LA NATURA COMUNICATIVA DELLA MORALITÀ

di Lucio Cortella

Com'è noto, uno dei tratti più rilevanti della modernità politica e morale è costituito da un vero e proprio capovolgimento nella gerarchia dei rapporti fra individuo e comunità. Non è più nella sfera collettiva e sociale che viene individuata la radice costitutiva dell'individuo ma è semmai ritenuto vero il contrario: è l'individuo che viene pensato come l'origine dei rapporti sociali e politici. Non c'è alcuna comunità alla base del formarsi dell'identità del singolo proprio perché la dimensione relazionale viene collocata successivamente alla già da sempre data dimensione individuale. La socialità e le sue strutture sono un prodotto artificiale, una costruzione da regolare con leggi precise che siano in grado di salvaguardare le esigenze della preesistente natura individuale dell'uomo rispetto alla sopraggiunta sfera sociale. Le teorie contrattualiste della modernità partono proprio da questo assunto e cercano una difficile soluzione che sappia dare regole comuni e condivise a degli individui che non vogliono starsene da soli ma intendono entrare in rapporto gli uni con gli altri. Il problema non è l'individuo ma la sua relazione con gli altri: come potrà questo soggetto di diritti illimitati convivere con altri soggetti che accampano gli stessi diritti? La conseguenza è che la comunità non è più vista – al modo dell'antichità classica – come la dimensione naturale dell'individuo e il suo luogo di formazione bensì come il prodotto artificiale della sua volontà.

Questa inversione nella gerarchia dei rapporti ha delle conseguenze molto rilevanti sulla concezione moderna della libertà e della moralità. Entrambe vengono intese come *connaturate* all'individuo, quasi una sorta di attributo o di proprietà della sua natura individuale. L'idea dei moderni è infatti quella secondo cui l'individuo è *libero per natura*, cioè nasce libero indipendentemente dalla sua collocazione sociale, etnica o culturale. Questa concezione segna un'importante novità rispet-

to alla concezione della libertà nella Grecia classica, dove essa era strettamente legata allo *status giuridico* di chi la deteneva (il cittadino maschio e non lo schiavo, tanto per fare un esempio). In altri termini, la libertà era pensata come un prodotto della *polis* e della sua costituzione, le quali venivano a svolgere il ruolo di garanti nei confronti della libertà dei cittadini. La modernità rivoluziona questo quadro pensando la libertà non più come uno *status sociale* (di alcuni) ma come una proprietà naturale innata, il che consente di estenderla *universalisticamente* a tutti, senza distinzione di ceto, di cultura, di razza, di sesso (anche se, come sappiamo, l'assunzione di queste conseguenze richiederà un lungo processo di formazione e di presa di coscienza). Nello stesso quadro concettuale viene pensata anche la moralità: l'uomo nasce naturalmente dotato di senso morale proprio perché è originariamente libero e dunque responsabile moralmente delle sue azioni [1].

La riflessione kantiana sulla libertà e sulla legge morale conferma questo quadro: certo per lui la libertà non appartiene alla natura biologica dell'individuo (anzi, essa viene definita da Kant proprio sulla base dell'opposizione rispetto al determinismo e alla causalità naturali), tuttavia essa resta qualcosa di originario (al pari della legge morale) e precedente rispetto alle relazioni sociali che su di essa e a partire da essa vengono a costituirsi.

Contro questa tesi che accomuna – pur con accentuazioni diverse – il naturalismo politico della prima modernità con il formalismo morale della modernità kantiana – intendo proporre una tesi che per certi versi si ricollega al paradigma antico e per altri versi mantiene alcune irrinunciabili acquisizioni della costellazione moderna. In questo contesto e a tal fine riproporrò in forma rinnovata, reinterpretandola, una fondamentale intuizione dell'idealismo tedesco postkantiano, vale a dire la tesi della costituzione dialogica e relazionale sia della libertà sia della moralità umana.

[1] È evidente la genesi cristiana nell'affermarsi di una tale concezione universalistica della libertà, in particolare il contributo decisivo rappresentato dall'idea dell'universale figliolanza rispetto all'unico Dio e della conseguente universale fratellanza. Ciò però significa che è il cristianesimo – in una delle tante conseguenze paradossali prodotte dal processo di secolarizzazione – all'origine dell'individualismo moderno e della dissoluzione moderna dell'idea antica – ma anche cristiana – della comunità.

1. Da Kant a Fichte: genesi intersoggettiva della libertà

Kant introduce nella storia della riflessione filosofica sulla libertà umana un elemento decisivo che segna al tempo stesso un punto di rottura fondamentale. Egli svincola la riflessione sulla libertà dalla considerazione teoretica. Il risultato della *Dialettica trascendentale* e delle antinomie della ragione è la sostanziale impossibilità di conoscere teoreticamente la libertà o di giustificarla. È a questo punto che Kant apre un nuovo orizzonte: la libertà preclusa alla ragione teoretica diventa accessibile alla ragion pratica. Essa è infatti l'oggetto per eccellenza della nostra esperienza morale. Quest'esperienza è l'unica ragione che noi possiamo offrire a sostegno dell'esistenza della libertà: siamo liberi perché siamo capaci di esperienza morale. Noi cioè siamo capaci di poter considerare le nostre azioni non solo come fatti da descrivere, come comportamenti naturali da spiegare, ma come qualcosa da valutare in termini di giusto e ingiusto, cioè in termini di giudizio morale. Si tenga presente che qui non viene affermata la nostra capacità di distinguere sempre e dovunque il giusto dall'ingiusto (questione che è invece spesso complessa e talvolta indecidibile) ma la nostra capacità di guardare sempre alle nostre azioni da quel punto di vista, cioè a partire da criteri morali, e non solo semplicemente come a degli oggetti da rappresentare.

La novità della concezione introdotta da Kant consiste nello schiudere una nuova dimensione dell'esperienza, anche se completamente diversa da quella sensibile dei fatti naturali. In altri termini noi siamo sempre in grado di guardare alle nostre azioni sotto due differenti punti di vista: come dei comportamenti naturali che possono essere descritti in maniera causale e deterministica in termini di vero o falso e come delle azioni libere che possono essere giudicate moralmente in termini di giusto e ingiusto. Ne viene una sostanziale conferma della stessa terza antinomia secondo la quale sono veri entrambi i lati dell'alternativa: sia la necessità del mondo sia la possibilità di una causalità libera.

Lo specifico kantiano consiste nel legare indissolubilmente l'esperienza della libertà con l'esperienza morale. Quella dimensione ulteriore rispetto all'esperienza sensibile dei fatti naturali e ad essi irriducibile è possibile solo se noi disponiamo di principi morali indi-

pendenti dalle leggi naturali, solo se noi disponiamo di quella che Kant definisce la "legge morale". È grazie alla nostra moralità che possiamo fare l'esperienza della nostra libertà. La moralità infatti consiste proprio nella nostra capacità di sollevarci al di sopra dei condizionamenti naturali, consiste nell'indipendenza dalla natura, e questa è propriamente la libertà.

Il metodo usato da Kant è lo stesso seguito nella prima *Critica*: assumere l'esistenza di un fatto per poi dedurne trascendentalmente le condizioni di possibilità. Lì il fatto da cui partire era l'esperienza teoretica, il "dato" della rappresentazione, di cui bisognava spiegare la genesi e la legittimità ricorrendo alla sintesi a priori dell'*Io penso*. Qui il fatto da cui partire è l'esperienza morale, l'esperienza della nostra responsabilità, della nostra capacità di giudicare a partire da principi morali. E la condizione di possibilità di questa esperienza va individuata nella libertà, nella nostra indipendenza dalla natura.

Kant non si interroga oltre e ferma qui la deduzione trascendentale. Non si interroga sulle condizioni che rendono possibile la libertà, rinunciando ad indagare se quella libertà dell'individuo non abbia a sua volta un processo genetico che la costituisca e la renda possibile. È questo invece il passo ulteriore compiuto da Fichte. Negli scritti di filosofia pratica successivi alla *Dottrina della scienza*, cioè nello scritto sul *Diritto naturale* del 1796 [2] e nel *Sistema di etica* del 1798 [3], egli rivolge la sua attenzione alle condizioni che rendono possibile la libertà dell'Io.

La *Dottrina della Scienza* aveva al suo centro la tesi dell'assoluta indipendenza dell'io, il principio della sua autoposizione incondizionata e libera. Quella sua libertà non dipendeva da alcun altro principio perché era la condizione di ogni altra possibile condizione. Negli scritti successivi però Fichte si chiede *come sia possibile la consapevolezza* di quella libertà, quale sia il processo che abbia condotto l'io alla coscienza della sua libertà. Questa consapevolezza si presenta agli occhi di Fichte non come un elemento accessorio ma come una con-

[2] J.G. Fichte, *Fondamento del diritto naturale secondo i principi della dottrina della scienza*, Laterza, Roma-Bari 1994.

[3] J.G. Fichte, *Il sistema di etica secondo i principi della dottrina della scienza*, Laterza, Roma-Bari 1994.

dizione essenziale, giacché una libertà non consaputa non potrebbe essere vera libertà, dal momento che non sarebbe esercitata volontariamente. Dunque il processo che conduce alla consapevolezza della libertà è il processo che rende possibile la libertà stessa, la sua condizione costitutiva.

La risposta di Fichte a tale domanda riprende per certi versi una tesi già esposta nella *Dottrina della scienza* a proposito della genesi della coscienza in generale: l'io, che è attività infinita originaria, per diventare consapevole aveva bisogno dello scontro con un non-io che lo limitasse e lo conducesse a riflettere su di sé. Questa tesi viene ora ripresa per rispondere al problema della genesi della coscienza della libertà. Anche per essa è infatti necessario un ostacolo, con una differenza di fondo rispetto alla natura del non-io elaborata nell'opera precedente. Tale ostacolo non può infatti essere un *limite* alla libertà stessa, perché allora invece che renderla possibile finirebbe per impedirla. Deve dunque trattarsi di un ostacolo che sia *condizione* della libertà. È ben evidente come questa condizione che si contrappone alla libertà ma al tempo stesso la consente non possa essere costituita da un non-io, cioè da qualcosa che non sia la libertà: un semplice oggetto potrebbe certamente risvegliare la coscienza della libertà ma finirebbe altresì per limitare quella libertà stessa. Inoltre il rapporto fra questa condizione e la libertà da essa risvegliata non può configurarsi come un rapporto necessitante: non si può *costringere* la libertà ad essere tale perché, daccapo, si finirebbe per negare proprio ciò che si vorrebbe rendere possibile.

La soluzione individuata da Fichte per risolvere questa serie di problemi è il concetto di *Aufforderung*: deve trattarsi di un *invito*, di una *sollecitazione* alla libertà. La condizione che ci fa essere liberi dev'essere qualcosa cui la libertà possa rispondere liberamente, senza essere costretta ad accettarla. Questa condizione che ci lascia liberi se accoglierla o rifiutarla non ha evidentemente alcuna caratteristica dell'oggetto. Si tratta infatti di un altro soggetto, di *un altro Io* che ci invita ad essere liberi con lui. Noi diventiamo liberi perché qualcun altro ci ha chiamato, sollecitato, invitato a esercitare questa nostra facoltà. *La libertà è l'esito dell'interazione fra due individui*: dell'azione del primo individuo che ha esortato all'azione libera e del secondo che ha accolto quell'invito.

«Tutti gli uomini devono essere educati ad essere uomini, altrimenti non diverrebbero uomini» [4]. La libertà è l'esito conclusivo di un processo di formazione, in cui gli uomini si educano reciprocamente ad esercitare questa loro facoltà. Senza quel processo educativo non si darebbe alcuna libertà umana. La conclusione che Fichte ricava da tutto ciò lo conduce ben oltre i limiti del kantismo e a pensare il concetto di libertà individuale come qualcosa che non può essere ascritto esclusivamente al singolo individuo.

> Esso è possibile, in ogni essere razionale, solo nella misura in cui viene posto come *completato* da un altro. Esso non è quindi mai *mio*, ma per mia propria ammissione, e per ammissione dell'altro, *mio e suo*, un concetto comune (*ein gemeinschaftlicher Begriff*), in cui due coscienze vengono riunite in una [5].

La libertà non è più una proprietà naturale del singolo soggetto ma è il risultato di una relazione intersoggettiva, così come lo stesso individuo non può più essere pensato indipendentemente da quel riferimento e diventa un *Wechselbegriff*, un concetto di relazione.

Nella *Seconda Introduzione alla Dottrina della Scienza* del 1798 [6] Fichte estende ulteriormente la sua riflessione sulle condizioni intersoggettive della libertà individuale teorizzando una costituzione reciproca dell'Io e del Tu. La sua tesi è che l'Io non potrebbe mai giungere alla consapevolezza di sé senza vedere di fronte a sé un altro Io, cioè senza confrontarsi dapprima con un Tu. Prima dell'incontro con il Tu non esiste propriamente alcun Io, alcuna individualità, ma solo quella che Fichte chiama la *Ichheit*, la *egoità*, la pura soggettività per la quale vi sono solo oggetti da rappresentare [7]. Questa soggettività

[4] J.G. Fichte, *Fondamento del diritto naturale*, p. 36.

[5] J.G. Fichte, *Fondamento del diritto naturale*, p. 43.

[6] J.G. Fichte, *«Zweite Einleitung in die Wissenschaftslehre für Leser, die schon ein philosophisches System haben»*, in «Philosophisches Journal einer Gesellschaft Teutscher Gelehrten», V, 4 (pp. 319-379), VI, 1 (pp. 1-43), ora in *Gesamtausgabe der bayerischen Akademie der Wissenschaften*, sez. I, vol. 4, pp. 209-269, in *Prima e Seconda Introduzione alla dottrina della scienza*, Laterza, Roma-Bari 1999, pp. 35-101.

[7] A partire dal concetto di egoità «noi ci contrapponiamo a tutto ciò che è esterno a noi, e non soltanto alle persone, e comprendiamo, nel suo concetto, non

astratta può concepirsi come un soggetto concreto e individuale solo dopo che avrà fatto esperienza del Tu, cioè di un oggetto cui trasferire i caratteri dell'Io. Il Tu è dunque il risultato di una sintesi, l'«unione di "esso" e di "Io"» [8]. È solo a questo punto che può sorgere la coscienza di un io individuale, come risultato del trasferimento sull'Io delle proprietà del Tu. Viene così delineandosi uno schema di costituzione reciproca fra soggetti che rappresenterà il punto di partenza per le successive indagini hegeliane.

Questa concezione fichtiana costituisce indubbiamente un notevole guadagno rispetto alle precedenti concezioni solipsistiche della libertà. E tuttavia essa manifesta al tempo stesso ancora dei limiti. In primo luogo la genesi della libertà e dell'individualità si svolge ancora su di un piano "trascendentale", in cui le relazioni fra soggetti non sono tradotte in concrete relazioni storiche e sociali. Non si capisce, in altri termini, come accada storicamente quell'invito e quell'accoglimento della libertà all'interno della comunità umana. Inoltre, in secondo luogo, l'intersoggettività è qui pensata ancora nei termini di "Io e Tu", come una mera sommatoria di individualità, nella quale, nonostante l'introduzione di concetti relazionali (la *Gemeinschaft* e il *Wechselbegriff*), manca ancora una vera messa a tema delle relazioni che intercorrono fra i soggetti. In altri termini l'originario è costituito ancora dai soggetti e non dalla loro relazione. Questo finisce per porre il problema – di difficile soluzione – di come possa essersi costituita la prima soggettività, quella che dà il via alla prima costituzione di un Tu e quindi a tutto il processo di formazione della comunità. Se il soggetto è tale solo come costituito da un altro soggetto, chi o che cosa avrà potuto costituire la prima soggettività?

soltanto la nostra personalità determinata, ma la nostra spiritualità in generale» (*ibid.*, p. 86).

[8] J.G. Fichte, *Prima e Seconda Introduzione alla dottrina della scienza*, p. 84. Sulla dialettica fichtiana di io e tu rimando volentieri al volume di A. Masullo, *Fichte, l'intersoggettività e l'originario*, Guida, Napoli 1986 (in particolare il cap. VII, pp. 93-103).

2. Hegel e la logica del riconoscimento

Le tesi fichtiane sulla costituzione intersoggettiva dell'individualità vengono riprese e riproposte da Hegel durante il suo "periodo jenese". Il risultato delle indagini hegeliane può essere ben riassunto dalle parole con cui si apre la celebre trattazione della dialettica di signoria e servitù all'interno della *Fenomenologia dello spirito*: «L'autocoscienza è in sé e per sé solo in quanto è in sé e per sé per un'altra autocoscienza, cioè solo in quanto è qualcosa di riconosciuto» [9]. Viene ribadita qui l'idea fichtiana secondo cui non si può dare alcuna autocoscienza senza l'apporto di un'altra autocoscienza. Quella che Fichte presentava come una costituzione reciproca dell'Io e del Tu viene esplicitata da Hegel come un processo di *reciproco riconoscimento*. In altri termini io divento cosciente di me stesso solo quando un altro si è rivolto a me e mi ha riconosciuto come un'autocoscienza. Riconoscere un altro significa qui per Hegel riconoscergli lo statuto di autocoscienza, attribuirgli la dignità di soggetto. E questo risultato non può essere raggiunto dalla coscienza solitaria, la quale non sarebbe in grado di procedere a quell'attribuzione perché essa non è in grado di vedersi. Ma ciò che non è possibile al singolo (il processo dell'autoattribuzione) è possibile all'intersoggettività, una condizione nella quale i soggetti sono in grado di vedersi reciprocamente e dunque di attribuirsi vicendevolmente lo statuto di soggetti autocoscienti.

Hegel conferma dunque la tesi fichtiana secondo cui l'autocoscienza non può essere un originario ma un prodotto dell'interazione, così come la libertà nel suo pieno esercizio, cioè la libertà autoconsapevole, viene posta come il risultato di un processo di costituzione intersoggettiva che conduce al raggiungimento dell'autonomia dell'autocoscienza. A queste acquisizioni Hegel però aggiunge un elemento ulteriore, che costituisce propriamente l'originalità della sua concezione. Si tratta di quella che potremmo chiamare la scoperta del carattere *oggettivo* del riconoscimento, vale a dire la considerazione che quel processo non è né voluto né governato né tanto meno controllato dai soggetti in esso coinvolti.

[9] G.W.F. Hegel, *Fenomenologia dello spirito*, Rusconi, Milano 1995, p. 275.

Fin dalle prime battute di quelle celebri pagine della *Fenomenologia* risulta evidente come l'autocoscienza non sia per nulla disposta a riconoscere l'altra. Il suo desiderio – ancora inconsapevole perché precede la sua formazione come vera e propria autocoscienza – è quello di ricevere conferma di sé. Ciò che Hegel analizza come il desiderio di riconoscimento è appunto questa tendenza immanente all'individuo di essere desiderato, rispettato, stimato, accettato, voluto dall'altro. Questo desiderio non è per nulla accompagnato da quello di riconoscere l'altro. L'autocoscienza vuole essere oggetto di attenzione da parte dell'altro ma non vuole il processo inverso. L'altro può diventare oggetto delle sue attenzioni solo in quanto è qualcuno capace di soddisfare il suo desiderio di essere riconosciuta. Grazie all'attenzione dell'altro può infatti trovare conferma di sé, può finalmente vedersi e conoscersi. In altri termini, essa vuole diventare oggetto per l'altro ma al tempo stesso vuole essere oggettivata non come un oggetto ma come un soggetto, cioè come una prospettiva sul mondo, come un punto di vista degno di essere preso in considerazione, degno di essere riconosciuto. Questa doppia pretesa – essere oggetto di attenzione ma non esserlo *come* oggetto – genera inevitabilmente *conflitto*. L'altro non è infatti per nulla disposto ad assecondare questo desiderio: può certamente assecondare la mia volontà di oggettivazione ma non vuole riconoscere a me ciò che egli vuole solo per se stesso, cioè lo statuto di soggettività autocosciente. Quel conflitto può essere espresso con la formula secondo cui l'autocoscienza vuole essere riconosciuta ma non vuole riconoscere.

La *soluzione* del conflitto presentata da Hegel in quel capitolo della *Fenomenologia* non è quella del compromesso per cui le due autocoscienze capiscono che per ottenere riconoscimento devono pagare un prezzo, quello di riconoscere a loro volta. La strada del compromesso ragionevole è sconosciuta all'animalità desiderante che secondo Hegel caratterizza l'autocoscienza nel suo darsi iniziale. La soluzione è del tutto interna a questa logica ed è ancora una volta una soluzione di *forza*: è la vittoria dell'una sull'altra, è l'imposizione con cui l'una *costringe* letteralmente l'altra a riconoscerla. È a questo punto che le due autocoscienze non sono più l'una *di fronte* all'altra ma l'una al *di sopra* dell'altra: esse sono appunto il signore e il servo, il signore riconosciuto e il servo riconoscente.

Qui sta però il colpo di genio di Hegel: la costituzione da parte del signore di una coscienza servile al fine di ottenerne riconoscimento non riesce per nulla a raggiungere lo scopo voluto. Per sentirsi realmente riconosciuta la coscienza signorile dev'essere posta di fronte ad un suo pari [10]. In altri termini il signore, nel mentre asserve l'altro, per esserne riconosciuto è costretto ad assumerlo come riconoscente, cioè lo eleva implicitamente e contemporaneamente al rango di signore [11]. Io posso sentirmi riconosciuto solo da *qualcuno che io ritenga degno di riconoscermi*. Dunque, nel mentre sono riconosciuto, con questa stessa azione io riconosco l'altro. Il riconoscimento è tale solo se è reciproco, altrimenti non è mai avvenuto.

Tale reciprocità non è, come si vede, l'esito di un accordo compromissorio fra le parti. Nessuna delle due negozia con l'altra il proprio riconoscimento ma compie, al di là delle proprie intenzioni, il riconoscimento dell'altro esattamente nel momento in cui si sente da quello riconosciuta. Ne consegue che la logica del riconoscimento non è la logica voluta dai soggetti ma *qualcosa che si impone a loro* come un *terzo elemento*. Il soggetto del riconoscimento non sono i soggetti coinvolti, non è l'intersoggettività (come ancora accadeva in Fichte) ma la logica del riconoscimento, la sua razionalità oggettiva.

All'origine non sta né l'Io né il Tu. *All'origine sta la relazione* che costituisce simmetricamente i soggetti. A differenza di Fichte non si deve parlare per quanto riguarda Hegel di una genesi "intersoggettiva" della libertà ma di una genesi "relazionale", in cui la relazione

[10] «Proprio quando il signore si realizza compiutamente come signore, egli vede dinanzi a sé tutt'altro che una coscienza autonoma, ma piuttosto una coscienza non autonoma. Il signore dunque, non è certo dell'*essere-per sé* come verità, al contrario: la sua verità è la coscienza inessenziale e il fare inessenziale di questa coscienza» (G.W.F. Hegel, *Fenomenologia dello spirito*, p. 287).

[11] Questa riabilitazione della coscienza servile in coscienza signorile nel testo hegeliano non avviene immediatamente ma, com'è noto, attraverso la mediazione del processo del lavoro. Benché Hegel fin da subito affermi che «la *verità* della coscienza autonoma è la *coscienza servile*» (*ibid.*) e dunque ammetta che la condizione del costituirsi di una coscienza autonoma sia un'altra autocoscienza autonoma, non manifesta da subito questa autonomia ma la costituisce attraverso un processo di formazione, solo al termine del quale essa «diverrà la vera autonomia».

non è semplicemente una proprietà o una facoltà dei soggetti ma è un soggetto autonomo essa stessa, dal quale viene a dipendere l'intersoggettività. Per questo motivo in Hegel non si pone il problema fichtiano di una soggettività originaria (riconoscente ma non riconosciuta da alcun'altra soggettività che venga prima di essa), una soggettività che avvii il processo del riconoscimento. L'originario non è il soggetto, nessun tipo di soggetto, ma un'oggettività che precede e si impone sui soggetti.

Questo terzo elemento viene individuato da Hegel con estrema chiarezza e precisione. Esso viene da lui definito come il «termine medio» che «si scompone negli estremi» e che consente alle due autocoscienze di porsi come autonome: «ciascun estremo è un'essenza immediata essente per sé, la quale, a un tempo, è per sé solo grazie a questa mediazione» [12]. In essa sta l'elemento che le due autocoscienze hanno in comune, la loro vera sostanza: «l'unità delle autocoscienze: Io che è Noi, e Noi che è Io» [13]. Hegel ovviamente dispone della parola con cui definire questa realtà che sta alla base dei soggetti senza ridursi ad essi, che è oggettiva e al tempo stesso costituisce la radice della loro stessa soggettività: è «il concetto *dello spirito*» che «in tal modo, per noi, è già dato» [14].

L'introduzione del *Geist* è la vera originalità hegeliana rispetto a Fichte e al suo modo di intendere il processo di costituzione, l'idea di un piano trascendentale collocato al di là dei soggetti ma che è al tempo stesso la loro condizione di possibilità. In sostanza in Hegel il processo del riconoscimento non si svolge mai tra due ma sempre almeno fra tre protagonisti: è un *processo triadico* in cui è proprio il termine medio a svolgere la funzione essenziale e decisiva perché è grazie ad esso che i soggetti possono diventare tali, cioè acquisire coscienza e volontà autonome.

[12] G.W.F. Hegel, *Fenomenologia dello spirito*, p. 277.
[13] G.W.F. Hegel, *Fenomenologia dello spirito*, p. 273.
[14] *Ibid.*

3. Trasformazione della trascendentalità idealistica

Se il concetto del *Geist* consente a Hegel di oltrepassare i limiti dell'intersoggettività fichtiana non consente di superarne del tutto l'impianto coscienzialistico. Quel concetto indica infatti certamente le relazioni comunitarie realmente esistenti, le pratiche dialogiche e comunicative che stanno alla base della nostra individualità, e sembra perciò ricondurre il trascendentale fichtiano al piano storico concreto in cui si creano e si riproducono gli individui. E tuttavia il *Geist* hegeliano non può essere ridotto facilmente al piano storico-antropologico. Il cammino della *Fenomenologia dello spirito* che accompagna la soggettività al di là di se stessa, verso la consapevolezza che essa in verità è spirito e non pura soggettività individuale, non intende ricondurla alla mera sfera pratica delle relazioni sociali come al terreno della sua costituzione, bensì – più radicalmente – alla consapevolezza di sé come assoluta, come includente al suo interno ogni possibile oggettività, cioè alla posizione di sé come totalità. È questa la svolta coscienzialistica che caratterizza gli ultimi anni della fase jenese di Hegel, in cui egli prende progressivamente le distanze da quel suo oggettivismo di matrice spinoziano-schellinghiana che aveva saputo ben amalgamare con un impianto etico-politico di origine aristotelica. La riconduzione della soggettività alla sfera delle relazioni comunitarie ben caratterizza la prima concezione jenese di Hegel, quella che trova la sua migliore espressione nel *Sistema dell'eticità* e nella quale appunto il *primum* è costituito dalla comunità, da relazioni sociali articolate secondo rapporti di riconoscimento e da un sistema etico-normativo che ha nel conflitto e nella riconciliazione i suoi elementi caratteristici. Già le lezioni jenesi sulla *Filosofia dello spirito* segnano una presa di distanza da quel quadro aristotelico, che ora viene progressivamente sostituito dalla nuova centralità della coscienza individuale e del suo processo di formazione, nei confronti dei quali la relazionalità, il riconoscimento, la comunità vengono a svolgere il ruolo decisivo di necessarie condizioni di passaggio ma senza più pretendere di porsi né come finalità ultima né come conclusione del processo né come suo fondamento. Il terreno per la nascita della *Fenomenologia dello spirito* è dunque pronto: in essa il fine del processo viene rappresentato dalla figura del sapere assoluto.

In quest'ultima opera la coscienza individuale è condotta a scoprire la sua verità, cioè a pensarsi non più come singolare e finita bensì come spirito. Ma la verità ultima dello spirito è l'autoriflessione e la posizione di sé come soggetto assoluto. A questa verità vengono ricondotte le stesse relazioni di riconoscimento: il "terzo elemento" da cui esse vengono a dipendere è proprio quello spirito assoluto che conclude il cammino fenomenologico e che costituisce il fondamento di tutto il processo. Ma allora l'operazione hegeliana consiste nel mostrare come la condizione ultima dei soggetti sia daccapo un soggetto, anzi *il soggetto* per eccellenza. L'esito della *Fenomenologia* finisce così col dissolvere la pluralità degli individui nell'unicità dello spirito assoluto e col ridurre la molteplicità delle relazioni nell'autorelazione assoluta dello spirito.

Contro questo esito il compito di una teoria post-idealistica che voglia salvare il nucleo di verità della concezione hegeliana del riconoscimento è quello di *ripensare la natura del trascendentale* che sta alla base del processo di costituzione dei soggetti. Non si tratta tanto di "de-trascendentalizzare" Hegel, dal momento che non è in discussione la caratteristica di fondo del trascendentale, vale a dire la sua inaggirabilità e costitutività. La logica del riconoscimento dev'essere mantenuta nella sua valenza di realtà intrascendibile. Ciò che va evitato è piuttosto il suo rinchiudimento dentro quelle coordinate idealistiche che la comprendono come un momento della soggettività assoluta.

Questa trasformazione del trascendentale passa innanzitutto attraverso un chiarimento di fondo sulla vera natura della logica del riconoscere. Come già abbiamo anticipato, il riconoscimento che sta alla base della formazione dell'individuo non ha solo caratteristiche gnoseologiche, non può cioè essere inteso come una relazione meramente spettatoriale e conoscitiva. Se noi possiamo immaginare varie tipologie di riconoscimento e fra queste certamente anche la possibilità di riconoscere qualcuno in senso meramente conoscitivo (come, ad esempio, nel caso in cui "riconosciamo" qualcuno che ci viene incontro), quando tuttavia parliamo del riconoscimento che sta alla base del processo costitutivo della soggettività non lo possiamo intendere in quel senso riduttivo. Qui riconoscere qualcuno significa *conferirgli uno status*, cioè comporta l'attribuzio-

ne a lui della stessa *dignità* che attribuisco a me. In questo caso l'altro viene propriamente riconosciuto solo quando gli si attribuisce la status di *persona morale*, cioè di un soggetto dotato di autonomia e degno di rispetto.

La logica del riconoscimento implica un'etica, anzi è costituita propriamente da una normatività ad essa immanente. La relazione riconoscitiva è regolata da quella normatività, si instaura solo se essa rispetta un ben preciso *codice morale*. È dunque ben vero che alla base della costituzione della nostra soggettività e individualità sta una realtà oggettiva che si sottrae alla libera disponibilità dei soggetti. Ma quell'oggettività ha il carattere di un codice morale.

Ciò che sta alle spalle dei soggetti e li costituisce è allora un *ethos oggettivo* che noi già da sempre rispettiamo e che abbiamo appreso attraverso le reiterate esperienze di riconoscimento che abbiamo fatto lungo la nostra esistenza. Quell'*ethos* oggettivo è la base di qualunque morale. È in esso che si radicano i *principi fondamentali* cui noi facciamo ricorso quando abbiamo bisogno di un riferimento normativo per risolvere le questioni morali. Esso infatti costituisce la nostra dimora originaria, il luogo in cui siamo nati e cresciuti e che si è impresso nella struttura più profonda della nostra identità individuale.

Si tratta tuttavia di un trascendentale "trasformato". Ha perso infatti ogni carattere di numinosità e di assolutezza. Vive dentro la sfera della storia umana, si genera e si riproduce al suo interno. Senza l'incontro fra i soggetti non si darebbe, dunque *nasce* da quell'incontro. E tuttavia è l'elemento essenziale che *rende possibile* quell'incontro stesso e dunque in un certo senso lo *precede*. Se per un verso ha carattere *empirico* perché dipende dalla specificità della nostra conformazione naturale e si radica in essa, per un altro verso ha carattere *trascendentale* perché è per mezzo di esso che noi propriamente diventiamo esseri umani. Il tratto fondamentale della nostra umanità, ciò che caratterizza il nostro modo di vivere, è infatti proprio quella sfera morale che abbiamo appreso passando attraverso le relazioni di riconoscimento. Se dobbiamo parlare di una *"origine" dell'uomo* (una origine nel doppio senso di genesi antropologica e di principio caratterizzante) questa va individuata in quell'intreccio di relazionalità comunicativa ed etica che caratterizza i nostri rapporti

di riconoscimento. In quelle relazioni e dunque nella nostra specifica *forma comunicativa di vita* va individuata la genesi della nostra libertà e della nostra moralità.

4. Genesi comunicativa della libertà e della coscienza morale

La libertà non può più essere pensata come una proprietà innata dell'individuo. Certo, l'uomo dev'essere fin da principio "capace" di libertà. Ma quella sua capacità può essere "attualizzata" solo grazie alle relazioni di riconoscimento. Dal momento che – come già aveva ben intuito Fichte – l'esercizio della libertà è indisgiungibile dalla sua consapevolezza, io *divento* libero solo quando raggiungo la coscienza della mia autonomia. E a quella coscienza io pervengo passando attraverso *l'esperienza della considerazione dell'altro* nei miei confronti.

Il sentimento della propria indipendenza è una conquista sociale. Senza il riconoscimento intersoggettivo i soggetti non riuscirebbero mai ad acquisire quella fiducia in loro stessi che è la base indispensabile per concepirsi come autonomi. Nel riconoscersi reciprocamente essi infatti si conferiscono non solo la dignità ma anche l'autonomia.

La libertà si acquisisce in un processo di formazione in cui la reiterazione delle attestazioni altrui, delle rassicurazioni e delle conferme consolida quella certezza nella propria indipendenza che è la condizione essenziale per un esercizio pieno della libertà. Ancora una volta moralità e libertà vengono ad intrecciarsi: è proprio la consapevolezza del rispetto conferitoci dall'altro, cioè il consolidarsi del sentimento dell'autorispetto, la base della nostra autonomia.

Se ne conclude che la libertà specificamente umana da un lato affonda le sue radici nella natura dell'uomo e dall'altro è oltre quella natura. È un *prodotto della natura* perché senza quella capacità naturale specificamente umana che è la relazionalità e la comunicatività non si realizzerebbe alcun riconoscimento e dunque non si darebbero le basi per la nascita della libertà. Ma questa è anche *al di là della natura* perché proprio grazie a quella natura comunicativa

l'uomo è in grado di stabilire quelle relazioni di riconoscimento grazie alle quali egli si solleva al di sopra di una riproduzione meramente istintuale dell'esistenza, diventando in grado di rapportarsi a sé e agli altri secondo standard normativi, cioè secondo la logica della libertà [15].

Ma una libertà guadagnata attraverso relazioni di riconoscimento è una libertà in cui l'altro non può più essere considerato un *limite* alla mia autonomia ma la sua *condizione*: io sono libero non *nonostante l'altro* ma *grazie a lui*. Alla dimostrazione di questa tesi fondamentale sono dedicate proprio quelle pagine all'interno del capitolo sull'autocoscienza che non a caso portano il titolo di "*Autonomia e non-autonomia dell'autocoscienza*": l'autocoscienza guadagna la sua indipendenza grazie alla dipendenza dall'altro, grazie al suo riconoscimento. La libertà non è per Hegel il puro e semplice essere-presso-di-sé nella totale indipendenza dall'altro: quando l'altro è lasciato al di fuori finisce per essere proprio il limite condizionante da cui l'indipendenza presume di essersi emancipata. La libertà deve invece includere nel suo concetto l'altro. Essere liberi è *essere-presso-di-sé-nell'altro-da-sé*, essere indipendenti proprio nella massima esposizione all'altro, non nella astrazione da lui.

Ne deriva la sostanziale contraddittorietà del concetto liberale di *libertà negativa*: quanto più la libertà è pensata come indipendenza-da e come sottrazione all'influenza dell'altro, quanto più l'io viene immunizzato dal tu, tanto più vengono distrutte le basi della libertà, tanto più vengono meno le condizioni perché la capacità di libertà diventi libertà reale e piena.

Al pari della libertà anche il *senso* della nostra *moralità* si forma nel processo comunicativo del reciproco riconoscimento. L'esperienza morale non si configura come un apriori connaturato alla nostra soggettività ma si mostra ora come il risultato di un processo *geneti-*

[15] «Nella sua versione de-trascendentalizzata, la "libera volontà" di Kant non rappresenta più una qualità degli esseri intelligibili che cade dal cielo. L'autonomia è piuttosto una precaria conquista di esistenze finite, le quali possono trovare una certa qual "forza" solo in riferimento alla loro vulnerabilità fisica e alla loro dipendenza sociale» (J. Habermas, *Il futuro della natura umana. I rischi di una genetica liberale*, Einaudi, Torino 2002, p. 36).

co. Kant ha ragione nel contestarne il carattere naturale: la coscienza morale non è una proprietà della nostra natura, come lo possono essere il colore degli occhi o l'intelligenza. Essa non è scritta nel nostro DNA. Ma Kant commette qui l'errore opposto nell'attribuirla a un regno intelligibile separato dalla nostra natura. Come abbiamo già visto, la moralità, al pari della libertà, affonda le sue radici nella nostra natura comunicativa ed è dunque anche un prodotto della nostra biologia. Da quella base organica essa però viene acquisita attraverso un processo *culturale* di formazione in cui noi progressivamente *apprendiamo* il nostro senso morale.

Noi "sentiamo" l'obbligo verso l'altro perché abbiamo sperimentato l'obbligo dell'altro nei nostri confronti. "Sentiamo" il dovere dell'attenzione all'altro, del rispetto nei confronti della sua dignità, del riguardo nei confronti della sua autonomia, perché abbiamo fatto tutte queste esperienze su di noi grazie all'attenzione, al rispetto, al riguardo dell'altro nei nostri confronti. Grazie al riconoscimento noi impariamo sia l'autorispetto sia il rispetto verso l'altro. È in questo contesto che noi apprendiamo quello che chiamiamo il senso morale. Alla questione etica fondamentale – che precede qualunque altra domanda su che cosa sia bene e male e che cosa sia giusto e ingiusto – sul «perché noi siamo degli esseri morali» [16] si può dare una

[16] A questa domanda Habermas ritiene che la teoria morale non possa dare una risposta: «Una teoria morale che non pretende più a lungo di conoscere il *telos* "della" vita buona deve di necessità lasciare indecisa la domanda "perché essere morali?". Con le premesse del pensiero post-metafisico non si riesce a comprendere perché delle teorie dovrebbero avere la forza cogente di *motivare* gli uomini a seguire ancora le loro convinzioni anche allorquando ciò che è moralmente comandato leda i loro interessi. Le disposizioni all'agire responsabile dipendono dai processi di socializzazione e dalla formazione, più o meno riuscita, dell'identità. Ma un'identità non si forma mediante argomenti» (J. Habermas, *Teoria della morale*, Laterza, Roma-Bari 1994, p. 95). Una teoria morale presuppone già la disponibilità degli individui a comportarsi secondo standard morali, così come non è in grado di risolvere il problema della motivazione di questi individui ad agire moralmente. Ciò di cui è incapace una teoria morale è però il compito di una *teoria normativa del riconoscimento*. Essa infatti chiarisce non solo la *genesi* della motivazione morale ma anche la *legittimità* dell'obbligo: venir meno alla nostra moralità è la negazione della nostra stessa specificità umana e la negazione delle basi della nostra identità individuale.

risposta solo rinviando al processo relazionale e sociale del riconoscimento. È in esso che si forma la nostra sensibilità morale e la nostra stessa capacità di fare un'esperienza normativa.

Questa stretta relazione fra moralità e riconoscimento si rende particolarmente evidente nell'esperienza specifica delle nostre relazioni primarie, quelle caratterizzate da affetto, amore e amicizia. In esse è tanto più forte l'obbligo nei confronti dell'altro quanto più abbiamo sperimentato intensamente l'attenzione dell'altro nei nostri confronti. Ovviamente da ciò non deriva un senso morale condizionato, vale a dire circoscritto alla persona specifica da cui noi abbiamo sperimentato la pratica della moralità. La caratteristica dell'esperienza morale è la sua universalità: una volta appreso quel senso esso vale in modo incondizionato e universale. Tuttavia quella considerazione illustra in maniera plastica proprio la genesi di quel senso, il suo radicarsi in esperienze relazionali di reciprocità. Quello infatti che vale per il sentimento dell'obbligo morale vale anche per quello dell'aspettativa morale. Noi ci aspettiamo maggiore attenzione proprio dalle persone che ci sono più vicine, vale a dire da quelle persone con le quali abbiamo fatto l'esperienza concreta della reciprocità del riconoscimento. È da loro che noi ci aspettiamo di più e tanto maggiore è la delusione quando quell'aspettativa non viene soddisfatta. Si pensi qui al caso dell'offesa, che è percepita da noi come molto più grave e lesiva nei nostri confronti quanto più essa proviene da chi ci è vicino [17]. Anche questa è infatti l'esperienza morale che caratterizza la nostra forma specificamente umana di esistenza, quella modalità di esistenza che non può essere ridotta al mero gioco delle pulsioni naturali e istintuali: non solo l'esperienza dell'obbligo ma anche l'esperienza dell'offesa morale, della ferita, dell'umiliazione.

Ma nel riconoscimento non si costituisce solo il senso *generale* della moralità, la nostra coscienza morale. In esso si radicano anche i *principi morali fondamentali*, vale a dire quel serbatoio di intuizioni

[17] «Questa dipendenza che ci lega agli altri spiega anche la nostra reciproca vulnerabilità. La persona è esposta nella maniera più disarmata alle offese proprio nei rapporti in cui è più dipendente per lo sviluppo dell'identità e la tutela dell'integrità (per esempio, negli intimi rapporti di dedizione a un partner)» (J. Habermas, *Il futuro della natura umana*, p. 36).

morali, valori, norme da cui noi attingiamo per orientarci nelle nostre scelte. Su di essi si fonda in primo luogo la nostra *razionalità pratica*: le argomentazioni morali ne dipendono perché vi trovano un contenuto sostantivo su cui fare affidamento e che non può essere ignorato da nessun proceduralismo. L'accordo procedurale delle argomentazioni morali si raggiungerà là dove i soggetti coinvolti individueranno una norma che più corrisponde a quella normatività etica che essi si trovano già alle loro spalle. Su quei principi si fonda anche la stessa *immagine morale dell'uomo*: la nostra idea di persona si forma in quelle relazioni comunicative e da esse viene a dipendere.

Ne consegue che la moralità assume un essenziale *carattere comunitario*, non però nel senso dell'etica consensuale habermasiana né in quello del comunitarismo americano. Nel caso della *Diskursethik* habermasiana [18] l'inclusione di tutti i soggetti coinvolti all'interno del processo giustificativo delle norme si spiega con il fatto che secondo Habermas l'oggetto della morale è propriamente il *giusto*, il che esclude dalla considerazione morale e dal processo argomentativo ciò che è *bene* per il singolo individuo: le scelte individuali che non abbiano una incidenza sugli altri, che non li danneggino e che non entrino in conflitto con i loro interessi non rientrano in ciò che è morale. Poiché allora la morale riguarda solo ciò che ha attinenza intersoggettiva è essenziale per Habermas includere nel processo argomentativo e deliberativo *tutti* i soggetti coinvolti. La procedura intersoggettivo-consensuale è finalizzata a legittimare e regolamentare una morale che si presenta fin da subito con tratti intersoggettivi e universalistici.

Secondo la prospettiva dell'etica del riconoscimento, invece, il carattere comunitario della moralità non sta nel fatto che essa ha *come oggetto* le relazioni intersoggettive ma perché quelle relazioni risultano *il contesto genetico e la condizione* per il costituirsi di qualsiasi senso morale, anche quello che non ha rilevanza pubblica e che riguarda esclusivamente la sfera privata dell'individuo. In quel contesto si forma infatti non solo la nozione – pubblica – del giusto ma anche la nozione – privata – del bene.

[18] Il rinvio è qui naturalmente a J. Habermas, *Etica del discorso*, Laterza, Roma-Bari 1985.

In secondo luogo la rivendicazione del carattere comunitario della moralità non va confusa neppure con le tesi del *comunitarismo americano* secondo cui il nostro orientamento morale dipende da una *specifica comunità*, da una *determinata tradizione* e da *concezioni contestuali del bene* [19]. Secondo la prospettiva dell'etica del riconoscimento, invece, noi siamo degli esseri morali in quanto siamo cresciuti all'interno di rapporti di riconoscimento caratterizzati da istanze del tutto *universali* e indipendenti da quella particolare persona che ci ha riconosciuto o da quella specifica circostanza.

Ciò inoltre non significa che la moralità e la ragion pratica siano un prodotto degli individui e delle loro volontà, secondo una modalità riconducibile allo schema contrattualista, in cui lo Stato e la sua legittimità vengono fatti dipendere dalla volontà comune degli individui che virtualmente avrebbero sottoscritto quel patto. Al contrario la moralità e la ragion pratica sono l'esito di un processo oggettivo che, come abbiamo visto, non dipende da noi ma è del tutto indisponibile e sottratto alle nostre volontà. Moralità e libertà tornano ad essere un *dono* che noi ci troviamo a ricevere e che siamo sostanzialmente incapaci di produrre con volontà e coscienza, non un artificio che possiamo costruire ma un evento che dobbiamo disporci a ricevere e ad accettare.

[19] Valga per tutti l'esplicita affermazione di MacIntyre: «Io ho bisogno di chi mi sta intorno per rafforzare le mie idee morali e assistermi nel rimediare alle mie debolezze morali. È, in generale, solo all'interno di una comunità che gli individui diventano capaci di moralità». Ma questa comunità è una comunità specifica, è la mia comunità: «*Io* trovo la *mia* giustificazione per l'osservanza di queste regole della moralità nella *mia* comunità particolare: privato della vita di quella comunità, *io* non ho alcuna ragione per essere morale» (A. MacIntyre, «*Il patriottismo è una virtù?*», in AA.VV., *Comunitarismo e liberalismo*, a cura di A. Ferrara, Ed. Riuniti, Roma 1992, p. 64).