

ESTRATTO

Lucio Cortella

ORIGINARIETÀ DEL RICONOSCERE

La relazione di riconoscimento come condizione di conoscenza

Secondo il comune modo ^{di} pensare il riconoscimento viene inteso come una conoscenza “di secondo livello”, vale a dire come una conoscenza *derivata e dipendente*. Essa presupporrebbe una conoscenza precedente, la quale varrebbe come primaria e come sua condizione. A sostegno di questa concezione starebbe la stessa parola “ri-conoscere”, nella quale è racchiuso il significato di una *reiterazione* della conoscenza, l’idea di un “ritornare a conoscere”. A dire il vero la coincidenza in una sola parola del concetto del “riconoscimento” e del concetto del “conoscere di nuovo”, coincidenza che caratterizza la lingua italiana, non sussiste in altre lingue, ad esempio nel tedesco, dove l’*Anerkennen* è ben distinto dal *Wiedererkennen*. Tuttavia, anche introducendo la distinzione tra “riconoscere” e “conoscere di nuovo”, rimane nel concetto del riconoscimento il significato di una *conoscenza riflessa*. Infatti riconoscere nel senso tedesco dell’*Anerkennen* significa *prima di tutto* conoscere qualcosa o qualcuno e *successivamente* attribuire a questo qualcosa o qualcuno una certa proprietà, implica cioè una sequenza o una duplicità di atti del conoscere. Ad esempio, quando si dice di aver riconosciuto un certo oggetto come proprio, o un certo luogo come la propria casa, o una certa persona come il proprio vecchio amico, si suppone che in tutti questi atti sia avvenuta una conoscenza di oggetti, luoghi o persone, ai quali si sia

poi attribuita una certa proprietà, quella di appartenere a noi o di essere relativa a una certa nostra esperienza (la propria casa o il proprio amico). Lo stesso accade in quell'altra accezione del riconoscimento, quando si dice di riconoscere la *dignità* di una certa persona o il *diritto* di un certo gruppo sociale, di una minoranza o di un popolo intero. Anche in questi casi avviene un'attribuzione, e in particolare l'attribuzione di un *valore* (che può essere la stima o la dignità o un diritto) a qualcuno.

Da queste considerazioni emergerebbe con evidenza l'idea che il riconoscimento, anche nel suo senso specifico di *Anerkennung*, presupporrebbe la conoscenza primaria di qualcosa o qualcuno. Su questa base si innesterebbe una seconda conoscenza, la quale ritornerebbe a quell'oggetto già conosciuto per attribuirgli una certa proprietà (un valore, un diritto, un'appartenenza o una qualità). In questo senso il riconoscimento sarebbe una conoscenza "di secondo livello", cioè una conoscenza riflessiva, perché conferirebbe *un senso ulteriore e successivo* a quel senso iniziale e primario che già era stato conferito all'oggetto dalla conoscenza "di primo livello". Tornerebbe quindi ad avere un suo valore la felice ambiguità racchiusa nella parola italiana "riconoscere", nella quale è appunto contenuta anche l'idea del "tornare a conoscere".

La mia intenzione è però quella di *capovolgere* questa concezione ordinaria del riconoscere, nonostante la sua apparente ovvietà e condivisibilità. Intendo dimostrare infatti che *il riconoscimento è un atto che precede necessariamente la conoscenza*. In altri termini, la mia tesi consiste nell'affermare che la conoscenza ha come sua *condizione* una relazione di riconoscimento e che quindi condizione del conoscere è "aver riconosciuto" ed "esser stato riconosciuto". Essenziale è che questi due lati del riconoscere (quello attivo dell'aver riconosciuto e quello passivo dell'essere riconosciuto) siano entrambi avvenuti, perché entrambi risultano necessari alla riuscita della relazione di riconoscimento (e sulla essenzialità e necessità di quella compresenza tornerò più avanti, nel corso del saggio).

La tesi va tuttavia precisata. Non intendo sostenere che la relazione di riconoscimento preceda la conoscenza intesa come *capacità* di conoscere qualcosa. Un'affermazione del genere sarebbe contraddit-

toria: la relazione di riconoscimento è almeno *anche* una relazione di conoscenza, e dunque, in questo senso, il conoscere è originario almeno quanto il riconoscere. Tuttavia questa originarietà del conoscere va riferita non alla conoscenza vera e propria quanto alla capacità o facoltà di conoscere. Se dovessimo ricorrere al linguaggio idealistico potremmo definire quella "facoltà" come la *coscienza*, cioè l'apertura all'altro, l'orizzonte di senso che ci apre al mondo e che precede ogni conoscenza degli oggetti contenuti in quell'orizzonte. Quest'apertura non è ancora una conoscenza determinata, anche se ne è evidentemente la condizione: perché si dia conoscenza è infatti necessaria l'apertura all'altro, è cioè necessaria la coscienza. Questa però, benché necessaria, non è tuttavia sufficiente perché si dia conoscenza determinata. La conoscenza presuppone, infatti, non solo l'apertura all'altro ma anche la *presa di distanza* da esso al fine di distinguerlo, presuppone cioè quella che potremmo chiamare l'*oggettivazione*, la definizione di esso come un oggetto. E questo processo di oggettivazione è necessario sia per la *conoscenza del mondo* (la costituzione di un mondo di oggetti distinto da noi) sia per la *conoscenza di sé* (la costituzione dell'autocoscienza come distinta dai suoi oggetti).

Ora il problema da risolvere riguarda propriamente le *condizioni* che rendono possibile una tale oggettivazione: come sia possibile, cioè, che la mera apertura della coscienza al mondo produca dei contenuti oggettivi, cui attribuire stabilità, identità e distinzione. Potremmo riformulare il problema in questi termini: *com'è possibile il passaggio dalla coscienza alla conoscenza?* A ben vedere si tratta dello stesso problema che si pone Kant nella *Critica della ragion pura*: quali sono le condizioni che consentono alla sensazione di diventare conoscenza di oggetti, che cosa consente ad una mera percezione soggettiva di essere sperimentata come una conoscenza oggettiva, cui associare l'idea della sua indipendenza dalla sensazione che l'ha percepita?

La tesi che intendo sostenere in relazione a questa problematica potrebbe sinteticamente essere così formulata: *il passaggio dalla coscienza alla conoscenza è possibile grazie alla relazione di riconoscimento*. Se dunque la questione di partenza è chiaramente kantiana, la

soluzione ci porta lontano da Kant e dalla sua nota risposta. Non è ricorrendo ad un sistema apriorico di categorie logiche che va spiegata la genesi della conoscenza oggettiva bensì individuando delle condizioni esterne alla stessa sfera della soggettività, superando quindi il mentalismo ancora dominante nella concezione kantiana e mettendo in primo piano la rete delle relazioni intersoggettive.

Per articolare e cercare di giustificare questa tesi procederò in due tempi, anche se l'intreccio fra di essi non mi consentirà di scandirli in maniera schematica. In *primo luogo* cercherò di delineare un'ipotesi sul processo di costituzione della coscienza di sé, cioè sul processo di costituzione dell'autocoscienza. In *secondo luogo* estenderò questa stessa ipotesi al processo di costituzione della conoscenza del mondo.

L'intreccio fra i due momenti è dato dal fatto che in entrambi i casi si tratta della genesi di una conoscenza oggettiva, di una conoscenza che dunque non può essere ritenuta immediata. Questa considerazione da molti ritenuta accettabile per quanto riguarda la conoscenza degli oggetti esterni, potrebbe risultare meno plausibile se riferita alla conoscenza di sé. Sembra infatti problematico attribuire anche all'autocoscienza quel rapporto distanziante che noi intrattiamo col mondo, trattandosi in questo caso di una relazione intima del soggetto con se stesso e quindi associabile piuttosto al genere delle conoscenze immediate e originarie. Tuttavia questa relazione pre-conoscitiva che ognuno di noi intrattiene con se stesso, quella sorta di "sentimento di sé" che è quasi indisgiungibile dalla propria corporeità, ben difficilmente potrebbe essere definito una conoscenza di sé. Perché si possa parlare di autocoscienza è necessario che quella originaria familiarità con se stessi sia stata conosciuta e che il soggetto abbia saputo assumere quella distanza da sé che è condizione indispensabile alla propria oggettivazione.

Nella *Fenomenologia dello spirito* Hegel ha analizzato con cura questo aspetto, descrivendo il processo della oggettivazione di sé come indispensabile al costituirsi dell'autocoscienza e facendo leva su di esso proprio per caratterizzare la differenza costitutiva tra il momento della *coscienza* e quello dell'*autocoscienza*. Egli ha introdotto però un elemento decisivo e assolutamente dirompente rispetto alla

teoria moderna della conoscenza a lui precedente, sostenendo che l'oggettivazione di sé da parte dell'autocoscienza (indispensabile al suo costituirsi) non possa essere prodotta dall'autocoscienza solitaria ma abbia bisogno dell'intervento di un altro. In sostanza l'oggettivazione "originaria" sarebbe compiuta non già dalla propria autocoscienza ma da un'autocoscienza ad essa estranea. Egli ha inoltre descritto questo processo come un *processo reciproco* in cui due coscienze si costituiscono *contemporaneamente* e reciprocamente *come autocoscienze* (attraverso un atto di oggettivazione reciproca, prima del quale esse sono semplicemente delle "coscienze"). A questo processo ha dato la nota definizione di *dialettica del riconoscimento*, istituendo quindi un nesso indisciungibile, da un lato, fra processo reciproco di oggettivazione e processo del riconoscere e, dall'altro, fra costituzione dell'autocoscienza e relazioni intersoggettive.

Questo celebre teorema hegeliano dev'essere adeguatamente indagato. Si tratta soprattutto di trovare una risposta ad alcuni interrogativi a cui quel testo stesso ci sollecita. In primo luogo: come mai questo processo di oggettivazione reciproca viene compreso da Hegel nei termini di una relazione di riconoscimento? E in secondo luogo: per quale motivo l'oggettivazione originaria avviene nei confronti di un'altra coscienza e non avviene invece (come sarebbe più plausibile) nei confronti di se stessa? E perché mai la coscienza sarebbe indotta ad oggettivare un'altra coscienza ad essa estranea?

Il testo hegeliano non sempre consente una risposta precisa e puntuale a questi interrogativi. Inoltre sembra condizionato da un'impostazione di fondo all'interno della quale l'autocoscienza risulta mossa da un'istanza naturalistica (*Begierde*) di sostanziale negazione nei confronti del mondo che la circonda (e quindi nei confronti anche delle altre autocoscienze). A dire il vero questa caratterizzazione, che pur risulta coerente con la costellazione moderna della soggettività e con il principio ad essa collegato dell'autoaffermazione-autoconservazione, viene utilizzata da Hegel sostanzialmente per essere confutata e per mostrare che l'autocoscienza non riesce a realizzare questo suo desiderio negativo senza accettare la relazione positiva con l'altro. Tuttavia è anche vero che in tal modo l'autocoscienza viene pensata in modo univoco, senza l'attribuzione e la te-

matizzazione della dimensione altrettanto essenziale dell'apertura ad altro, del suo accoglimento, e del conferimento di senso al mondo.

Partiamo perciò da quest'ultima ipotesi, assumendo come originaria tendenza della coscienza non tanto il desiderio divoratore dell'altro, quanto la disponibilità originaria ad accoglierlo. In effetti la coscienza è essenzialmente apertura ed accoglienza nei confronti del mondo. Tuttavia anche in questo caso non può trattarsi di un'apertura incondizionata. Un tale atteggiamento comporterebbe infatti il dissolversi della coscienza nell'altro da sé, significherebbe cioè il venir meno della condizione stessa che la rende possibile come coscienza. Qui si capisce allora, pur partendo da un assunto differente, come possa sorgere all'interno di questa coscienza strutturalmente aperta la tendenza all'autoconservazione. Proprio perché la coscienza vuole che quell'apertura non venga chiusa e che non venga dispersa la sua strutturale disponibilità verso il mondo, essa *vuole se stessa*. Mantenimento della propria identità e apertura al mondo non si escludono ma si implicano reciprocamente. Nello stesso *sentimento di sé* che caratterizza la relazione della coscienza con se stessa è radicato il *desiderio di sé*. Ma questo desiderio di autoaffermazione può trovare soddisfazione solo se trova conferma in un'altra coscienza, solo se viene accolto e incoraggiato da altri, cioè solo se viene *riconosciuto*. Ne deriva che il desiderio di sé è indisgiungibile dal desiderio dell'altro, dal desiderio di essere desiderato dall'altro. In ciò consiste essenzialmente il desiderio del riconoscimento. In altre parole: è strettamente intrecciato con l'apertura al mondo il desiderio da parte della coscienza di essere riconosciuta.

Prima ancora di oggettivare il mondo, prima della costituzione della conoscenza oggettiva sta la necessità da parte della coscienza di essere riconosciuta, di ricevere conferma al proprio sentimento di sé. Ma questo desiderio di approvazione e considerazione da parte di un'altra si realizza solo attraverso la propria *oggettivazione*. L'istanza prima della coscienza non è dunque quella di oggettivare ma quella di essere oggettivata, non è quella di riconoscere ma di essere riconosciuta.

Qui si innesta però una *dialettica* (magistralmente illustrata da Hegel) che fa capovolgere questa posizione di partenza. La coscienza

non può infatti sentirsi riconosciuta se non da qualcosa (o meglio: da qualcuno) cui essa conferisca lo *status* di riconoscente, che abbia cioè la *dignità* di riconoscerla. In altre parole: la coscienza non può sentirsi riconosciuta se non da qualcuno che essa stessa abbia a sua volta riconosciuto. *La condizione per poter essere riconosciuti è quella di dover contemporaneamente riconoscere.* La relazione dev'essere reciproca e simmetrica. E lo stesso vale per l'istanza (strettamente connessa al riconoscere) dell'oggettivazione: la coscienza può essere oggettivata solo se essa opera a sua volta un'oggettivazione.

A questo punto abbiamo tutte le componenti per la costituzione dell'autocoscienza, per la costituzione della conoscenza oggettivata di sé. Essa è infatti ottenuta "costringendo" un'altra coscienza a riconoscerci. Quest'altra coscienza si sottopone a questa "costrizione" perché vede questa come la sola via per essere a sua volta riconosciuta e poter a sua volta conoscere se stessa. La prima coscienza, da parte sua, si sottopone alla medesima "costrizione" perché la considera il solo modo per poter essere riconosciuta. Le due coscienze sono diventate contemporaneamente autocoscienze, cioè si sono *reciprocamente costituite* come tali.

La modalità narrativa e genetica con cui qui è stato esposto il processo del riconoscere e della costituzione della soggettività (modalità presente, del resto, anche nello stesso testo hegeliano) non deve trarre in inganno. Tutti i momenti grazie ai quali la coscienza ha potuto conoscere se stessa sono passaggi concettuali e non temporali, sono cioè la *giustificazione* della necessità del riconoscimento. Ne deriva che la soggettività è fin dall'inizio indisgiungibile dalla relazione con l'altro e che non è immaginabile un soggetto (con le sue intenzioni, le sue esigenze, la sua volontà) *prima* dell'avvenuto riconoscimento. In altri termini: *il riconoscimento è originario e la soggettività nasce come già riconoscente e riconosciuta.* Lo stesso desiderio di autoaffermazione, in quanto strettamente connesso con la necessità del riconoscimento, nasce insieme al desiderio di affermazione dell'altro.

C'è però un ultimo aspetto da considerare e che sta alla base del motivo per cui nel testo hegeliano la dialettica del riconoscimento viene presentata come una *lotta* per il riconoscimento. Il processo

infatti non è così pacifico come sembrerebbe. Il desiderio della coscienza di essere oggettivata si accompagna al desiderio di essere oggettivata *non come un oggetto*. La relazione che essa reclama è “oggettivante” e “dis-oggettivante” al tempo stesso. Il suo sentimento di se stessa è il sentimento che la fa essere un’apertura sul mondo, una prospettiva su di esso. È propriamente quest’apertura sul mondo che vuole essere riconosciuta, che vuole sentirsi confermata. D’altra parte questa prospettiva sul mondo può sentirsi riconosciuta solo da un’altra prospettiva sul mondo. Ma ciò significa che la prima autocoscienza deve riconoscere *in pari tempo* la validità di una prospettiva sul mondo diversa dalla propria. Questo è però quello che essa *non vuole*: riconoscendo l’altra dovrà smentire la validità della propria. Essa invece vuole che sia la propria ad essere riconosciuta, perché in caso contrario non si sentirebbe riconosciuta per niente e il suo sentimento di sé non avrebbe trovato alcuna conferma intersoggettiva. In altre parole, essa vuole essere riconosciuta senza riconoscere. È qui che si scatena il *conflitto*, perché a questo punto sembra impossibile riconoscere ed essere riconosciuti: la validità del proprio punto di vista può essere ottenuta solo invalidando l’altro, ma, dall’altra parte, se l’altro punto di vista viene invalidato viene meno la condizione che conferisce la validità al proprio.

L’espressione hegeliana di “lotta per la vita e per la morte” rende bene l’idea di ciò che accade nel momento in cui si sta costituendo la nostra soggettività. Se non viene riconosciuta l’autocoscienza muore, viene meno, non riesce ad essere tale. Ottenere riconoscimento è per lei questione di vita e di morte, è la condizione per costituirsi. D’altra parte se lei si ostina a volere la propria vita e la morte dell’altra, ottiene esattamente il contrario di ciò cui aspira. Lottando esclusivamente per la propria vita (cioè per la validità del proprio punto di vista) l’autocoscienza non salva se stessa. Condannando l’altra condanna anche se stessa e porta a morte l’unica possibilità per lei di sopravvivere. E qui non cambia nulla se la morte fisica dell’altro viene sostituita col suo asservimento. L’istituzione di un rapporto gerarchico fra signore e servo illude il signore di poter vedere riconosciuta la propria signoria (cioè la propria autonomia e indipendenza): quell’autonomia può trovare conferma solo se viene rico-

nosciuta da un suo pari. Il passaggio dalla “lotta per la vita e per la morte” alla “dialettica di signoria e servitù” spezza irrimediabilmente la necessaria simmetria del rapporto di riconoscimento. Asservendo l'altro il signore non riesce ad ottenere il riconoscimento desiderato e la verità del suo punto di vista non raggiunge la necessaria validazione e conferma. L'asservimento è una forma nascosta con cui l'altro è comunque messo a morte, ma la morte dell'altra autocoscienza è anche la propria morte.

In altri termini: l'autocoscienza deve lottare per la propria vita ma al tempo stesso *non deve* lottare per la propria vita. Il conflitto con l'altra è anche un conflitto con se stessa, un conflitto interno alla dinamica dell'autocoscienza e finché permane il conflitto o finché il conflitto riproduce una situazione asimmetrica fra i confliggenti, nessuno di essi potrà ottenere ciò per cui sta lottando. In definitiva, *il conflitto* – pur passaggio necessario per acquisire il riconoscimento – *dev'essere superato*. Senza risoluzione del conflitto non c'è riconoscimento, non c'è conoscenza oggettiva di sé, non c'è autocoscienza. E la risoluzione del conflitto sta nel riconoscimento reciproco. La nostra identità, la capacità di riferirci riflessivamente a noi stessi, il sentimento della nostra autonomia sono l'esito felice di un riconoscimento originario, cioè di quella risoluzione originaria del conflitto che ci ha costituiti.

Ora in che cosa consiste la “soluzione” del conflitto originario? Essenzialmente in un *processo di apprendimento*. L'autocoscienza, passando attraverso l'esperienza aporetica di un conflitto apparentemente insolubile, ha appreso qualcosa che prima di quell'esperienza non sapeva. Che cosa ha imparato? Riconoscendo l'altro nel mentre l'altro riconosce lei, essa impara a *relativizzare* la propria prospettiva sul mondo, a vederla come una fra le tante prospettive. Una tale relativizzazione è passaggio essenziale per il costituirsi dell'autocoscienza: essa non potrà mai sapersi se non si sa come *una fra le tante* autocoscienze. Senza quel decentramento relativizzante essa finisce per coincidere col mondo. Può invece disgiungersi da esso solo se si sa come uno fra tanti punti di vista alternativi.

Ma il conflitto non è solo una lotta per la supremazia del proprio punto di vista (al fine di ottenere la conoscenza di sé). Esso è una

lotta per stabilire la *vera* conoscenza del mondo. Infatti il riconoscimento di sé non è altro che il riconoscimento della propria concezione del mondo. Quando questa concezione dovesse essere riconosciuta essa acquisirebbe finalmente lo status di conoscenza oggettiva, cioè di una conoscenza intersoggettivamente riconosciuta e intersoggettivamente vincolante. Se ne conclude che l'oggettività della conoscenza (al pari della conoscenza di sé) non può essere considerata come la prestazione del soggetto singolo. Essa non nasce dal rapporto monologico e solipsistico della coscienza con i suoi oggetti, ma sorge dal confronto con le percezioni soggettive degli altri soggetti, cioè dalla loro reciproca conferma. La lotta per il riconoscimento è anche una lotta per la conquista dell'oggettività del mondo. Quell'oggettività è dunque un prodotto sociale, il risultato di smentite e convergenze intersoggettive. In questo senso la nostra conoscenza ha nel riconoscimento il suo presupposto e la sua condizione di possibilità.

A questo punto l'autocoscienza è passata attraverso l'ultima decisiva fase del suo apprendimento. Essa ha imparato a distinguere fra il mondo e la sua personale opinione sul mondo (Kant avrebbe detto fra un oggetto e la sensazione soggettiva). Il riconoscimento di una prospettiva diversa dalla propria fa precipitare quello che si pensava fosse il mondo ad un semplice punto di vista su di esso e rimette in gioco un concetto di mondo come una dimensione che va guadagnata di volta in volta nel reciproco confronto, in quella lotta quotidiana che ripropone su scala ridotta la lotta per la vita e per la morte che ha segnato il nascere della nostra soggettività.

In tutto questo processo ha però giocato un ruolo decisivo un elemento che nella dialettica hegeliana delle autocoscienze risulta singolarmente assente, vale a dire il *linguaggio*. Il riconoscimento non avviene fra pure ed astratte coscienze ma fra individui concreti, cioè fra individui parlanti e comunicanti. Il loro conflitto non è un conflitto mentalistico fra visioni teoretiche ma un conflitto linguistico fra interpretazioni, in cui un ruolo decisivo viene svolto dalle parole con cui le situazioni vengono definite e individuate. E lo strumento della lotta non è la spada o la lancia come nelle immagini cui siamo soliti associare la lotta per la vita e per la morte descritta da Hegel ma la

parola. Quel conflitto è soprattutto un conflitto di argomenti, un conflitto fra le ragioni a sostegno dell'una o dell'altra interpretazione del mondo. La relazione in cui avviene il formarsi della nostra identità e della nostra autoconsapevolezza non è una relazione spettatoriale fra coscienze ma confronto linguistico fra parlanti. Da quel confronto impariamo a dire il mondo e a dire anche noi stessi.

Concluderò con *quattro osservazioni finali*, nelle quali proverò a raccogliere le conseguenze più di rilievo derivanti dell'assunzione del riconoscimento quale nostra condizione costitutiva e originaria.

La *prima* riguarda la natura della nostra autocoscienza. Poiché essa si è costituita grazie all'altra, vede se stessa necessariamente con gli occhi dell'altra. Il suo non è mai solamente il "suo" punto di vista. Nessuno di noi è mai solo con se stesso, perché l'altro dimora al nostro interno. Nella nostra identità c'è il contributo della funzione costitutiva dell'altro. Ma ciò significa allora che la nostra autocoscienza non solo viene costituita dall'intersoggettività ma contiene l'intersoggettività al suo interno. *Noi siamo pluralità e relazione.*

La *seconda* considerazione riguarda il carattere della nostra *finitezza*. Questa non può più essere compresa solo dentro le coordinate dell'alterità irriducibile. Certamente noi continuiamo a fare esperienza della nostra finitudine proprio quando la nostra volontà e coscienza vengono continuamente messe in scacco da un'alterità della quale non riusciamo mai a venire a capo. Ma la nostra finitezza viene determinata anche dal fatto che dentro ognuno di noi dimora l'altro, che nella nostra identità permane indelebile il segno dell'altro che ci ha costituiti. Per questo motivo ogni teoria che riproponga la tesi proto-idealistica dell'autocostituzione del soggetto non può essere più accettabile (ed è significativo il fatto che dall'interno dello stesso idealismo, anche se nella sua versione hegeliana, quella tesi sia stata smontata e rimessa in discussione). L'aspetto interessante di questa differente concezione della nostra finitezza sta però nel fatto che qui l'altro non è più limite e scacco ma, al contrario, si ripropone come possibilità e apertura. Esso è infatti la condizione e la garanzia della nostra individualità e identità. La stessa finitezza viene a presentarsi sotto una nuova luce: non più come negatività ma come risorsa.

La *terza* conseguenza riguarda la necessaria trasformazione della nostra concezione della *libertà*. Essa non può più essere considerata una proprietà o una facoltà del soggetto. Il riconoscimento non ci fa ottenere solo la nostra autocoscienza e identità ma ci dà la consapevolezza anche della nostra autonomia. È all'altro che dobbiamo l'esperienza della nostra dignità, unicità e indipendenza. Egli viene dunque sperimentato da noi non come un limite alla nostra libertà ma come una garanzia e una condizione di essa. Come impariamo dagli altri ad essere soggetti così impariamo da loro anche ad essere liberi. Analogamente, come il soggetto non può costituirsi da sé, così non può darsi da sé la propria libertà. Essa ci viene data come qualcosa che non è a nostra disposizione. È questa l'esperienza contraddittoria e al tempo stesso provocatoria del nostro essere liberi.

E, *infine*, se la libertà non è un nostro prodotto ma un dono, qualcosa che accade nel nostro incontro con l'altro, allora nei confronti di quell'incontro noi siamo debitori. Qui si radica la nostra *responsabilità morale* nei confronti dell'altro, perché è grazie a lui se noi siamo liberi. Il riconoscimento si porta dietro una necessaria "riconoscenza" nei confronti di quell'alterità che ci ha costituiti. Con l'accettazione della logica del riconoscimento noi accettiamo implicitamente anche il codice morale ad essa immanente. L'etica non è un nostro prodotto ma è la condizione originaria che ci ha consentito di essere individui liberi. La logica che ci ha costituiti ci ha comunicato fin da principio la norma fondamentale del rispetto per l'altro e del riconoscimento della sua inviolabile dignità.