono definite come ciò che deriva geneticamente e che può essere giustificato a partire da tali norme fondamentali. Sicché, se si intende escludere un rimando all'infinito o una qualche forma di circolarità, bisogna ritenere che le norme fondamentali - chiamate norme etiche - non possano a loro volta essere giustificate moralmente, visto che esse sono il criterio di ogni giustificazione morale. L'obiezione di fallacia naturalistica sembra avere a che fare con il tipo di norme che qui vengono chiamate morali, mentre non mi è chiaro che cosa vorrebbe dire parlare di fallacia naturalistica a proposito di tali norme etiche. In ogni caso, dobbiamo assumere una qualche forma di antifondazionalismo etico - tali norme sono infondabili - oppure c'è una qualche forma di giustificazione che possa darne conto? Si tratta forse della ricostruzione trascendentale? Ammettiamo che le norme etiche fondamentali siano individuate mediante un argomento che ha la forma di una ricostruzione trascendentale. Consideriamo ora la situazione dell'individuo che assume una norma etica come una norma morale da perseguire (3.1.2.), assumendo così la norma morale del rispetto dell'altro. Che cosa sta facendo propriamente? È in base ad una intuizione che egli assume il carattere moralmente vincolante della norma oppure presenta egli qualche altra forma di argomentazione? Apparentemente il suo argomento non può avere la forma di una ricostruzione trascendentale, altrimenti non sarebbe un argomento morale: la ricostruzione trascendentale individua le norme etiche, ma non può essere ciò che stabilisce anche il loro valore morale. L'individuo in questione sta però formulando una teoria morale - la teoria morale in base alla quale la norma morale fondamentale è quella del rispetto dell'altro - sicché a rigor di logica egli può giustificare l'assunzione della norma etica come norma morale solo deducendo quest'ultima dalla prima. Allora si deve poter dire che la normatività etica è la base giustificativa della sua stessa normatività morale: d'altra parte, come vedremo anche in seguito, è altamente problematico pensare che tale giustificazione abbia sempre, essa stessa, la forma di un argomento trascendentale.

Certamente alcuni individui - certi filosofi - potrebbero presupporre l'argomento trascendentale, ma la giustificazione delle proprie opzioni morali dovrebbe essere possibile anche per chi non conosce tale argomento, almeno se si vuole escludere l'ipotesi che i più non siano in grado di fare argomentazioni morali valide: per escludere tale alternativa bisognerebbe ammettere almeno la validità di un accesso intuitivo alle norme etiche fondamentali.

Tornando alle questione posta all'inizio, ritengo che, per meglio comprendere il concetto di normatività etica qui impiegato, occorrerebbe dare una definizione del concetto stesso di normatività, e quindi della relazione tra le diverse forme di normatività di cui si parla: normatività sociale, normatività morale, normatività etica, normatività argomentativa.

3. Argomentazione

Le norme morali, secondo la tesi 3.7., non hanno una fondazione teoretico-linguistica, cioè non possono essere fondate attraverso una procedura di argomentazione formale astratta dalle pratiche concrete di riconoscimento. Di qui la critica alla trascendentalità del principio U di Habermas. A questo proposito ci si dovrebbe anche chiedere se l'argomentazione trascendentale possa essere ritenuta come un certo tipo di argomentazione formale astratta dalle pratiche concrete di riconoscimento. Il tipo di argomentazioni che Cortella in alcuni punti esibisce - come alla tesi 3.9.1.2., ove si dice che la violazione della norma etica fondamentale è un atto di autonegazione - sembrano possedere i requisiti formali di una argomentazione trascendentale, pur muovendo dall'interno di pratiche concrete; d'altra parte, sostenendo che trascendentale è l'etica e non l'argomentazione (4.4.3.1.), che non vi è alcun a-priori dell'argomentazione e che quindi l'argomentazione è solo a posteriori, non credo si intenda dire che non hanno senso le argomentazioni trascendentali, bensì che il gioco linguistico che le formula non è esso stesso trascendentale, che le argomentazioni trascendentali sono formulate sempre a posteriori. Se intendo correttamente, allora dovrebbe essere possibile formulare argomenti morali di tipo trascendentale - il che sembra contraddire quanto avevamo detto al precedente paragrafo - restando inteso che tali argomenti consistono in procedure formali che non astraggono dalle concrete pratiche riconoscitive. In ogni caso, le norme etiche sono intese alla tesi 3.7.1. come le regole implicite in ogni comunicazione linguistica (4.4.) e quindi in ogni pratica concreta di argomentazione, inclusa quella specifica pratica argomentativa in cui consiste l'argomentazione morale. Qui però sorge un problema, visto che a questo punto potrebbe non essere più chiaro che cosa distingue l'argomentazione morale da quel tipo di argomentazione che individua le norme etiche fondamentali. Infatti, la norma etica fondamentale, in quanto norma di riconoscimento, viene intesa qui come una forma di intesa o consenso preliminare implicito (4.4.3.), una intesa normativa fondamentale (4.4.2.3.). Tale intesa preliminare è uno sfondo etico che garantisce la validità di tutti i nostri atti linguistici - quindi degli stessi atti argomentativi - e che a sua volta non può essere stato prodotto argomentativamente e che non presuppone un consenso argomentativo. Rispetto all'argomentazione morale, le norme del riconoscimento sono sia regole tecnico-procedurali sia criteri assiologici. In questo contesto si afferma quindi che l'argomentazione morale (3.7.3.) non può avere carattere costruttivo - non può essere la stessa procedura argomentativa a conferire validità alle norme - bensì unicamente ricostruttivo - l'argomentazione giustifica una norma morale riportandola ad una fonte di validità già data, vale a dire la validità nelle norme etiche. D'altra parte, se l'argomentazione morale è di tipo ricostruttivo, allora valide saranno solo quelle norme morali di cui si può mostrare che esse sono trascendentali. Insomma, sembra che qui si perdano i confini tra norme etiche e norme morali, e anche tra giustificazione delle norme etiche e giustificazione delle norme morali. L'argomentazione trascendentale non è forse una argomentazione ricostruttiva? E non è forse ricostruttiva l'argomentazione con cui si dice che le norme del riconoscimento sono norme etiche fondamentali? Gli argomenti morali non verrebbero ad avere la stessa struttura degli argomenti con cui si mostra l'inevitabilità delle norme etiche? Sembra sensato ammettere che gli argomenti a sostegno delle norme etiche, se sono possibili, non possono che essere ricostruttivi: molto più difficile mi sembra invece ammettere che siano validi solo argomenti morali ricostruttivi, perché questo significa in fondo vincolarsi ad un certo a-priorismo morale, ritenere che la morale sia già data *ab aeterno* e che non ci sia spazio, nell'evoluzione storica delle nostre pratiche, per dare risposte morali nuove a nuovi problemi (pensiamo solo alla bioetica).

Se però cade la distinzione di principio tra norme etiche e morali, e tra procedura di giustificazione delle une e delle altre, allora si potrebbe avere per conseguenza che le norme etiche non sarebbero giustificabili nemmeno trascendentalmente, oppure sarebbero autogiustificative. D'altra parte, se la loro validità è tale solo in virtù della loro trascendentalità, allora potrebbe essere preferibile appellarsi

all'intuizione di tale trascendentalità: una argomentazione che si servisse dell'intuizione come giustificazione della validità presenterebbe in un certo senso meno problemi di altre forme di giustificazione argomentativa. D'altra parte, già affermando che l'autorispetto è la preconditione per la consapevolezza della propria dignità, si ammette la funzione cognitiva delle intuizioni morali. Insomma, se l'argomentazione non può essere trascendentale, come si sostiene alle tesi 4.4.3.1./2., e se l'opzione argomentativa è sempre contingente, ciò significa che il riconoscimento preliminare - il riconoscimento della norma etica fondamentale - ha carattere intuitivo: e non si vede perché non dovrebbe essere possibile fondare intuitivamente le norme fondamentali.

4. Razionalità

Le norme del riconoscimento definiscono anche il senso e il contenuto della razionalità. Tali norme sono infatti definite (3.8.2.3.) come la razionalità oggettiva da sempre presupposta dagli individui. Non vi è dunque un senso della razionalità che trascenda i processi del riconoscimento: sono piuttosto questi a definire il senso e il contenuto delle norme razionali. È anche vero che tali norme, per come sono state qui definite, hanno carattere sociale, ma non sembrano suscettibili di sviluppo storico. A differenza dunque della posizione di Brandom - per il quale sia il contenuto determinato delle norme sia la loro validità è interamente affidato alle pratiche concrete di riconoscimento - si postula qui l'esistenza di un insieme - che però potrebbe avere un solo elemento - di norme trascendentali. Il problema della posizione di Brandom è che riesce difficile comprendere come possano allora essere criticate le forme attuali e sussistenti di riconoscimento: visto che sono tali pratiche riconosciute a definire il contenuto e la validità delle norme stesse, esse potrebbero finire per autolegittimarsi ed impedire qualsiasi forma di critica. Se invece la razionalità ha una normatività trascendentale, allora in quanto tale non è giustificabile: ciò significa che la razionalità è infondata? Che cosa giustifica infatti l'affermazione che questa sia la razionalità?

5. Comunitarismo etico

Al punto 3.6. si afferma la natura comunitaria dell'etica, nella misura in cui la relazione intersoggettiva è la condizione di possibilità dell'autorelazione etica. Il problema è a questo proposito se sia sufficiente utilizzare la nozione di intersoggettività per fondare una nozione di comunità. In altri termini, che l'etica sia intersoggettiva non significa di per sé che sia comunitaria. Infatti, una relazione intersoggettiva può essere descritta come una interazione tra due individui che si scambiano reciprocamente pretese normative. Questa posizione però non differisce essenzialmente da quella dell'individualismo metodologico: e non a caso tra gli individualisti metodologici, come Hayek o Leoni, troviamo concezioni dell'interazione schiettamente intersoggettive ma che nello stesso tempo conducono al rifiuto di qualsiasi istanza collettiva. La stessa razionalità delle norme di riconoscimento vincola gli individui a due a due, ma non li vincola ad un senso del primato della comunità come qualcosa di più che non la sommatoria delle relazioni duali di interazione tra individui. Quando si afferma che l'altro è la condizione positiva della mia autorelazione, non si è così ancora posta la comunità come fondamento dell'autorelazione. La stessa razionalità oggettiva delle norme etiche è stata definita come vincolante rispetto ad interazioni diadiche, sicché non sembra poter definire le condizioni di appartenenza ad una comunità vera e propria e alla sua struttura triadica (in effetti, può essere che perché vi sia una comunità vera e propria, vi debbano essere anche delle norme di riconoscimento asimmetrico che vincolano gli individui alle istituzioni sociali sviluppatasi storicamente). Sicché, ammesso che l'affermazione della natura comunitaria dell'etica sia un obiettivo auspicabile, mi sembra che la nozione intersoggettiva del riconoscimento e la concezione trascendentale delle norme simmetriche del riconoscere non siano sufficienti di per sé a dare conto del senso, dello spessore storico e del primato normativo di ciò che chiamiamo comunità.

DIBATTITO

Intervento: Fanciullacci

A proposito della posizione contrattualista lei ha detto che ci sono degli elementi da cui bisogna prendere le distanze: dobbiamo infatti affermare che c'è una serie di norme sostanziali che precedono il contratto. Poi si è anche parlato di trascendentale e, allora, sembra di trovarsi di fronte ad una proposta di tipo fondazionalista: abbiamo dei contenuti etico-morali, che vengono fondati attraverso argomenti forti e che precedono il momento dell'incontro esplicito (da non intendersi nel senso dell'intersoggettività), del dialogo, quasi che il dialogo sia destinato ad una forma di convenzionalismo, di contrattualismo convenzionale. Se non che, ad un certo punto, si dice che la normatività etica, questa dimora, può essere esplicitata in modo diverso; e allora qui bisogna vedere se questa sorta di buco non finisca per portarsi dietro tutta l'acqua della vasca. Se infatti può essere esplicitata in modo diverso, allora tutto il discorso - nel momento in cui diventava determinato e diceva autorispetto, dignità ecc., - e i suoi momenti di determinazione sono dei tentativi di esplicitare questa cosa. Allora qual è la prima mossa della sua posizione? Mi sembra di capire che sia il rivalutare, il far vedere che c'è, tra le nostre possibilità argomentative, la ricostruzione trascendentale, che molto spesso è dimenticata. Dunque bisogna, prima di tutto, rivalutare la forma della ricostruzione trascendentale con quella sua pretesa di validità, che non è la stessa di altre forme di argomentazione, e poi applicarla. Si tratta perciò di dire: ci sono delle condizioni trascendentali dell'essere uomo che sono i rapporti di riconoscimento e ci sono delle condizioni trascendentali dei rapporti di riconoscimento e ce n'è una configurazione. A me già basta far vedere questo: lei ha rivalutato una forma di argomento; ma a questo punto perché insistere tanto nel fare le partizioni, dicendo che prima del contratto abbiamo già fissato delle norme? Perché o ci troviamo in uno dei punti del discorso di Italo o ci immaginiamo che ci sia prima un incontro, in cui facciamo una ricostruzione delle norme etiche, e poi inizia il contratto; oppure, se queste cose in un certo senso appartengono al momento discorsivo, pur con pretese diverse di validità, allora dobbiamo pensare questo incontro discorsivo come avente in sé anche questa risorsa, ma non separabile dal momento in cui facciamo la ricostruzione etica e poi l'argomentazione morale ecc.. Semplicemente è un momento in cui ci incontriamo e, tra le varie tesi che uno può porre e tra le giustificazioni con cui può giustificarle, c'è anche una giustificazione, particolarmente forte e difficile da controbattere, che è la giustificazione in forma di costituzione trascendentale. Alla fine mi sembra che la mia domanda non sia una obiezione ma semplicemente un dire: se la mettiamo così, si può pensarla in una maniera meno separata, in cui la sua descrizione diventa la descrizione di una pretesa di validità, quella degli argomenti di tipo trascendentale. Quindi l'intuizionismo di cui parlava Italo è fondamentale in quanto è veramente il primo, perché quando ci incontriamo abbiamo un rapporto intuizionista; poi vengono le varie argomentazioni che portiamo...

Intervento: Sandonà

La mia domanda riguarda l'aspetto della asimmetria: non capisco infatti (mi riferisco alla tesi 3.9.3.1) come, da un lato, il rapporto della madre con il bambino sia una relazione simmetrica e, dall'altro lato, lo stato dei riconoscimenti, la loro consapevolezza, la padronanza degli strumenti siano asimmetrici; non riesco a capire questa unione di simmetria e asimmetria. E in parte mi ricollego a ciò che diceva Testa, cioè alla necessità - secondo me - in ambito comunitario, di inserire un elemento di asimmetria che, in ambito intersoggettivo invece, può anche essere lasciato da parte.

Intervento: Mora

Non farò domande specifiche su queste tesi che sono molto interessanti e non immediatamente comprensibili; esprimerò solo delle impressioni, se vogliamo chiamarle così. A me sembra che la proposta filosofica messa in campo abbia un originario e che questo originario sia dato, non tanto e non solo dalla relazione di riconoscimento, ma dalla comunità (cfr. tesi 3.6.1): mi sembra che prima del riconoscimento ci sia la comunità e che l'originario in qualche modo sia la comunità. Questa comunità sarebbe poi l'ethos hegeliano che noi abbiamo alle spalle, ovvero le istituzioni. Dunque nella comunità io realizzo il rapporto di riconoscimento e questo rapporto di riconoscimento è un trascendentalismo etico; tuttavia il riconoscimento è condizione di esistenza dell'individuo, cioè non è soltanto qualcosa di etico, ma è qualcosa di ontologico. Se ha una valenza ontologica, allora è giusta la

tesi per la quale teoria e prassi convergono. In questa ontologia della prassi e della relazione, in questa filosofia della relazione, in questa filosofia del riconoscimento che è filosofia etico-ontologica, non si ripropone ancora una volta - magari in maniera diversa, cioè pragmatico-linguistica - il fondamento del sistema dialettico che, da Nietzsche a Heidegger, è già stato criticato? Io non penso che la tua proposta vada in questo senso; ma se non va in questo senso, allora perché mai il bene è una relazione (cfr. tesi 2.4.1) e come mai il bene è una relazione? Allora il bene è il trascendentale, è il riconoscimento, è l'idea? Questo non è un ritornare ad una strutturazione di tipo sistematico-metafisica?

Intervento: Bellan

Come c'è una banalità del bene e una banalità del male c'è, evidentemente, anche una banalità del giusto. Forse in queste tesi sul riconoscimento il giusto è un po' troppo sotto traccia, non emerge bene, in modo esplicito e resta sempre un po' in ombra; ma riconoscere non è forse, anche, costringere l'altro ad ammettere che è giusto riconoscermi? Per l'altro riconoscermi deve essere anche giusto: l'altro si deve sentire in qualche modo obbligato o, meglio, vincolato, impegnato a riconoscermi. Questo farebbe sì che la stima di sé sia il risultato di processi di riconoscimento non semplicemente mimetici, ma di riconoscimenti giusti. Allora l'altro, che mi riconosce e che io riconosco, deve essere inteso come l'altro significativo, non come l'altro generalizzato. È per l'altro significativo che io mi impegno, per il quale io sento un vincolo: introdurrei allora il concetto di vincolo, al posto dei concetti di norme, di fatto normativo, ecc., perché il vincolo, a differenza dell'obbligo, mi impegna in un senso discorsivo. Inoltre questo ci permetterebbe, in qualche modo, di superare le questioni legate al fatto normativo come mancanza di alternative, come inaggrabilità, per cui c'è la famosa obiezione ad Apel. In questo senso io proporrei di introdurre questi elementi di completamento; la prenderei come una considerazione più che come una domanda. Comunque, per essere una teoria liberale del riconoscimento, ritengo che il giusto non sia affrontato adeguatamente.

Risposte: Cortella

Convengo con Bellan sul fatto che il tema della giustizia non appare, è un po' sacrificato, forse perché qui sono preoccupato di prendere le distanze dal paradigma neokantiano e di mettere in luce la ragione che hanno le tesi comunitariste. In realtà se io dovessi introdurre un elemento a favore della assoluta presenza - pur nella mancata esplicitazione di questa presenza - del tema della giustizia, direi che la giustizia è propriamente ciò che è in gioco in una relazione simmetrica di riconoscimento. Proprio perché le relazioni di riconoscimento sono relazioni simmetriche, questo è esattamente il giusto che è in gioco in una relazione di riconoscimento, poiché quanto è dato a me, altrettanto è dato all'altro, e quanto io do all'altro, tanto l'altro dà a me. Questo è esattamente il paradigma della giustizia nella sua purezza, paradigma in virtù del quale non si dà un trattamento di favore tra gli individui che intrattengono rapporti di riconoscimento, ma tali rapporti devono sottostare al vincolo della giustizia. La giustizia è l'elemento in gioco quando dico che non è ammissibile l'autorispetto senza il rispetto dell'altro. Questo è esattamente il paradigma universalista della giustizia, presente in tutte le relazioni di riconoscimento: poiché tutte le nostre relazioni presuppongono al loro fondo una relazione di riconoscimento, la giustizia, cioè la simmetria di rapporti tra gli individui, è l'elemento fondamentale delle relazioni comunitarie. Aggiungerò un altro elemento su questo. La giustizia non è ciò su cui individui, egoisti e razionali, devono necessariamente convenire per risolvere i loro problemi, - si pensi a Rawls - non è ciò che conviene a questi individui. La giustizia non è ciò su cui gli individui si accordano, in quanto a loro conviene intrattenere relazioni giuste; la giustizia invece è la preconditione delle relazioni di riconoscimento ed è quindi la preconditione affinché si costituiscano gli individui. A questo punto la giustizia non è più oggetto di contrattazione, ma ciò che sta alle nostre spalle: il giusto ha, da questo punto di vista, un valore paradigmatico, perché non è più una costruzione astratta, ma è un a priori che ci portiamo dietro.

Quanto al problema della relazione tra riconoscimento e comunità, io credo che pur nella distinzione vi sia uno stretto legame fra i due elementi. Se dovessi dare una definizione di comunità - che qui nelle tesi non c'è -, direi che la comunità è il risultato di una relazione di riconoscimento riuscita. La definizione che introduco è una definizione minimale; la comunità infatti è ciò che fuoriesce da una relazione di riconoscimento in cui io ho riconosciuto l'altro e l'altro ha riconosciuto me: questa è la comunità originaria e, in questo senso, la comunità è già in gioco nel rapporto tra due persone. È questo il motivo per cui Hegel parla di eticità non solo nello stato e nella società civile, ma anche nella famiglia: secondo Hegel il rapporto fra due individualità (sentimentale, sessuale, matrimoniale) è già il

rapporto in cui è in gioco l'eticità. E questo accade perché già lì c'è il nucleo della comunità, che poi si sviluppa a livello istituzionale, in quanto la comunità è esattamente ciò che vien fuori da relazioni di riconoscimento. Quindi la comunità è quella relazione giusta, che emerge da un rapporto di riconoscimento riuscito, in cui due si riconoscono reciprocamente, si danno reciprocamente la dignità e si rendono reciprocamente indipendenti. Questo mi consente di correggere quella versione e quell'interpretazione del comunitarismo, secondo cui la comunità prenderebbe il sopravvento sull'individuo: ciò non accade perché la comunità qui è la condizione affinché l'individuo sia tale. Qui non c'è alternativa tra individuo e comunità, non c'è primato dell'individuo sulla comunità o primato della comunità sull'individuo, perché la comunità è l'unica condizione affinché l'individuo sia autonomo: un individuo autonomo, fuori della comunità, è una contraddizione in termini. L'unico individuo autonomo possibile è quello che cresce dentro relazioni comunitarie, in cui ogni soggetto in gioco ha dato all'altro il riconoscimento e, conferendo all'altro il riconoscimento, ha detto implicitamente "tu sei un soggetto autonomo"; e l'altro, che si è sentito dire dal primo "tu sei un soggetto autonomo", se riconosce e accetta questo riconoscimento che l'altro gli fa, se riconosce l'avvenuto conferimento di autonomia da parte dell'altro, in quel momento ha riconosciuto l'altro come soggetto autonomo. Solo un soggetto autonomo può conferire a me la dignità di soggetto autonomo. Per questo motivo la relazione di riconoscimento è necessariamente simmetrica: non c'è riconoscimento in cui il riconosciuto non riconosca il riconoscente. Il senso vero della simmetria - di cui mi chiedeva Sandonà - è questo: le relazioni di riconoscimento sono tali, solo se sono simmetriche, ma questo non significa che i due individui in gioco siano entrambi, di fatto, simmetrici. I due possono avere ruoli diversi (padre/figlio, ricco/povero, ecc.) ma, nel rapporto di riconoscimento, nonostante tutte queste condizioni contingenti facciano dei due individui due individui con status diseguali, la loro uguaglianza è implicita, altrimenti non c'è riconoscimento. I due individui devono mettere tra parentesi tutte le condizioni di disuguaglianza e di asimmetria che ci sono, affinché il riconoscimento avvenga. L'esempio, che facevo, era quello del rapporto tra madre e figlio, che poi è il rapporto primario in cui ognuno di noi si sente riconosciuto. Noi ci costruiamo come soggetti in questo rapporto di riconoscimento primario, che è dato dalla madre al figlio e in cui il figlio si sente riconosciuto (stimato, amato, protetto, curato, rispettato); contemporaneamente la madre riceve, in questo rapporto, la relazione a lei del figlio e sente il riconoscimento reciproco dato dal figlio. Benché non esplicitato e tematizzato, il riconoscimento reciproco è avvenuto, implicitamente, anche in questo caso: la madre si sente riconosciuta come qualcuno che è in grado di dare amore, perché vede che il figlio riconosce l'atto d'amore che lei gli dà. Quindi anche in riconoscimenti palesemente asimmetrici tra due status palesemente differenti, il riconoscimento deve essere simmetrico. L'altro esempio fa riferimento al caso di lotte per il riconoscimento, come la minoranza che lotta per il riconoscimento di diritti civili nei confronti di istituzioni. Anche qui sembra che sia l'istituzione che concede alla minoranza dei diritti e che l'unico a riconoscere sia l'istituzione; apparentemente sembra la minoranza venga riconosciuta senza a sua volta riconoscere, ma non è vero: se la minoranza non riconosce l'istituzione come istituzione degna di concederle un diritto, la minoranza rifiuterà quel diritto e il riconoscimento non sarà avvenuto. Il conferimento del diritto allora potrà avere valore legale, però non sarà riconosciuto dalla minoranza: per cui la minoranza deve riconoscere contemporaneamente all'istituzione la dignità e la legittimità di conferirle quel diritto: anche qui c'è un rapporto palesemente asimmetrico tra due status diversi, un'istituzione e un gruppo sociale, ma il riconoscimento deve essere reciproco e simmetrico, altrimenti il processo di riconoscimento non è riuscito.

Questo è il senso della necessità della simmetria nell'asimmetria. Ciò mi consente allora di ritornare al tema della comunità e di dire: la comunità è ciò che è in gioco in tutto questo. Quindi io do una definizione molto minimale di comunità, che pertanto, da questo punto di vista, diventa quasi una sorta di sinonimo di relazione di riconoscimento.

Vengo allora al rapporto con l'ontologia. È chiaro che assumo come buona l'operazione che Hegel fa a questo punto: Hegel infatti risolve l'ontologia della sostanza nella relazione, per cui non c'è più una sostanza data, ma la sostanza è risolta completamente nell'azione reciproca. Quindi non c'è più la sostanza e, anzi, la condizione, affinché si dia la sostanza, è l'azione reciproca: qui l'ontologia è fondamentalmente dissolta. La domanda che, a questo punto, si rivolge a Hegel è la seguente: ma questa non è la riproposizione dell'ontologia come ontologia della relazione? La domanda non va svolta qui perché se ne è già discusso altre volte, ma - in relazione alle tesi che qui sostengo - posso

dire che quello hegeliano è l'unico modo in cui noi possiamo ancora parlare di ontologia. La condizione per cui noi possiamo ancora parlare di ontologia è di comprenderla come il sussistere di una relazione: qui non ci sono più sostanze, ma solo relazioni. L'unico senso che possiamo dare all'ontologia è questo. E questo è anche il motivo per cui dico che il bene consiste in una relazione; l'operazione che possiamo fare in relazione alle categorie della sostanza, mostrando che il vero della sostanza è il concetto, cioè la relazione, è l'unico senso in cui possiamo ancora parlare di bene: il bene è ciò che è in gioco all'interno di una relazione.

Per quanto concerne i rapporti di riconoscimento, queste relazioni non sono un dato che noi assumiamo come precedente al rapporto di riconoscimento, ma è ciò che si viene a costituire nel riconoscimento e si costituisce solo lì: non è qualcosa che precede e che c'è già, ma c'è solo e si autocostruisce nel riconoscimento, senza che ci sia un prima. Non c'è una comunità prima del riconoscimento: la comunità si costituisce all'interno del riconoscimento e si dissolve quando non c'è più riconoscimento; lo stesso accade alla relazione. Quindi comprendiamo cos'è il bene, quando capiamo cosa c'è in gioco in una relazione di riconoscimento reciproco.

Resta l'ultimo problema. Al fondo c'è una questione che io ritengo ancora non ben chiarita nel testo e in me: è il rapporto fra argomentazione morale e ricostruzione morale. Nel testo dico che tutta la morale è ricostruzione, dico cioè che - fondamentalmente - tutte le norme morali sarebbero riducibili a norme etiche e che, quando noi argomentiamo intorno ad una questione morale, l'unica possibilità, affinché gli argomentanti raggiungano un consenso, è che questi argomentanti convergano esattamente lì, su quelle norme che essi non possono mettere in discussione, cioè sui valori impliciti nei rapporti di riconoscimento. La loro concordanza argomentativa non fa altro che esplicitare argomentativamente una concordanza pre-argomentativa, implicita nelle relazioni di riconoscimento.

Se questo è vero allora tutta la morale sarebbe ricostruzione, tutta la morale sarebbe data a priori, l'unico nostro compito sarebbe quello di ricostruirla e, per usare un'espressione di Brandom, rendere esplicito ciò che è implicito, già dato: il compito dell'argomentazione morale sarebbe quello di rendere esplicito l'implicito. L'argomentazione non inventa, non costruisce norme morali che prima non c'erano, ma continuamente esplicita ciò che già c'è. Questo paradigma, sotterraneo alle tesi, ha un limite che io stesso ammetto, ma mi risulta comunque difficile vedere come procedere in questa direzione. Probabilmente ci sono delle norme morali che non troviamo dentro di noi: ci sono dei casi (Italo Testa accennava alla bioetica) che palesemente non riusciamo a risolvere, per quanto noi ci sforziamo di ricostruire il terreno di riconoscimento e di relazioni che sta dietro di noi. Allora è chiaro che lì interviene un elemento di invenzione dell'argomentazione morale, che non è semplicemente ricostruttivo e non si limita a ricostruire l'a priori, e lì dobbiamo effettivamente costruire normativamente una teoria etica, cercando il consenso argomentativo fra i vari argomentanti morali.

Riconosco dunque che questo è un territorio che presenta dei problemi. Non possiamo ridurre tutta la morale all'etica: c'è uno spazio per una argomentazione morale che non si limita semplicemente a ricostruire un'etica data a priori, ma costruisce norme che prima non c'erano a partire dall'etica a noi precedente. Il punto che qui mi sentirei di tener fermo è che questa argomentazione morale è un'argomentazione che, comunque, si basa su un elemento già esistente, ovvero le norme etiche trascendentali già da sempre presupposte, e argomenta a partire da queste: assumendole come già valide, cerca poi, argomentando, di ricavare conseguenze che, in qualche modo, sono implicite anche se non necessariamente deducibili da esse.

Rispetto poi all'obiezione che Testa mi faceva: "ma chi non riesce ad argomentare trascendentalmente e a ricostruire le condizioni, non è capace di giustificare norme morali? Può forse ricorrere all'intuizione?", io qui non cerco di negare validità all'intuizione, riconosco che l'intuizione ha un suo ruolo, però affermo anche che l'intuizione non ha nessuna validità argomentativa. Io posso intuire il valore morale che è in gioco, ma questa intuizione deve essere argomentata. Non c'è appello alle intuizioni che possa pretendere legittimità, se non c'è un argomento che lo convalida; quindi anche le intuizioni, l'introspezione che posso rivolgere a me stesso per vedere se qui intuisco che c'è un valore, per avere validità devono essere argomentate: in questo senso a chiunque è data la possibilità di intuire le norme che stanno dietro di lui, però, se queste norme devono avere una validità, solo l'argomentazione può conferirla e quindi, da capo, si è rimandati al terreno dell'argomentazione.

Replica: Testa

Però magari ci sono intuizioni che sono argomentazioni relative al mondo oggettivo; c'è un consenso argomentativo in virtù del quale può essere valida l'intuizione per cui si dice: "ma l'ho visto!". Allo stesso modo potrebbe essere sul piano morale, per cui in certi casi, per dare ragione di una cosa, si dice: "ho visto quella cosa, l'ho percepita". In questo caso avrei un'intuizione percettiva: l'intuizione di per sé non può essere esclusa, per le mosse argomentative bisogna vedere se in campo morale...

Risposta: Cortella

C'è una differenza tra il mondo degli oggetti e il mondo morale. Nel suo ultimo libro, *Verità e giustificazione*, Habermas istituisce una differenza fra l'accertamento della validità morale e quello della verità oggettiva. Ad esempio, quando noi affermiamo che qui davanti a noi c'è un tavolo rosso, la validità della nostra affermazione non può essere totalmente risolta nel gioco argomentativo, in quanto quell'affermazione contiene un riferimento extra-argomentativo alla cosa. Questo riferimento, certamente, dovrà poi essere argomentato, ma comunque, alla fine, c'è il riferimento ad un mondo che sta di fronte a me. Per quanto riguarda il mondo morale, invece, non posso mai fare questa mossa: l'elemento oggettivo del mondo morale è totalmente risolvibile in argomentazione, cosa che, per quanto riguarda il mondo oggettivo - il "mondo 1", per usare l'espressione di Popper - non è vero fino in fondo, in quanto mi richiamo sempre ad alcune esperienze, che possono essere accettate o non accettate, ma sempre di esperienze si tratta. L'argomentazione lì ha solo la funzione di far accettare o non far accettare una certa esperienza; l'argomentazione serve da sostegno ad una esperienza che c'è già, mentre nel mondo morale difficilmente riesco a fare questa operazione; perciò nel mondo morale la parola ultima è comunque l'argomentazione. Tutta l'oggettività del mondo morale è risolvibile in argomentazione, cosa che invece per il "mondo 1" non è possibile. Questo è forse un argomento per i realisti (non morali, ma realisti epistemologici).

Intervento: Zucca

Non mi è molto chiaro il passaggio fra la trascendentalità del rapporto di riconoscimento, come costitutivo dell'individualità, e l'universalità prescrittiva del dovere etico di riconoscere qualunque uomo: non riesco a vedere questo passaggio come necessario, visto che ciò che comunemente accade è che le singole comunità, al loro interno, intrattengono dei rapporti di riconoscimento sani, ma li negano poi ad altre comunità, le prevaricano e così via; io posso essere stato riconosciuto all'interno di rapporti parentali, familiari, comunitari, e posso ugualmente negare il riconoscimento a altri esseri umani che non appartengono alla mia comunità. Non vedo allora dove stia la prescrizione all'universalità.

Mi sembra che questo paradigma del riconoscimento trascuri l'elemento del conflitto che, secondo me, è decisivo per interpretare le relazioni storiche e i rapporti individuali, nel senso che - come mette in luce Hegel - c'è un elemento dialettico paradossale, per cui io, per essere riconosciuto, minaccio l'altro di non riconoscerlo, minaccio di uccidere l'altro e metto in ballo la mia vita pur di liberarmene. Come si collocherebbe allora la rivoluzione nell'etica del riconoscimento, se è vero quel che diceva W. Benjamin, per cui, dietro ogni grande passo della cultura, c'è un imponente atto di barbarie? Tutti i fenomeni storicamente rilevanti, in cui alcune minoranze hanno preteso il riconoscimento, sono stati contrassegnati da una efferatezza senza pari e dalla negazione non solo del riconoscimento, ma addirittura dell'esistenza corporea degli avversari. La dialettica è molto complessa nel riconoscimento e l'elemento del conflitto, nel riconoscimento, ha una rilevanza enorme: va dunque messo maggiormente l'accento sull'elemento del conflitto.

Intervento: Muz

Qui troviamo un uso di termini che, non so quanto siano veramente equivalenti: identità, autocoscienza, individualità. Forse andrebbero distinti. Allora questa teoria del riconoscimento quale vuole veramente fondare di questi tre elementi che abbiamo individuato e, soprattutto, c'è spazio in questa teoria per l'inserimento della tematica dell'autoriconoscimento? Si pensi alla teoria di Sparta in cui, da un lato, il momento dell'originario è il rapporto di riconoscimento però, dall'altro, viene introdotto l'autoriconoscimento come ciò che riesce a spiegare l'identità individuale: l'identità si forma attraverso una selezione, a posteriori, dei rapporti di riconoscimento che noi abbiamo intrattenuto e ai quali conferiamo la dignità di essere significativi per noi. Non tutti i rapporti di riconoscimento sono per noi così fondamentali ai fini della definizione della nostra identità ed è

soltanto una riflessione posteriore che mi permette una selezione di questi; come mai questo elemento dell'autoriconoscimento non viene assolutamente considerato? Capisco il legame trascendentale, però se vogliamo spiegare il darsi di una identità...

Intervento: Vescovo

[Registrazione incompleta] Mi rifarei alla questione fenomenologica in relazione a questo: le mere impressioni soggettive sfuggono alla possibilità di mettere sempre in discussione la validità del mondo oggettivo?

Risposte: Cortella

No, non sfuggono. Quando dico che l'oggettività è una costruzione sociale, non intendo dire che l'oggettività è un creazione sociale: il mio idealismo non si spinge fino al punto di dire che tutta l'oggettività è totalmente riducibile a ciò che una società dice dell'oggettività, esplicitamente o implicitamente. Sostengo invece che c'è un elemento di oggettività, potremmo chiamarlo di naturalità, che è presente nell'oggettività; su questo punto non andrei più avanti di tanto perché si aprirebbe tutta la questione della cosa in sé, che io lascerei perdere, per ora; però c'è un elemento naturale che caratterizza i rapporti che l'uomo, come qualunque altro animale, intrattiene con il mondo che lo circonda. Questo rapporto naturale con il mondo, in quanto noi siamo animali sociali, viene necessariamente mediato dalle interazioni sociali, per cui l'oggettività, con cui noi abbiamo a che fare, così come non è totalmente riducibile alla società, altrettanto non è totalmente riducibile alla naturalità, ma è esattamente un intreccio dei due elementi. Qual è allora il ruolo della società nella costruzione dell'oggettività? La società ci "insegna" a distinguere che cos'è una mera impressione e cos'è un oggetto. Ognuno di noi ha delle impressioni, pensa che il mondo sia fatto in un certo modo; poi si scontra con le impressioni che l'altro ha del mondo e, da questo incontro tra le impressioni, emerge ciò che noi chiamiamo oggettività. Se la mia prospettiva sul mondo sarà accettata dall'altro, sarà oggettiva e viceversa; se nessuna delle due prospettive sarà accettata, esse saranno ritenute mere opinioni personali e non una visione oggettiva del mondo: l'oggettività si costruisce a partire dal confronto/conflitto tra prospettive diverse. Si pensi alla lettura che Pinkard fa della *Fenomenologia*: nel capitolo sull'autocoscienza e nella parte iniziale del capitolo sulla ragione è in gioco esattamente l'oggettività del mondo, ovvero come in un rapporto di riconoscimento le nostre prospettive soggettive riescono ad acquisire una rilevanza oggettiva. Non c'è una originarietà oggettiva: tutte le impressioni originariamente non sono oggettive, ma soggettive, e acquisiscono uno status di consolidamento quando accadono rapporti di riconoscimento grazie ai quali nasce l'oggettività del mondo. Se facciamo un passo indietro, vediamo che questo è esattamente il problema che ha Kant nella *Critica della ragion pura*. Kant corregge il fenomenismo humeano perché ritiene che Hume confonda tra percezioni soggettive e oggetti e che manchi in Hume la capacità di mostrare quando una percezione soggettiva è un oggetto. Come è noto Kant risolve questo problema introducendo la deduzione trascendentale: le categorie dell'intelletto sono ciò che consente al soggetto di fare esperienza di oggettività. Questo apparato trascendentale che in Kant è l'intelletto è costituito, in questa prospettiva, dalle relazioni sociali. La comunità e le relazioni di riconoscimento sono il sostituto storico-sociale della sintesi a priori dell'intelletto kantiano. Il risultato conseguito in Kant dalle categorie viene conseguito dalle relazioni comunitarie e di riconoscimento.

Intervento: Testa

Questo si intreccia con il tema della fiducia; c'è anche una prospettiva affidabilista: individualmente siamo affidati a delle categorie sociali...

Risposte: Cortella

Sì, ma siamo affidati a delle persone, non a categorie sociali. La fiducia è nelle persone. Molto probabilmente il modo in cui ognuno di noi si fa una teoria di come è fatto il mondo, il modo in cui in ognuno di noi nasce una teoria sul mondo, non è tutto argomentato; nessuno di noi ha fatto tutti gli esperimenti per provare che esattamente i gravi cadono con quella determinata velocità: l'oggettività del mondo è una costruzione fiduciaria, che presuppone i rapporti di riconoscimento. Poi quella fiducia può in ogni momento essere messa tra parentesi, come dice Husserl, messa in discussione e verificata se effettivamente tiene; allora lì la fiducia è sostituita da argomentazioni, esperimenti, osservazioni ecc... Ma la costruzione del nostro mondo avviene, in questo senso, attraverso rapporti fiduciarî. La fiducia è una risorsa che dobbiamo dare per scontata, per acquisita, affinché possiamo fare esperienza di un mondo oggettivo; senza fiducia non c'è un mondo oggettivo, ma essa è ciò che è in gioco in

rapporti di riconoscimento. Quindi la acquisiamo attraverso rapporti di riconoscimento e la fiducia ci consente di sapere che esiste un mondo oggettivo. È una risorsa che non possiamo mai mettere in discussione, in quanto risorsa; possiamo invece, di volta in volta, mettere in discussione concreti conferimenti di fiducia. Questo lo facciamo spessissimo, quando mettiamo in discussione qualcosa, quando diciamo che le cose non vanno in un certo modo: in quei casi si mette in discussione la fiducia che fino a quel momento avevamo concesso a quegli individui, a quei gruppi, a quei leader, a quei maestri, a quei professori.

Per quanto riguarda, invece, il discorso che faceva Armida Muz, allora, io qui tendo a distinguere tra indipendenza dell'individuo e identità dell'individuo. Tendo a distinguere tra la consapevolezza della propria indipendenza, che è al tempo stesso il sentimento della nostra dignità e del nostro rispetto - e questo è il risultato di rapporti di riconoscimento riusciti - e la percezione che ognuno di noi ha della propria identità. Lo dicevo anche la volta scorsa, ma lo ribadisco anche oggi: la propria identità, ciò per cui ognuno di noi pensa di essere se stesso e di non essere un altro, è qualcosa che appartiene solo a lui. Non è qualcosa di universalizzabile perché, se la propria identità fosse universalizzabile, se ogni identità fosse riducibile all'indipendenza e all'autonomia e, quindi, fosse riducibile ai rapporti di riconoscimento che l'hanno costruita, l'identità di ognuno di noi sarebbe non più identità, ma ognuno di noi sarebbe identico a qualunque altro di noi. Mentre ciascuno di noi ha la percezione di essere diverso. Allora da che cosa deriva la percezione di questa diversità? Deriva da quel qualcosa di proprio che ognuno di noi ha, che ha a che vedere e con la sua natura e con la sua storia, che, per ognuno di noi, è non è confondibile né riducibile alla storia di nessun altro. Allora certamente ogni storia ha, in qualche modo, alla propria base dei rapporti di riconoscimento, ma ogni singola storia ha alla base quegli specifici rapporti di riconoscimento.

Questo è anche, parzialmente, il problema che sollevava Zucca: i rapporti di riconoscimento hanno un elemento universale (questa è la risposta che darei a Zucca) che è uguale in ogni rapporto di riconoscimento; ogni rapporto di riconoscimento per essere tale deve avere alcune caratteristiche, che sono quelle che qui ho in qualche modo elencato; poi, ogni rapporto di riconoscimento ha caratteristiche specifiche. Facciamo un esempio. La mamma che dice alla bambina "Tu sei bella" non è la stessa cosa della mamma che dice alla bambina "Tu sei intelligente": la relazione che viene ad istituirsi tra queste due persone e la percezione della propria identità è diversa, perché essa è emersa da rapporti di riconoscimento differenti. Le differenti identità si costituiscono dunque sia a partire dalla "natura" delle persone sia a partire dalla "storia", cioè dai specifici rapporti di riconoscimento che hanno caratterizzato il consolidarsi di una identità individuale. In sostanza, l'identità non è riducibile ai rapporti di riconoscimento, benché abbia nei rapporti di riconoscimento la sua condizione. Quindi l'identità ha qualcosa di proprio che ha a che vedere, in parte, con la natura di ognuno di noi e, in parte, con la storia della specificità di quei concreti rapporti di riconoscimento. Questa sarebbe la mia risposta. Certamente il discorso di Sparti va bene ed è assolutamente accettabile per una teoria dell'identità, però non per una teoria del riconoscimento: dentro ogni concreto rapporto di riconoscimento, ognuno di noi, per esempio, accetta o non accetta certe cose che gli sono state dette di lui, quindi seleziona in parte i riconoscimenti e ricostruisce la propria concezione di sé, la propria identità con sé, in maniera assolutamente autonoma ed originale. Da questo però non deriva la conseguenza - perché molte teorie dell'identità e dell'autenticità, soprattutto, andrebbero in questa direzione - che l'autenticità sia in qualche modo un proprio prodotto di sé; è lontanissima da me una teoria dell'autenticità individuale totalmente riducibile all'individuo, anzi, ognuno ha trovato la propria autenticità, certo solo propria e non identica né riducibile a quella di nessun altro, ma l'ha trovata dentro relazioni comunitarie. Quindi non è possibile, come dire, strappare la teoria dell'identità individuale dalla teoria della relazione: essa è comprensibile dentro una teoria della relazione, anche se non è riducibile alla relazione.

Replica: Muz

È che Sparti, proprio nell'introduzione di questa selezione a posteriori dei riconoscimenti, trovava lo spazio per quel po' di creatività che permette di andare in direzione di un'autenticità individuale.

Risposte: Cortella

Infatti questo io non lo nego. La propria identità ha molte madri e molti padri, ognuno di noi seleziona dentro i rapporti di riconoscimento ed è un lavoro che fa con se stesso. Certamente è decisivo il rapporto di ognuno di noi con questa propria costruzione di sé; la costruzione del sé è anche una

costruzione che ognuno fa di sé, grazie all'altro, però non è mai monologica e solipsistica. Per questo, fondamentalmente, la mia teoria della realizzazione individuale, dell'identità e dell'autenticità, non è mai monologica e deve essere necessariamente legata ad una teoria della responsabilità: non è possibile una teoria della propria identità che sia irresponsabile verso l'altro, proprio perché io sono debitore nei confronti dell'altro della mia stessa identità; anche se l'identità propria l'ho costruita io, tuttavia l'ho ottenuta grazie all'altro e devo portare con me questo elemento di responsabilità verso l'altro. Quindi, nessuna teoria dell'autenticità irresponsabile (che è anche questa una teoria contemporanea dell'autenticità).

Rispondendo a Zucca, siccome in merito al tema del conflitto avevo già ricevuto delle obiezioni, nella versione che voi avete c'è una piccola tesi che contempla la possibilità del conflitto. Tra l'altro ho cominciato a maturare questa teoria del riconoscimento a partire da Hegel e quindi non potevo dimenticare l'implicazione hegeliana fra riconoscimento e lotta. Infatti il riconoscimento originariamente non è concesso, ma è preteso. Il modo in cui ogni individualità si dispone nei confronti del riconoscimento non è quello, in prima battuta, di concederlo all'altro, ma di riceverlo dall'altro. Questo comporta inevitabilmente conflitto perché, se ognuno di noi pretende riconoscimento dall'altro e non è disposto a concederlo, genera il conflitto. La dinamica del riconoscimento nasce da un conflitto originario. Questo conflitto si risolve (e quindi il rapporto di riconoscimento diventa riuscito) se ognuno di noi ha anche un'altra risorsa, se cioè ognuno di noi non ha solo la risorsa di combattere l'altro: se avesse solo questa facoltà di combattere l'altro non riuscirebbe ad ottenere nulla. In ognuno di noi deve almeno esserci anche un'altra risorsa, che non è solo quella di combattere l'altro ma anche quella di accettarlo: se in ognuno di noi c'è anche questa risorsa e se essa è messa in gioco, allora il conflitto si capovolge nel riconoscimento. Questo è esattamente il modo in cui lavora Hegel, partendo da una situazione di conflitto per la vita e per la morte, capace però di risolversi in riconoscimento. Tuttavia, affinché il conflitto si risolva in riconoscimento, deve esserci quest'altra risorsa: non possiamo immaginare che la coscienza sia solo quella coscienza autoaffermativa, su cui ha ragionato tutta la modernità; se fosse solo quella, saremmo solo nel conflitto. Anche in Hobbes si spiega il superamento dello stato di natura, se gli uomini, che sono "homo homini lupus", hanno anche un'altra risorsa: fare il contratto con l'altro, quindi accettarlo e riconoscerlo. Deve perciò esserci anche quest'altra risorsa: il conflitto è certamente legato al riconoscimento, ma deve anche poter esserne slegato.

Ciò allora mi consente di rispondere alla domanda: come posso estrarre l'elemento universalistico del riconoscimento quando tutti i riconoscimenti sono settoriali, contestuali, parziali, familiari, amicali, sentimentali? La mia tesi è che in ogni riconoscimento c'è una struttura universale, anche quando esso risulta assolutamente contestuale, singolare e irripetibile. In esso è in gioco un valore che non è semplicemente il riconoscimento di questa persona particolare, ma il riconoscimento di questa persona come persona. Questo elemento universale è presente in ogni riconoscimento contestuale ed è ciò che mi fa estrapolare, a partire da riconoscimenti contestuali, una teoria universale del riconoscimento o, meglio, l'assunzione che ciò che è in gioco è un valore universale (questo è il caso della giustizia di cui parlavo prima con Bellan). Questa è un po' la mia prospettiva, cioè l'idea di trovare elementi universalistici dentro consensi che sono sempre particolari.

Ultima risposta ad Italo Testa, una almeno, sul tema dei sentimenti. Lui ha messo molto bene in luce questo elemento: la mia teoria sarebbe un po' dipendente dalla teoria dei sentimenti e, in particolare, dal sentimento del rispetto di sé. Perché io, tra tutte le possibili relazioni che l'individuo ha con sé, ho privilegiato il rispetto di sé? Ovviamente ho un debito kantiano, che qui viene fuori spesso; ed è anche chiaro che in questa teoria ci sono i miei due grandi riferimenti di sempre, Kant e Hegel. Per rispondere a questa questione noi dovremmo ritornare indietro alla discussione fatta la volta scorsa: che cosa caratterizza un'autocoscienza? Su questo sarebbe interessante discutere a lungo con Italo, perché qui c'è tutto il filone delle teorie contemporanee dell'autocoscienza che lui segue: Manfred Frank, Dieter Henrich, Ernst Tugendhat... Per dirla in due battute allora, è chiaro che, anche secondo me, la preconditione per il costituirsi di un'autocoscienza è quello che loro chiamano "familiarità con sé", cioè quel sentimento, che ognuno di noi ha, di essere se stesso. In qualche modo ognuno di noi sente la propria esistenza, la propria coscienza: è un sentimento di familiarità con sé che non è riconducibile a nessun altro tipo di esperienza. La mia coscienza fa molte esperienze: esperienze di oggettività, di altre soggettività, ma l'esperienza che ognuno di noi ha con se stesso è qualcosa di unico

ed irriducibile a qualunque altro tipo di esperienza. Allora è chiaro che preconditione per il costituirsi dell'autocoscienza è anche questo; ma se ci fosse solo questo, secondo me, non ci sarebbe autocoscienza. Questa è la mia presa di distanza da quelle teorie, perché la condizione del costituirsi dell'autocoscienza è essenzialmente una: la capacità che ognuno di noi ha di trascendere se stesso, cioè di guardare se stesso in maniera oggettivante; se ognuno di noi non è capace di fare questa operazione, non è cosciente di sé.

C'è il famoso esempio di Thomas Nagel. In *Che cosa si prova ad essere un pipistrello?* Nagel dice: "che cosa significa per un pipistrello avere un rapporto col mondo non visivo, non uditivo, ma che si risolve in un rapporto radar?". Il pipistrello ha infatti una sensazione del mondo assolutamente irriducibile a quella che noi abbiamo e da essa si istituisce un sentimento di sé assolutamente peculiare. Ogni animale ha un sentimento di sé che è diverso dal sentimento di sé che abbiamo noi, ma questa non è ancora un'autocoscienza. Cos'è che caratterizza l'autocoscienza? E' la capacità che abbiamo noi (e solo noi) di oggettivare questo sentimento, cioè di dire: "Ho questo sentimento di me, sono in grado di auto-trascedermi e quindi di guardare a me così come l'altro guarda a me, con lo stesso sguardo oggettivante con cui l'altro guarda a me stesso". Quando ho fatto questa operazione, ho scoperto l'autocoscienza e, per questo motivo, secondo me, è decisivo il rapporto di riconoscimento perché, se io non riesco a guardarmi come l'altro mi guarda, non riuscirò mai a vedermi in maniera oggettiva. La condizione affinché si costituisca l'autocoscienza è esattamente questo rapporto di auto-oggettivazione, auto-trascedenza; insomma il carattere fondamentale dell'autocoscienza è dato dalla capacità di oggettivare qualcosa, per così dire, di inobiettivabile, che è il sentimento di sé, ma che deve essere oggettivato, altrimenti non riesco a fare esperienza di me come autocoscienza. Questo rapporto di autotrascedenza e di oggettivazione nei confronti di me stesso è quello che i rapporti di riconoscimento riescono a farmi comprendere. Da ciò deriva esattamente il rapporto del rispetto di sé, perché questa oggettivazione è il guardare a me stesso con lo stesso rispetto con cui l'altro ha guardato a me. Io vedo la mia autocoscienza così come l'altro l'ha vista e questa è la teoria intersoggettiva dell'autocoscienza: l'esperienza dell'autocoscienza è fatta con gli occhi dell'altro, mi guardo con gli occhi dell'altro e, a questo punto, posso guardarmi anche con i miei occhi perché sono passato attraverso questo rapporto di oggettivazione. Siccome questo rapporto non è solo conoscitivo ma anche normativo, e l'altro mi ha guardato con rispetto, io introietto dentro di me il rispetto con cui l'altro mi ha guardato e quindi, in questo senso, il rispetto è esattamente quel sentimento che consente di obiettivare me stesso in maniera normativa. È una sorta di auto-oggettivazione normativa e questo è il motivo per cui do al sentimento del rispetto di sé una sorta di prevalenza rispetto agli altri elementi, quali la stima, la cura...; il rispetto è quello che, più di tutti, mi dà quel rapporto di auto-oggettivazione che è implicito nella relazione dell'autocoscienza, passata attraverso rapporti di riconoscimento. Quindi il sentimento del rispetto di sé potrebbe essere chiamato il sentimento della propria oggettività, dell'oggettività della propria autocoscienza, che è esattamente il motivo per cui io mi costruisco come indipendente ed autonomo. È la relazione morale fondamentale che è in gioco nei rapporti di riconoscimento, che è in gioco al mio interno. Allora la teoria del riconoscimento non dipende da una teoria dei sentimenti perché semmai è vero il contrario. Essa infatti mette in evidenza questo elemento di oggettivazione da cui deriva il sentimento del rispetto.

Trascrizione del dibattito a cura di A. Muz e A. Tamai