

## *Habermas e il riconoscimento*

di Elena Maria Fabrizio

### *Premessa*

1. *Riconoscimento del non identico e logos intersoggettivo*
2. *Riconoscimento, apprendimento, detranscendentalizzazione*
3. *Riconoscimento e interazione sociale*
4. *Riconoscimento e autocoscienza*
5. *Il riconoscimento e i suoi significati, tra autonomia morale e libertà etica*
  - 5.1. *Il punto di vista morale e l'universalizzazione della pratica riconoscitiva*
  - 5.2. *L'etica postmetafisica del poter essere se stessi*
6. *Esperienze di riconoscimento*
7. *L'autocomprensione etica di genere*
8. *Il contributo di Habermas alla definizione del riconoscimento*

### **ABSTRACT**

*By identifying the structure in the recognition (Anerkennung) that oversees the cooperative research of truth, knowledge of moral norms, identity formation and the most elementary respect for the person, Habermas has clearly defined semantics and the conceptual rigor or what we might call cognitive conditions possibility of recognition.*

*However, he has no intention of systematically developed with the transition from the cognitive-developmental level of recognition, or anthropology of recognition, the ethics of recognition, despite his theory of discourse can and must be included among the ethics of difference and otherness.*

### **Premessa**

In un'analisi ricostruttiva critica del pensiero habermasiano, Axel Honneth sosteneva che con la svolta comunicativa Habermas rinunciava all'idea della «riconciliazione con la natura» lasciandosi alle spalle la teoria critica adorniana<sup>1</sup>. È possibile che quest'obiettivo non costituisse per Habermas il più urgente problema della teoria critica, dovendo essa piuttosto preoccuparsi di provvedere alla riconciliazione di persona e società. In verità col tempo la svolta comunicativa ha mostrato tutte le sue feconde potenzialità per rispondere alla possibilità della riconciliazione con il non identico, da intendere come alterità che raccoglie molti sensi. Come *altro dalla ragione*, nel senso della natura interna o del bisogno, come *alterità personale*, nel senso dei bisogni e dei diritti degli altri, e successivamente come *natura umana*, nel senso della base biologica della specie. Gli esiti di questa molteplice attenzione possono essere colti nel sostegno teorico ad un universalismo egualitario che non nega l'identità concreta e storica, e nello stesso tempo ha bisogno della *differenza*; che sia capace di conciliare inclinazioni e libertà, bisogni e giustizia, mostrando come la più alta acquisizione dell'epoca moderna, l'autonomia e la libertà di coscienza della persona siano vincolate alle condizioni di *reciproco riconoscimento*. L'«universalismo sensibile alle differenze», attivandosi in un'«*inclusione*» non livellante e non assorbente «*dell'altro nella sua diversità*»<sup>2</sup>,

---

<sup>1</sup> A. Honneth, *Da Adorno ad Habermas. Il mutamento di forma della teoria critica della società (1976-1982)*, in J. Habermas, *Dialettica della razionalizzazione*, a cura di E. Agazzi, Unicopli, Milano 1983, pp. 355-386.

<sup>2</sup> *Die Einbeziehung des Anderen. Studien zur politischen Theorie*, Suhrkamp, Frankfurt, 1996, 1997<sup>2</sup>, p. 58, tr.it., parz., *L'inclusione dell'altro. Studi di teoria politica*, Feltrinelli, Milano 1988, p. 55. A ribadire che l'etica comunicativa esige

vuole così concettualizzare la mediazione (hegeliana) dell'universale e del particolare – o per dirla con Adorno «la realizzazione dell'universale nella conciliazione delle differenze» –, *nella differenza di una singolarità che si esprime*. Per questo motivo il consenso, telos imprescindibile dell'orizzonte comunicativo, non elimina le differenze delle prospettive dei parlanti ma le presuppone, perché riconoscendosi i parlanti non fanno altro che riconoscere la loro assoluta diversità<sup>3</sup>. Si capisce allora perché quanto «più c'è discorso tanto più c'è contraddizione e differenza»<sup>4</sup>; e perché esso venga proposto come porta d'ingresso per l'universale riconoscimento delle ragioni, dei bisogni, dei diritti degli altri. L'intersoggettività comunicativa del reciproco riconoscimento intende così recuperare proprio quella dimensione della non identità di cui Adorno denunciava la *rimozione*, ereditando il bisogno di impegnare il pensiero «a dare la parola a ciò che altrimenti non la trova», per includere l'altro, il diverso, il non identico, per avvicinarlo senza assimilarlo, in una condizione di conciliazione che invece di annettere l'estraneo «all'imperialismo filosofico» lo lascerebbe diverso «oltre l'eterogeneo e il proprio»<sup>5</sup>. Per tutti questi motivi, la teoria discorsiva può considerarsi promotrice di un'*etica della differenza* e Habermas essere annoverato tra i *pensatori del riconoscimento e dell'alterità*.

Nel contesto di questo scritto ci limiteremo a chiarire il ruolo che la categoria hegeliana del riconoscimento riveste nella prospettiva di un'intersoggettività che va pensata come costitutiva della razionalità umana nei suoi risvolti sia epistemologici che etico-morali.

### **1. Riconoscimento del non identico e logos intersoggettivo**

Cominciamo subito col sottolineare un dato acquisito dalla filosofia del Novecento, e alla cui maturazione la filosofia habermasiana ha offerto un decisivo contributo. Si tratta di rimarcare come la diversità e la differenza possano essere pensate solo fuori del paradigma dell'individualismo metodico e dell'antropocentrismo della filosofia del soggetto, non solo perché queste categorie falliscono finendo per comprimere la soggettività entro l'oggettività di un io che può sapersi solo come soggetto delle proprie rappresentazioni<sup>6</sup>; ma anche perché trattengono sullo sfondo un'antropologia hobbesiana della reciproca ostilità che si vuole originaria, ma non è affatto giustificata, perché considera la formazione e produzione della società dal punto di vista dell'agire prudenziale e strategico. Sappiamo quale sia la convinzione di Habermas in proposito: questo tipo di agire è alternativo ma non costitutivo all'integrazione e coesione sociale, nella misura in cui per affermarsi ha bisogno di neutralizzare i rapporti etici e in ogni caso di inserirsi in un quadro normativo. Per dare spazio teorico a questa convinzione, Habermas è giunto al paradigma comunicativo attraverso un lungo cammino di transizione teorica, che qui possiamo sintetizzare nel passaggio *al logos intersoggettivo* che fonda e precede la soggettività. Si tratta di uno scenario filosofico che recupera le antiche istanze del logos dialogico per farle interagire con alcune conquiste concettuali della filosofia moderna.

---

un'apertura all'altro che non può essere affatto ricondotta a qualche forma di oppressione è S. K. White, *The recent work of Jürgen Habermas*, Reason, Justice, Modernity, Cambridge, 1988, p. 82.

<sup>3</sup> *Nachmetaphysisches Denken. Philosophische Aufsätze*, Suhrkamp, Frankfurt 1988, 1989<sup>3</sup>, pp. 56-57, tr. t., *Il pensiero postmetafisico*, Roma-Bari, Laterza, 1991, pp. 51-52.

<sup>4</sup> *Ivi*, pp. 178, 180, tr. it. cit., pp. 181, 176-177.

<sup>5</sup> La «condizione conciliata» della «bella estraneità»: Th. W. Adorno, *Dialettica negativa. Il concetto e categorie*, Introduzione e cura di S. Petrucciani, Einaudi, Torino 2004, p. 172. Cfr. anche J. Habermas, «Ma anch'io sono un pezzo di natura». *Adorno sull'intreccio fra natura e ragione. Riflessioni sul rapporto fra libertà e indisponibilità*, in *Zwischen Naturalismus und Religion. Philosophische Aufsätze*, Suhrkamp, Frankfurt 2005, p. 211, tr. it di M. Carpitella in *Tra scienza e fede*, Laterza, Roma-Bari 2006, pp. 106-107.

<sup>6</sup> «Se noi possiamo conoscere qualcosa solo per la via del pensiero che rappresenta, ossia della rappresentazioni di oggetti, allora anche la rappresentazione delle mie rappresentazioni, che si compie nell'autocoscienza, deve trasformare la propria coscienza in oggetto. Ma nella forma di un oggetto viene meno l'essenza della soggettività, perché la spontaneità trascendentale si sottrae, in quanto tale, a ogni oggettivazione» (*Wahrheit und Rechtfertigung. Philosophische Aufsätze*, Suhrkamp, Frankfurt 1999, p. 192, tr. it. di M. Carpitella, *Verità e giustificazione. Saggi filosofici*, Laterza, Roma-Bari 2001, p. 187).

Anche in questo caso può esserci utile osservare con lente adorniana come il paradigma comunicativo abbia elaborato il suo originale percorso cercando di uscire dalle secche della cosiddetta epistemologia del «solipsismo metodico» e del suo stimolo maggiore, quello della ricerca dell'origine. Adorno criticava la filosofia prima o dell'origine, affermando che l'essere può essere pensato solo insieme all'ente, essi sono intrecciati da sempre; che il Primo propriamente non esiste, né come idea né come materia. Non esiste una regione in sé al di là di soggetto e oggetto, un terzo più alto, ma solo la «costellazione» dei due momenti<sup>7</sup>. Parafrasando Adorno possiamo dire che, per non vanificare la ricerca di un pensiero orientato a conservare la pretesa del concetto insieme a quella della storicità e fatticità, Habermas ha affermato la *originarietà del rapporto tra i soggetti*: prima di ogni rapporto con l'oggetto vi è quello tra soggetti, non esiste una regione in sé al di là di esso. Se per Adorno la presa sulla realtà non poteva che già essere mediata dalla reciproca connessione di dato e concetto, per Habermas la presa sulla realtà è già da sempre mediata dalla *relazione intersoggettiva* che impedisce di concepire un primo. Non c'è primo né nel rapporto con l'oggetto, né in quello tra soggetti; né tale rapporto va inteso come primo: la relazione non sta a monte come un primo, come principio originario del tutto; concepirla così significherebbe, come acutamente sottolineava Adorno, scambiare «un concetto di relazione con un concetto di sostanza»<sup>8</sup>. A differenza della relazione soggetto-oggetto che ha sempre bisogno di un inizio, la relazione comunicativa si muove in circolo, motivo per il quale il concetto che si può avere di essa dovrà tenere conto di questa sua circolarità; ed è in questa circolarità che il riconoscimento riveste un ruolo costitutivo.

Come filosofia dell'origine, la filosofia della coscienza (solipsismo metodico) ha spiegato il processo di ricerca e legittimazione della verità e della giustizia attraverso la relazione soggetto-oggetto: per conoscere e per agire il soggetto si rivolge verso l'esterno come verso l'interno nella forma del riferimento ad oggetti. La relazione oggettivante è assunta come criterio di comprensione del sapere di sé e del mondo, dove c'è un io, che costituendosi nella riflessione pura, isolata, si ripiega su se stesso e prende consapevolezza di sé attraverso il farsi oggetto di sé. Dove la consapevolezza di se stesso come attività libera si riduce ad una rimozione di ciò che è particolare dell'io, per manifestarsi, invece, di volta in volta in una coscienza individuale come qualcosa di universale (Kant-Fichte). Questo modello è centrato su di un soggetto che, sia che rappresenti il mondo oppure agisca nel mondo, si rapporta al mondo con atteggiamento *oggettivante*: «egli si orienta verso se stesso come ad un'entità nel mondo».

Nella prospettiva di una filosofia che vuole invece farsi carico del ruolo che la socialità riveste nell'esperienza umana del sapere, ad acquisire autorità epistemica non è più la coscienza isolata o il soggetto trascendentale, bensì la *comunità di coloro che parlano tra di loro*, che parlando *si riconoscono reciprocamente* e che riconoscendosi *cooperano*. Tale filosofia eredita e trasforma il trascendentale kantiano, portando a concetto, e quindi *ricostruendo* su un piano astratto, le condizioni universali e necessarie della comunicazione rivolta all'intesa<sup>9</sup>, nella misura in cui giudica la prospettiva del linguaggio comunicativo come costitutiva della razionalità e socialità umana. Come scienza ricostruttiva, tale filosofia esplicita e porta ad un livello di chiarezza e ordine concettuale il sapere implicitamente padroneggiato da ogni soggetto capace di parola e azione<sup>10</sup>. Questo sapere assume, dal punto di vista del soggetto che lo usa, la forma di un sapere preteoretico (*know how*), di «un *esser-in-grado-di universale*» usato spontaneamente senza che il soggetto debba riflettere su regole, operazioni, criteri, per poterlo esercitare effettivamente. Dal punto di vista della scienza che lo spiega e lo esplicita entro un quadro categoriale-filosofico, esso assume la forma di un sapere ricostruito *ex post* (*know that*). La scienza che ricostruisce le regole della comunicazione

<sup>7</sup> Th. W. Adorno, *Dialettica negativa*, cit., p. 97.

<sup>8</sup> Th. W. Adorno, *Metacritica della teoria della conoscenza*, tr. it. a cura di F. Riccio, Mimesis, Milano 2004, p. 67.

<sup>9</sup> *Erkenntnis und Interesse*, Suhrkamp, Frankfurt 1973, 1994<sup>2</sup>, p. 413, tr. it., *Conoscenza e interesse. Con il "Poscritto 1973"*, Laterza, Roma-Bari 1990, pp. 332 ss.

<sup>10</sup> *Was heißt Universalpragmatik?*, in *Vorstudien und Ergänzungen zur Theorie des Kommunikativen Handelns*, Suhrkamp, Frankfurt 1984, 1995<sup>4</sup>, p. 386.

razionale è *universale*, perché si riferisce a regole che caratterizzano *ogni* comunicazione che sia rivolta all'intesa e perché cerca di dimostrare come la competenza di quelle regole sia stata acquisita dalla specie umana nel corso della sua evoluzione. Essa è però anche *trascendentale*, perché individua in quelle regole le condizioni di possibilità della comunicazione, ed interpreta il trascendentale non nel senso che di esso si possa dare una dimostrazione a priori, bensì in quello di una mancanza di alternative. Le regole trascendentali possono tutt'al più essere spiegate come esito di un processo di apprendimento intersoggettivo (cosiddetto detrascendentalizzazione), ma non dedotte alla maniera di Kant, cioè sul piano della pura introspezione (Io penso) o attraverso atti autoriflessivi dell'Io (Fichte)<sup>11</sup>. Va inoltre precisato che la scienza ricostruttiva è *formale* perché indaga la funzione delle regole senza entrare nel contenuto che di volta in volta il parlante esprime e comunica attraverso il loro uso; ed è infine *pragmatica* perché le regole che ricostruisce si riferiscono a modi, usi, azioni, che il soggetto competente deve compiere per renderle efficaci. Queste sono le caratteristiche di quella che Habermas definisce «pragmatica formale o universale».

Su questi presupposti, egli ha fatto seguire alla critica della prospettiva logocentrica la proposta di una razionalità comunicativa fondata sull'intersoggettività del reciproco riconoscimento. Se, infatti, si potesse ricondurre la razionalità comunicativa ad un'unica categoria interpretativa, questa sarebbe senza dubbio quella del *riconoscimento reciproco*. Il riconoscimento (*Anerkennung*) è per così dire la sua forza motrice, la struttura cognitiva acquisita nel corso dell'evoluzione naturale e storico-sociale della specie che cammina insieme allo sviluppo del linguaggio comunicativo. Nel riconoscimento è quindi da vedere la figura predominante che spiega la socializzazione della ragione umana; e, in definitiva, la sua invariante universale.

Dal punto di vista filosofico, il riconoscimento penetra nel paradigma comunicativo nella misura in cui con esso si vuole ripristinare *la relazione come essenza del logos*. All'atteggiamento oggettivante, fondato su un soggetto autocentrato, esso sostituisce l'atteggiamento comunicativo-performativo che è richiesto a chiunque partecipi a relazioni comunicative, che sono relazioni effettive con altri, senza le quali non è possibile l'autoriferimento del soggetto con se stesso. Chi compie un'azione linguistica, chi prende posizione con un sì o con un no, entra in una *relazione interpersonale* e grazie al sistema dei pronomi personali assume di volta in volta le prospettive della prima, seconda e terza persona. Egli può riferirsi a se stesso dalla prospettiva dell'altro, può assumere un atteggiamento riflessivo e autoriflessivo al quale è condotto dall'atto del partecipare all'interazione e non da quello di chi osserva se stesso o il mondo.

Il principio che rende la ragione intersoggettiva in tutte le sue forme (teoretiche, pratico-morali, esistenziali), è molto semplice e dipende dal senso che da sempre si conferisce al concetto di ragione, quello del *logon didonai*, del dare ragioni. Questo senso rigetta l'uso strumentale della parola per accordare al confronto argomentativo, al *dialeghestai*, il criterio per superare le convinzioni soggettive e giungere, nella pluralità dei punti di vista, alla libera accettazione di quello sul quale converge l'accordo, che tutti gli interlocutori hanno contribuito a formare e del quale sono perciò convinti<sup>12</sup>. Di questo legame con la filosofia greca, la ragione comunicativa conserva il momento socratico-platonico della ricerca cooperativa della verità cui ognuno è chiamato; conserva cioè l'esercizio del logos *nello spazio pubblico* dell'incontro con l'altro, che abbraccia l'intera rete delle relazioni sociali senza le quali nessuno può diventare se stesso ed esercitare la ragione<sup>13</sup>.

---

<sup>11</sup> Sulla scia di Strawson, Habermas aderisce ad un'interpretazione «minimalistica» del trascendentale che non possiamo discutere in questo contesto; si tratta della «struttura concettuale che si ripete in tutte le esperienze coerenti finché la formazione della sua necessità e universalità non sia confutata. In questa versione più debole si lascia perdere la pretesa di poter dare una dimostrazione a priori»: *Was heißt Universalpragmatik?*, cit., p. 380. Sulla questione cfr. *Moralbewußtsein und kommunikatives Handeln*, Suhrkamp, Frankfurt 1983, 1996<sup>2</sup>, pp. 41, 105-108, tr.it. di Emilio Agazzi, *Etica del discorso*, Laterza, Roma-Bari 1989, pp. 38, 106-108.

<sup>12</sup> *Der philosophische Diskurs der Moderne. Zwölf Vorlesungen*, Suhrkamp, Frankfurt 1985, 1988<sup>2</sup>, tr. it., *Il discorso filosofico della modernità. Dodici lezioni*, Laterza, Roma-Bari 1987, p. 316.

<sup>13</sup> Cfr. *Spazio pubblico e sfera politica. Radici biografiche di due motivi concettuali*, in *Zwischen Naturalismus und Religion. Philosophische Aufsätze*, Suhrkamp, Frankfurt 2005, p. 17, tr. it. di M. Carpitella in *La condizione intersoggettiva*, Laterza, Roma-Bari 2007, p. 6.

Sebbene essa non sviluppi un'etica del dialogo, nel senso di conferire al dialeghestai un valore morale da cui consegue il dovere di esercitarlo, essendo quest'ultimo ciò senza il quale la ragione non sarebbe tale, rimane tuttavia in essa molto tematizzato il primato logico-veritativo del dialogo comunicativo che la filosofia non ha sistematicamente sviluppato con il dovuto rilievo<sup>14</sup>. Esso è stato infatti occultato sia dalla ragione oggettiva, intesa come ordine metafisico del mondo, sia da quella soggettiva, intesa come coscienza ordinatrice del mondo. Mentre è solo una ragione intersoggettiva che può sviluppare coerentemente il primato veritativo del dialogo.

Se la ragione (*Vernunft*) è la facoltà del dare ragioni (*Gründe*) e razionale (*Vernünftig*) è solo ciò che è fondato e motivato con ragioni, motivare con ragioni significa argomentare, ovvero comunicare e intendersi sulle ragioni, sulla loro capacità di resistere alla critica di altri argomenti e altre ragioni, dal momento che il presupposto centrale della razionalità è quello della *critica* e della *fondazione*. Si critica e si fonda sempre un sapere (in senso ampio). Ora però «fa parte della grammatica dell'espressione "sapere" il fatto che tutto quanto sappiamo può essere criticato e fondato»<sup>15</sup>: il sapere è *fallibile*; perciò quando si vogliono tematizzare aspetti controversi del sapere, si cerca di criticarli e fondarli *con argomenti*; quando si argomenta ci si appella a *ragioni* capaci di convincere e motivare *altri* ad accettarle come *valide*.

Nel contesto di un sapere fallibile ma sempre sottoposto a fondazione razionale, la comunicazione rivolta all'intesa riveste un ruolo centrale. L'intesa (*Verständigung*) è un concetto bidirezionale, diretto da un lato alla comprensione (*Verstehen*), dall'altro all'accordo (*Einverständnis*): per essere d'accordo occorre intendersi in un senso che non si limita alla comprensione reciproca del contenuto di un enunciato, ma alle *ragioni* e ai *motivi* che si intendono far valere per fondarlo e giustificarlo. Al telos insito nell'uso comunicativo del linguaggio va quindi collegato questo duplice significato di intesa-accordo (*Verständigung-Einverständnis*), senza il quale non si comprenderebbe il carattere dinamico e normativo che Habermas gli conferisce<sup>16</sup>. L'intesa, infatti, non implica già l'accordo, né questo è uno stato normale della comunicazione; essa è, invece, «il processo della *provocazione* di un accordo», attraverso il quale si cerca di superare la possibile incomprensione, il possibile status di equivocità e d'inganno, da cui la comunicazione è sempre minacciata: «il fine dell'intesa consiste nel realizzare un *accordo* che termini con la reciprocità intersoggettiva della mutua comprensione e della conoscenza condivisa, della fiducia reciproca e della concordanza vicendevole»<sup>17</sup>.

La prospettiva intersoggettivo-comunicativa intende rimarcare il fatto logico-antropologico secondo il quale non ci si intende solo *su qualcosa*, bensì ci si intende sempre *con un altro su qualcosa*, laddove la relazione tra coloro che s'intendono cambierà il senso di quel su qualcosa (se è uno stato di fatto, una norma, un vissuto personale). In questa prospettiva il sapere *non è* due cose: non è qualcosa di cui un soggetto può disporre in maniera solitaria, non è solo sapere di qualcosa nel mondo oggettivo. Il sapere è *mediato comunicativamente* e perciò non si commisura a come un soggetto solitario si orienta verso i contenuti delle sue rappresentazioni e dei suoi enunciati, ma alla

---

<sup>14</sup> Ritengo che tra le istanze del dialogo socratico (presenti nei dialoghi giovanili di Platone precedenti la svolta metafisica e dialettica) e il *Diskurs* habermasiano ci siano importanti affinità che non possono essere approfondite nel contesto di questo scritto, e che vedo nel comune orizzonte non ancora metafisico del primo e postmetafisico del secondo entro il quale il dialogo esercita tutta la sua funzione del libero e pubblico confronto. Questo se accettiamo l'idea che finché la filosofia ha fissato nella metafisica le sue inconfutabili verità, non ha potuto sviluppare tutte le conseguenze dirompenti del dialogo. Per queste riflessioni mi sono avvalsa di prestigiose ricerche come quella di G. Giannantoni, *Dialogo socratico e nascita della dialettica nella filosofia di Platone*, Bibliopolis, Napoli 2005: «è quindi il "consenso", l'"accordo" (*omologia*), che dà valore alle singole "verità", ai singoli logoi che emergono nella discussione e li legittima; e non sono, invece, le singole verità che costringono al consenso e all'accordo. Quali che possano essere le verità private dei singoli, l'essenza del "dialogare" riposa sulla *omologia* che risulta dalla reciproca buona disposizione (*philia*) a capirsi e tener conto delle altrui verità» (p. 339)

<sup>15</sup> *Wahrheit und Rechtfertigung*, cit., pp. 107 ss., tr. it. cit., pp. 102 ss. (modificata).

<sup>16</sup> Cfr. M. Cooke, *Language and Reason. A Study of Habermas's Pragmatics*, Mit Press, Cambridge-London 1994, p. 111.

<sup>17</sup> *Was heißt Universalpragmatik?*, cit., p. 355, *Vorstudien und Ergänzungen*, cit., p. 233.

disponibilità di persone imputabili di partecipare a relazioni comunicative che hanno come fine l'intesa, cioè la ricerca cooperativa della verità. Inoltre poiché le persone non si intendono solo su qualcosa nel mondo oggettivo, ma anche sui vincoli che regolano la loro convivenza sociale e si vissuti di cui fanno esperienza, la razionalità risulta collegata anche agli orientamenti pratico-morali ed esistenziali.

Al concetto di intesa inerisce quello di *pretesa di validità* (*Geltungsansprüche*): la comunicazione è finalizzata al raggiungimento di un accordo che impegna i partecipanti ad avviare un processo nel corso del quale essi non possono non assumere un atteggiamento verso il reciproco riconoscimento di vincoli comunicativi. Chi vuole partecipare ad un processo di intesa «non può fare a meno» (*kann er nicht umhin*) di sollevare *pretese di validità* (verità, giustizia, veridicità) che rimangono implicite nell'ordinario parlare quotidiano, ma che poi devono essere esplicitamente tematizzate quando vengono messe in dubbio. In questo caso esse diventano oggetto di una problematizzazione, si discute della loro base di validità in un *discorso* che invece di presupporre deve produrre un nuovo consenso.

Il carattere normativo di quest'ultimo deriva infine da determinate condizioni che esso deve soddisfare per risultare razionale: pubblicità e inclusione di chiunque possa fornire contributi, eguali possibilità di far valere i propri argomenti e di contribuire all'esito dell'argomentazione (eguaglianza di libertà comunicativa), sincerità verso gli altri e verso se stessi, ricerca cooperativa della verità e dunque libertà da costrizioni esterne e interne di modo che le critiche alle pretese di validità siano motivate solo dal convincimento delle ragioni migliori. Habermas interpreta tali condizioni nel senso di regole linguistiche dotate di contenuto normativo ma non morale e nel senso, come già detto, che sono *già sempre* presupposte in ogni comunicazione razionale. Affinché esse siano operative è tuttavia necessario che i partecipanti al discorso si riconoscano reciprocamente come legittimi partner dello stesso, in un senso che chiariremo successivamente.

Va rimarcato, intanto, come attraverso la razionalità comunicativa Habermas abbia cercato di offrirci un quadro teorico entro il quale comprendere l'evoluzione e la costituzione delle due principali facoltà umane, la ricerca della verità e la tensione alla giustizia, sullo sfondo di un primato ontologico-sociale del linguaggio e di un'antropologia della socialità radicata nella costituzione della specie e nel suo universale processo di apprendimento. Senza il riconoscimento operante nelle strutture della comunicazione non sarebbe possibile spiegare il reciproco *apprendere l'uno dall'altro*, e senza quest'ultimo non sarebbe possibile spiegare l'evoluzione umana verso l'acquisizione universale della ragione comunicativa. Quest'ultima, infatti è emersa dalla contingenza di un processo storico-naturale (*non è a priori*), ma ha anche una portata trascendentale, poiché una volta comparsa non ha incontrato concorrenti che possano in maniera equivalente compiere le funzioni che essa soddisfa, che sono quelle della formazione del sapere culturale, dell'integrazione sociale, della socializzazione che forma la personalità. Con la detrascendentalizzazione delle strutture a priori kantiane, Habermas ha inteso seguire Hegel proprio su questo punto, rigettando la conciliazione di logica e storia, e trasferendo la dinamica del riconoscimento nelle strutture della razionalità comunicativa, intesa come razionalità di specie. L'intersoggettività della ragione è il risultato di un lungo processo di apprendimento, nel corso del quale gli uomini hanno *acquisito* ed imparato le regole della comunicazione rivolta all'intesa; un sapere come fare che non caratterizza più la ragione come una sostanza<sup>18</sup>.

## **2. Riconoscimento, apprendimento, detrascendentalizzazione**

---

<sup>18</sup> La prospettiva socio-evolutiva è solo una delle due modalità attraverso le quali Habermas ha cercato di proporre la validità del paradigma della comunicazione rivolta all'intesa. L'altra e forse più importante rimane, dal punto di vista logico-filosofico, la dimostrazione tramite confutazione: chi confuta le regole dell'argomentare (pretese di validità, libero accesso, pariteticità, eguaglianza discorsiva, sincerità, ricerca cooperativa della verità) entra in un'*autocontraddizione performativa*, nella misura in cui per confutarle deve argomentare e dunque presupporre; ma se le usa egli si autoconfuta dimostrandone la validità.

Volendo seguire, in questa rapida ricognizione del pensiero habermasiano dal lato della categoria riconoscimento, un ordine logico, più che cronologico, si tratta ora di spiegare come la peculiare concezione habermasiana del trascendentale, per la quale i presupposti della comunicazione sono trascendentali solo nel senso che per essi non esistono equivalenti funzionali, sia potuta pervenire ad autocomprendersi nella forma di una detrascendentalizzazione del trascendentale kantiano. Tale prospettiva ricerca nei processi evolutivi di apprendimento, radicati in rapporti di riconoscimento reciproco, la spiegazione di come qualcosa possa diventare oggetto di conoscenza. Si tratta, ancora una volta, di far crollare il quadro mentalistico della filosofia della coscienza spingendosi fino a considerare il *ruolo originario* che la *struttura del reciproco riconoscimento* riveste nella formazione degli standard comunicativi di razionalità. Per abbandonare il concetto mentalistico di autoriflessione di una soggettività che si accerta in foro interno e al di là dello spazio e del tempo; per abbandonare il concetto di autocoscienza che ha bisogno dell'introspezione, dell'accertamento come spiegazione genetica, e della verità come evidenza e certezza soggettiva, occorre quindi spostare il trascendentale dall'ambito dell'intelligibile a quello della figura *desublimata* della comunicazione quotidiana. Questa prospettiva può anche definirsi nei termini di un *kantianesimo linguistico pragmatico* perché la filosofia ricostruisce esplicitando un *sapere pratico comunicativo* che soggetti socializzati devono seguire e padroneggiare nel mondo della vita affinché possano trarre le loro cognizioni *dalle interazioni comunicative con altri*. In questa forma sganciata dalla coscienza, l'analisi trascendentale ricerca «i tratti invarianti che ritornano nella molteplicità storica delle forme socioculturali di vita»<sup>19</sup> e collega il sapere di regole ad un processo di apprendimento intramondano, attraverso il quale soggetti capaci di linguaggio e azione non possono non imparare dalle loro fondazioni, sia nella dimensione conoscitiva tramite il rapportarsi intersoggettivo con il mondo, sia nella dimensione etico-politica tramite la loro frequentazione reciproca. Un kantianesimo linguistico detrascendentalizzato significa allora due cose: non solo che il sapere empirico e il sapere etico dipendono da processi di apprendimento di soluzione di problemi e correzione degli errori, bensì che *anche le regole* che determinano le pratiche comunicative del mondo della vita sono apprese nel corso di un processo di socializzazione e di apprendimento evolutivo. È questo un modo per coniugare Wittgenstein con Kant, passando per Hegel, nel senso di interpretare l'inevitabilità delle regole – a cui si toglie il carattere kantiano di intelligibilità e atemporalità – come risultante di un sistema normativo di comportamento acquisito e per il quale non esistono equivalenti funzionali<sup>20</sup>.

La detrascendentalizzazione riconosce, quindi, un forte debito verso Hegel perché egli ha segnato la via che doveva riportare il soggetto trascendentale dentro un processo di formazione che privilegia l'interazione del reciproco riconoscimento. La svolta epistemologica impressa da Kant alla teoria della conoscenza aveva infatti condotto alle separazioni tra mentale e fisico, soggetto e oggetto, coscienza e mondo, che Hegel per primo tenta di dissolvere mostrando che il soggetto è *già sempre presso il suo Altro*<sup>21</sup>. Per raggiungere quest'obiettivo Hegel abbandona l'idea tipica del mentalismo di una soggettività dedotta attraverso l'introspezione e sviluppa quelle altre forme di riflessione indipendenti dal mentalismo, che Kant aveva indicato: *ricostruzione* razionale sui modi soggettivi del conoscere e giudicare, *consapevolezza* della perdita di ingenuità, *decentramento* delle prospettive<sup>22</sup>. In questo modo, secondo Habermas, Hegel riesce ad impostare, nelle lezioni del

<sup>19</sup> *Wahrheit und Rechtfertigung*, cit., p. 20., tr. it. cit., p. 15 (modificata).

<sup>20</sup> *Zwischen Naturalismus und Religion*, cit., pp. 30-31, tr. it. in *La condizione intersoggettiva*, cit., pp. 25-26.

<sup>21</sup> Per ciò che segue cfr. il saggio *Percorsi della detrascendentalizzazione. Da Kant a Hegel e ritorno*, in *Wahrheit und Rechtfertigung*, cit., pp. 186-229, in particolare pp. 193 ss., tr. it. cit., pp. 181-222, in particolare pp. 188 ss. Per l'interpretazione dei passi hegeliani, cfr. G.W. Hegel, *Filosofia dello spirito jense*, tr. it. a cura di G. Cantillo, Laterza, Roma-Bari 1999, Lezioni 1803-1804, Frammenti 20-22, pp. 20-65.

<sup>22</sup> Si tratta dell'autoriflessione come ricostruzione razionale sui modi soggettivi del conoscere e giudicare nell'analitica trascendentale; come *consapevolezza* a cui giunge la dialettica trascendentale quando mostra l'uso illegittimo delle categorie al di là dei fenomeni dati, – e che può essere interpretata come «liquidazione critica di una nozione illusoria del mondo e di sé», segnando il passo dell'illuminismo non tanto nel senso del progresso quanto in quello di «una perdita di ingenuità»; infine si tratta del rapporto tra autoriflessione e libertà che impone al soggetto di operare un

periodo di Jena, le tre dimensioni in cui si doveva dibattere la coscienza moderna: la storicità dello spirito umano, l'oggettività delle forme simboliche e l'individualità delle persone agenti. Con la prima Hegel si rende consapevole dell'origine storica dei nostri standard di razionalità e si pone la domanda se essi possano pretendere anche validità in sé e per sé. Questa problematica lo conduce a considerare la formazione genetica della coscienza come storia delle origini della razionalità nella forma di una ricostruzione del processo di apprendimento del singolo e della specie, che si libera dall'ingenuità ed evolve per correzione di errori. A tal fine, e così si entra nella seconda dimensione, Hegel intende l'oggettività della struttura simbolica del mondo storico come qualcosa di intersoggettivamente condiviso da soggetti che, entro un comune mondo della vita, interagiscono e si riconoscono reciprocamente. Infine, egli intreccia queste dimensioni senza trascurare l'importanza che l'individualità assume per le forme di vita moderne e grazie alla quale la formazione dell'individualità come individualità socializzata acquista una rilevanza filosofica prima sconosciuta. Nella forma dell'universale concreto Hegel vuole infatti tenere uniti tre fenomeni logici e fenomenologici che legano l'individualità, e i rapporti di reciproco riconoscimento nei quali è intessuta, alle formazioni storico-culturali. Gli individui socializzati si riconoscono reciprocamente come persone *in generale*, identiche per determinati aspetti essenziali a tutte le altre; come esseri *particolari*, in quanto membri di una comunità di cui condividono peculiarità storiche; come persone *singolari* che formano nella comunità la loro individualità di essere unici e che li distingue da tutti gli altri.

Il merito di Hegel è innanzi tutto l'aver scoperto il *ruolo epistemologico* del linguaggio e del lavoro, quali media che mettono a confronto la coscienza con la natura e creano le condizioni per la formazione di una coscienza teoretica (la funzione cognitiva del linguaggio) e di una coscienza pratica (la funzione pratica del lavoro). Nel medium di linguaggio e lavoro l'essere presso di sé è già sempre mediato dall'essere presso l'altro. Con il medium linguaggio viene eliminata la contrapposizione tra soggetto e oggetto, poiché il soggetto si muove da sempre entro l'orizzonte di cose già linguisticamente nominate e trattenute nella memoria; con il medium lavoro il soggetto realizza scopi, soddisfa bisogni e acquisisce sapere che si coagula in strumenti. La realtà si presenta non già come qualcosa con cui entrare in contatto, bensì come referente che collabora con l'uomo o che si oppone ai suoi fini. Successivamente questo sapere culturale e materiale che i soggetti producono singolarmente può acquisire un'esistenza duratura e oggettiva solo entro un mondo della vita condiviso intersoggettivamente. Ed è a questo punto che Hegel introduce l'*eticità del reciproco riconoscimento* di una comunità composta da membri che condividono le stesse tradizioni e prendono parte alle stesse pratiche. A partire dall'amore, struttura generale del riconoscimento reciproco, le persone acquistano la loro indipendenza nel rispecchiarsi reciproco; prendono coscienza di se stesse e dei loro caratteri, accertandosi così della loro individualità. Diverse per carattere ma uguali perché dotate ciascuno di un proprio volere, l'amore realizza l'aspetto della singolarità e della generalità, ma non quello della particolarità, che subentra invece nella condivisione della comunità entro la quale possono riconoscersi solo come famiglia con diritti e doveri, e con funzioni di socializzazione e riproduzione materiale. È qui secondo Habermas che si possono individuare le prospettive feconde che Hegel ha posto ma non ha seguito fino in fondo. Con la struttura del riconoscimento reciproco Hegel ci fa capire cosa significa condividere un'opinione e partecipare ad una prassi comune; questa struttura entra nell'intersoggettività dell'intesa e aiuta a chiarire la prospettiva pragmatica della comunicazione dell'agire sociale. Ma per ottenere questa prospettiva, occorre prendere in considerazione l'orizzonte dal quale Hegel astrae. L'errore di Hegel è quello di seguire la formazione della coscienza nel confronto con la natura a prescindere da una coscienza già socializzata nelle pratiche comunicative e cooperative della comunità. Per far crollare il quadro mentalistico della filosofia della coscienza la detrascendentalizzazione deve invece spingersi fino a considerare il *ruolo epistemico della struttura del reciproco riconoscimento*. La partecipazione ad una comunità consente ai suoi membri tanto di

---

decentramento della propria nozione del mondo e di sé per aprirsi all'eguale considerazione degli altri (*Wahrheit und Rechtfertigung*, cit., p. 193, tr. it. cit., pp. 187-188).

comunicare nella loro lingua su qualcosa nel mondo, quanto di esercitare pratiche comuni, solo se essi possono coordinare i loro riferimenti al mondo. È dunque necessario che essi presuppongano un comune riferimento al mondo oggettivo identico per tutti senza il quale nessun'opinione potrebbe essere reciprocamente condivisa e nessuna prassi comune potrebbe essere esercitata: «Per questo, quella struttura di reciproco riconoscimento che è costitutiva per le tradizioni condivise e le forme comuni di vita deve contemporaneamente formare la base intersoggettiva della supposizione formale di un mondo oggettivo»<sup>23</sup>.

Non aver portato la struttura del riconoscimento intersoggettivo sin dentro le premesse epistemiche cela già l'ambiguità con cui Hegel porta avanti la detrascendentalizzazione. In effetti, almeno nell'interpretazione che Habermas propone, Hegel si è preoccupato di affrontare questo problema come mostrano le successive figure dello spirito. Se nel rapporto degli amanti non era ancora in discussione l'oggettività del mondo e la ricerca di comuni standard di razionalità, questo problema si pone quando i soggetti, acquisita la loro autocoscienza e indipendenza, si incontrano nel mondo nella forma di una lotta per il riconoscimento attraverso la quale devono acquisire un più elevato grado di autocoscienza. Retrospectivamente è possibile vedere nella figura di «Signoria e servitù» sviluppata nella *Fenomenologia dello spirito* un importante problema da risolvere. I soggetti usciti dal rapporto unitivo e consonante di amanti scoprono di percepire il mondo ognuno da un punto di vista diverso, si rendono conto della relatività di questo punto di vista che cercano di superare con l'acquisizione di una prospettiva comune più ampia. In quest'ottica Habermas ritiene che si possa conferire alla lotta per il riconoscimento tra servo e padrone un significato *epistemico*: servo e padrone sono alla ricerca di un comune standard di razionalità; la lotta non mira alla morte, alla dialettica di soggezione ed emancipazione, bensì alla costruzione sociale di un punto di vista oggettivo rispetto al mondo e all'interoggettività della conoscenza quale condizione cognitiva indispensabile alla formazione sociale di una coscienza autonoma. Il servo acquista la sua autonomia dalla dipendenza al padrone di cui esegue i comandi, grazie ai quali impara dalla natura; il padrone soddisfa i suoi desideri rimanendo dipendente dal servo che lavora al posto suo. Il servo in un primo momento si appropria della visione del mondo del padrone, ma il padrone interagendo con il servo non può fare a meno di riconoscere ciò che il servo ha appreso. Questo rapporto di dipendenza reciproca, per cui «il fare dell'uno è il fare dell'altro» consente anche di rovesciare le prospettive: ciascuno deve fare riferimento alla prospettiva dell'altro e da questa reciproca dipendenza sociale entrambi pervengono ad un *mondo identico*; l'apprendimento dalla natura collega l'identità di questo mondo alla sua oggettività.

Ora, nelle figure successive del cammino dell'esperienza della coscienza, Hegel segue il tentativo di conferire a questa ricerca di comuni standard di razionalità il punto di vita imparziale di una costituzione intersoggettiva, che non vale solo per me e per te; e con ciò si pone il problema della giustificazione di questi criteri. La genesi dei criteri della conoscenza deve essere presentata come risultato di un processo di apprendimento che non sia né naturalistico, né storicistico, né trascendentale. Da una parte Hegel vuole ricomprendere la ragione come percorso di un cammino dello spirito che giunge a incarnarsi in forme storiche oggettive della coscienza, e con ciò segue la via dell'autocomprensione fenomenologica ricostruttiva. Dall'altra però non può lasciare che quest'autocomprensione sia compresa come parte integrante di una *particolare* forma di vita, che toglierebbe agli standard di razionalità qualsiasi pretesa universale. Di fronte a questo problema che per la ragione è una vera e propria sfida, Hegel «deve mostrare che i nostri standard di razionalità – insieme alla forma di vita moderna di cui sono una parte – sono derivati da un processo *universale* di apprendimento che *ognuno* può ripetere»<sup>24</sup>. Tuttavia, per inoltrarsi in questo processo, egli abbandonerà la dinamica del reciproco riconoscimento, per ritornare a figure mentalistiche di pensiero che con quella dinamica sono incompatibili. Si riferisce cioè alla forma autoriflessiva di un sapere che pone se stesso: invece di accontentarsi di un sapere che deriva dalla ricerca cooperativa della verità a opera di partecipanti a discorsi di una cultura che si accerta di se stessa, opta per un

---

<sup>23</sup> *Ivi*, p. 208, tr. it., p. 202.

<sup>24</sup> *Wahrheit und Rechtfertigung*, cit., p. 216, tr. it. cit., p. 209.

sapere assoluto che pone se stesso e si estende ai processi dell'evoluzione naturale e della storia universale. Mentre originariamente i media con i quali si compie la detrascendentalizzazione erano soggetti senza soggetto, alla fine della fenomenologia dello spirito, e in seguito nel sistema compiuto dello spirito, essi diventano manifestazioni di un grande soggetto. *L'intersoggettività viene rimossa* a favore di una soggettività superiore che si rende autonoma dallo spirito oggettivo; la ricostruzione del cammino nel quale la coscienza prende consapevolezza di sé e delle sue trasformazioni si trasforma in un cammino logico dello spirito. Questo è il passo che Hegel compie e da cui però il pensiero postmetafisico deve tenersi lontano, se vuole rimanere ancorato ad un approccio linguistico che impedisce di uscire dall'orizzonte del linguaggio, e che non può sostituire alla fallibile imparzialità di una prospettiva decentrata del noi sempre più ampliata, il punto di vista esterno di un contesto dei contesti dal quale abbracciare tutte le prospettive. Lo stimolo maggiore da trarre dalla lettura di Hegel si traduce così nel compito di restituire, nel contesto di ipotesi sull'evoluzione cognitiva della specie, ai rapporti di reciproco riconoscimento quel primato che Hegel avrebbe successivamente rimosso.

Se la conoscenza è il risultato della funzione cognitiva del superamento dei problemi, dell'apprendimento della frequentazione con la realtà e dello scambio discorsivo di obiezioni, allora questo concetto pragmatistico della conoscenza può convivere con un *naturalismo debole* che dice che i nostri processi di apprendimento continuano precedenti processi di apprendimento che le strutture delle nostre forme di vita hanno a loro volta prodotto, tramite rapporti di reciproco riconoscimento. In questo modo, le strutture trascendentali sorte naturalmente rendono possibile processi di apprendimento e sono al contempo il risultato di processi storico-naturali. Il naturalismo debole è un approccio interpretativo antiscientistico e antiriduttivistico, nel senso che non risolve il complesso rapporto tra evoluzione e apprendimento su basi solo naturali, genetiche o neurologiche. Esso afferma una continuità tra natura e cultura: l'evoluzione della specie si può intendere come un continuum di soluzione di problemi (che hanno condotto a livelli evolutivi di apprendimento sempre più complessi) e quindi in *analogia* con i processi di apprendimento evolutivi socioculturali. La spiegazione di questa analogia non può essere risolta né solo dalla prospettiva naturale, né solo da quella socioculturale, le prospettive sono piuttosto complementari nel senso che ognuna rende accessibile qualcosa che all'altra è preclusa. L'analogia ci dice che l'evoluzione naturale è un processo di apprendimento da cui sono sorte le strutture comunicative che rendono possibili i nostri processi di apprendimento e autorizza a pensare che quelle strutture, sorte naturalmente, hanno un contenuto cognitivo. Le strutture trascendentali senza alternative sono quindi, sì sorte in circostanze contingenti, e però anche da processi cognitivi di adattamento, soluzione, selezione, rispetto alle limitazioni della realtà, motivo per il quale la loro contingenza non va collegata ad un processo casuale.

Il naturalismo debole cerca di spiegare come il processo di apprendimento della specie evolva dall'intreccio della prospettiva dell'osservatore con quella del partecipante: «per un osservatore, l'oggettività del mondo si costituisce solo contemporaneamente all'intersoggettività della possibile intesa su ciò che egli coglie cognitivamente di quanto avviene nel mondo interiore. Solo l'esame intersoggettivo di evidenze soggettive rende possibile la progressiva oggettivazione della natura»<sup>25</sup>. Quest'intreccio complementare delle due prospettive è ineludibile perché su di esso si costruisce la rielaborazione cognitiva delle esperienze nei confronti dell'ambiente naturale, cioè della conoscenza oggettivante della natura. Kant può essere conciliato con Darwin se s'interpreta quest'intreccio di prospettive epistemiche come qualcosa che è emerso insieme alla forma culturale di vita che si ripete nell'ontogenesi. La necessità di cure e di allevamento di cui il neonato ha bisogno per completare la sua imperfetta base organica, lo rendono dipendente da interazioni sociali che contribuiscono anche all'organizzazione e sviluppo delle facoltà cognitive. Egli può cominciare a orientarsi verso gli stessi oggetti solo insieme ad un'altra figura di riferimento e dunque ad assumere verso di essi una prospettiva comune che gli consente di prendere le distanze dal mondo e

---

<sup>25</sup> *Libertà e determinismo*, in *Zwischen Naturalismus und Religion*, cit., p. 174, tr. it. *Tra scienza e fede*, cit., p. 70.

da se stesso; il confronto cognitivo con il mondo degli oggetti è intrecciato con la reciproca frequentazione cognitiva con un altro. L'intreccio della prospettiva dell'osservatore con quella del partecipante ad interazioni viene fissato e stabilizzato con il linguaggio quando il bambino impara a padroneggiare il sistema dei pronomi personali (io-tu/esso ) e dà luogo alla socializzazione cognitiva: «Solo *cervelli socializzati*, che trovano un collegamento con un *milieu* culturale, diventano i soggetti di quei processi di apprendimento cumulativi e particolarmente accelerati che si sono sganciati dal meccanismo genetico dell'evoluzione naturale»<sup>26</sup>. Il naturalismo debole risolve il problema di Hegel, conferendo alla *struttura del riconoscimento intersoggettivo un ruolo epistemico originario*, senza dover ricorrere alla giustificazione degli standard di razionalità che risultano dal processo evolutivo di apprendimento.

### 3. Riconoscimento e interazione sociale

Prima di giungere a tali conclusioni, nei suoi studi sull'interazione sociale, Habermas aveva già individuato nella fenomenologia del riconoscimento una struttura che consente l'evoluzione ontogenetica e filogenetica verso forme sempre più complesse di socializzazione, dalle quali dipendono sia la formazione della coscienza morale che quella dell'identità personale, e che giungono all'acquisizione di competenze cognitive, come per esempio quella della reciprocità interattiva. La persona acquisisce, grazie all'identificazione e all'interazione con persone e gruppi del suo ambiente sociale, una progressiva padronanza e un progressivo allargamento-potenziamento della *competenza di interagire*; essa impara ad interagire in quanto le categorie del *riconoscimento* e della *reciprocità* diventano strutture della personalità individuata. Costituendosi sempre in un *sistema di delimitazioni*, cioè ritagliando se stesso, ciò che *sceglie* di essere, ciò che *deve* fare solo in quanto appartiene alla realtà simbolica di un gruppo, dalla quale cerca anche distanziarsi per potersi localizzare, l'io può identificare se stesso in quanto assume, in circostanze di vita concreta, la capacità di distinguere, sia sul piano cognitivo che su quello psico-affettivo, il soggettivo dal non soggettivo, il sé dall'altro; e poiché nessuno può identificare se stesso in maniera indipendente dalle identificazioni che *altri compiono su di lui*, occorre supporre *reciprocamente* che il distinguersi dall'altro sia sempre *riconosciuto* dall'altro, sicché la costruzione e affermazione dell'identità può avvenire solo sul fondamento dell'autoidentificazione intersoggettivamente riconosciuta<sup>27</sup>.

Con queste ricerche Habermas accoglieva l'intuizione hegeliana dell'interdipendenza tra formazione di identità individuate e processi di socializzazione che concepisce l'io come *risultato*, il quale ha bisogno dell'illimitata apertura al riconoscimento di altri e da parte di altri per la formazione della propria identità individuata. È solo nella reciprocità riconoscitiva di un'interazione comunicativa – che fa del parlare rivolto all'intesa, all'accordo razionalmente motivato, alla partecipazione potenzialmente paritetica e simmetrica, il paradigma esplicativo di una socialità sempre in atto –, che la persona può integrarsi nel processo di formazione del senso della verità (sapere teoretico) e della giustizia (sapere pratico).

L'interazione sociale è relazione tra persone che si riconoscono reciprocamente, che sono coinvolte in un processo di socializzazione e formazione senza il quale non potrebbero formare la propria identità sociale e morale; ed è, per questo, anche ciò che assicura «l'unità di una *Lebenswelt* sociale attraverso valori e norme»<sup>28</sup>. Nello sviluppo di quest'idea, che ha impegnato fortemente il pensiero habermasiano, c'è un filo rosso che unisce Hegel a Kant, e che rappresenta sul versante della filosofia morale il percorso che la filosofia comunicativa ha compiuto dalla filosofia del soggetto a quella dell'intersoggettività. Si tratta cioè dell'idea che la coscienza morale, nel senso kantiano del dover essere, si costruisce attraverso relazioni comunicative di reciproco riconoscimento.

Dagli scritti giovanili di Hegel, Habermas aveva già tratto la convinzione che il fondamento del processo dello spirito umano (e «i principi stessi della sua formazione»), risiede in un processo

<sup>26</sup> Ivi, p. 177, tr. it., p. 73.

<sup>27</sup> *Zur Rekonstruktion des historischen Materialismus*, Suhrkamp, Frankfurt 1976, 1995<sup>6</sup>, pp. 963-126, tr. it. parz., *Per la ricostruzione del materialismo storico*, Etas, Milano 1979, pp. 49-102.

<sup>28</sup> Ivi, p. 159, tr. it., p. 118.

di socializzazione mediato da linguaggio, lavoro e interazione reciproca<sup>29</sup>. Nella dialettica di queste tre termini Hegel sarebbe venuto a capo del processo di formazione dello spirito come processo di socializzazione che rende possibile l'individuazione e la costruzione del mondo sociale.

La novità dell'approccio hegeliano sono evidenziate con molta chiarezza nella dimensione della processualità e del divenire in cui è immersa la formazione dell'identità, una dimensione che Kant avrebbe ignorato e Fichte non sviluppato fino in fondo. Kant fonda l'io sul modello della sua gnoseologia nella relazione pura con se stesso: l'io penso esperisce la propria identità astraendo da tutti i possibili oggetti e pervenendo alla coscienza di sé attraverso l'autoriflessione. L'esperienza delle riflessioni isolate si ripete anche in Fichte per il quale l'altro, di cui l'io ha bisogno per fondarsi, è posto dall'io stesso: nell'autoriflessione l'io si riconosce in un altro io posto da se stesso<sup>30</sup>. Hegel sostituisce al rapporto della riflessione isolata quello del *riconoscimento reciproco* e «individua la dialettica dell'io con l'altro nell'ambito dell'intersoggettività dello spirito, in cui l'altro con cui l'io comunica, non è l'io stesso, ma un altro io». L'autocoscienza, dunque, *si forma* nell'esperienza dell'interazione, e perviene ad un'identità che per essere cosciente di sé deve imparare ad apprendersi con gli occhi di un altro, attraverso una limitazione di prospettiva. Per Hegel l'identità è identità dell'universale e del singolare che non viene data (Kant), ma va incontro ad un *processo di formazione*.

La vuota identità dell'io, che Hegel rimproverava a Kant, viene ridotta ad un momento, ad un'astrazione che è tanto universale, quanto concreta. L'io astratto è infatti universale perché deve astrarre da tutti i contenuti e da tutte le esperienze per riconoscere la propria identità e conservarla; tuttavia questa universalità si evidenzia perché *chiunque* si definisca tale, si definisce anche come individuo singolo. Nell'universalità si esplica anche il presupposto di un soggetto determinato, che definendosi come io, afferma la sua unicità e individualità, la sua singolarità: «l'io è insieme universale e particolare». È universale in ciò che dipende dalla sua coappartenenza alla specie e particolare in ciò che dipende dalla sua insostituibile singolarità. L'unità di particolare e universale si dispiega nella dialettica dello spirito, nella totalità etica (*sittliche Totalität*): «l'io come identità di universale e particolare si lascia concepire solo dall'unità dello spirito, che comprende l'identità dell'io con un altro che non è identico a lui»<sup>31</sup>. Emergono qui due punti nodali del pensiero di Habermas e del suo debito teoretico nei confronti di Hegel: il rapporto di identità e non identità, tra individualità che si formano e costituiscono nel processo di socializzazione, e la posizione privilegiata che assume questo momento formativo che è il rapporto etico. Ciò che in Hegel fa lo spirito, che trascende sempre la pura soggettività isolata e particolare, e media con l'universale, per Habermas lo fa la dimensione comunicativa poiché «lo spirito è la comunicazione di singoli nel medio di un'universalità che ha valore analogo a quello che assume la grammatica di una lingua per coloro che parlano o un sistema di norme vigenti per coloro che agiscono, e non determina il predominio del momento dell'universalità su quello della particolarità, ma ne consente lo specifico rapporto»<sup>32</sup>.

L'aspetto che occorre ribadire e valorizzare a proposito del problema hegeliano dell'identità è il suo riferimento all'interazione del reciproco riconoscimento, come processo di formazione (socializzazione e individualizzazione). A tal fine Habermas valorizza l'esempio del reo portato da Hegel ne *Lo Spirito del Cristianesimo e il suo destino*<sup>33</sup> come chiave di lettura per interpretare la lotta per il riconoscimento come rottura del fondamento comune dell'esistenza che è il rapporto dialogico del riconoscersi negli altri. La violazione del reo è scissione e astrazione dalla comunicazione della vita, la quale, nell'esperienza della lotta che si scatena con la rottura del

<sup>29</sup> *Arbeit und Interaktion. Bemerkungen zu Hegels Jenenser Philosophie des Geistes*, in *Technik und Wissenschaft als "Ideologie"*, Suhrkamp, Frankfurt 1968, pp. 9-47, [tr.it., *Lavoro e interazione*, Feltrinelli, Milano 1975].

<sup>30</sup> Per un'analisi critica dell'intersoggettività nella filosofia di Fichte, cfr. *Nachmethaphysisches Denken*, cit., pp. 197-201, tr. it. cit., pp. 194-197.

<sup>31</sup> *Arbeit und Interaktion*, cit., pp. 13-15, tr. It., pp. 24-26.

<sup>32</sup> *Ivi*, p. 15, tr. it., p. 26

<sup>33</sup> G.W.F. Hegel, *Scritti teologici giovanili*, tr. it. a cura di E. Mirri, Guida, Napoli 1989<sup>3</sup>, pp. 411-430.

rapporto etico, fa avvertire la perdita dei rapporti amicali. La sofferenza del reo è la sua colpa, il peso della perdita che ha arrecato con il suo gesto, che è perdita della vita altrui che ha offeso, ma è anche perdita della sua stessa vita, perché allontanandosi dagli altri egli si è anche allontanato da sé: «nella repressione della vita dell'altro sente la mancanza della propria e nell'allontanamento della vita altrui l'estraneazione da se stesso». La violazione della relazione etica può riconciliarsi nella misura in cui, con il suo gesto, il reo scatena un processo, la causalità del destino, che fa scorgere nell'esperienza della negatività ciò che si è perduto: «dall'esperienza della negatività di una vita frammentata, nasce il desiderio di un ritorno di ciò che è stato perduto»; la causalità del destino induce a «identificare nella esistenza negata dell'altro, contro la quale si è diretta la lotta, la propria esistenza negata». Le parti possono riconciliarsi solo quando riconoscono la loro posizione irrigidita «come risultato della separazione e dell'astrazione dal loro comune contesto di vita, ed esperiscono nella relazione dialogica del riconoscersi l'uno nell'altro il fondamento comune della loro esistenza»<sup>34</sup>. A tale risultato perviene anche la lotta per il riconoscimento che Hegel tratta nelle lezioni di Jena, quando al posto del delitto subentra il conflitto tra soggetti che affermano se stessi attraverso il possesso delle cose, con la lotta per la vita e la morte che si scatena<sup>35</sup>. Qui, secondo Habermas, la causalità del destino non conduce alla riconciliazione, al riconoscersi immediato l'uno nell'altro, ma alla posizione dei soggetti, all'eliminazione dell'autoaffermazione astratta e all'affermazione della loro singolarità, sulla base del riconoscimento reciproco: «L'identità dell'io è possibile solo attraverso l'identità dell'altro che mi riconosce e che da parte sua dipende dal mio riconoscimento»<sup>36</sup>.

Quest'intuizione del giovane Hegel è stata sviluppata da Habermas almeno in due linee fondamentali di ricerca. Quella per cui il processo di costituzione e conservazione della società dipende dall'«unificazione (*Einigung*) comunicativa» di soggetti che si riconoscono, processo che è insieme di formazione e socializzazione il cui *medium* riflessivo è il linguaggio. Lungo questa linea il ruolo attribuito all'eticità (*Sittlichkeit*) è talmente fondamentale e pervasivo che anche chi rifiutasse di argomentare e di esercitare la ragione comunicativa, rifiutasse di entrare in discorsi morali, perché scettico circa la validità universale del dover essere delle norme, non potrebbe comunque rifiutare e negare il mondo della vita e i contesti di socializzazione nei quali ha formato la sua identità. Come Habermas afferma, chi rifiuta l'argomentazione non può però rifiutare l'agire comunicativo nel suo complesso, «può negare la *moralità*, ma non l'*eticità* dei rapporti vitali, entro i quali per così dire ha la sua fissa dimora»<sup>37</sup>. Non a caso c'è chi ha visto ripetersi, nell'argomento contro lo scettico, l'idea hegeliana della «causalità del destino»; lo scettico che nega e si allontana dalla totalità etica non è dissimile dal reo, nel senso che l'atto col quale negano o non riconoscono l'eticità del mondo della vita, rivela ad entrambi le fondamentali strutture su cui essi devono inevitabilmente basare la loro negazione<sup>38</sup>.

La seconda linea alla quale ci riferiamo riguarda la teoria del discorso morale. Con essa Habermas è pervenuto alla socializzazione dell'etica kantiana, ma sulla base della critica hegeliana all'io kantiano, il quale costituendosi nella *pura relazione* con se stesso, esperisce la propria identità nella conoscenza che fa di sé *astraendo* dai rapporti di reciproco riconoscimento nei quali è sempre inserito. Con ciò, tocchiamo un punto nodale per la riflessione habermasiana, quando la critica di Hegel a Kant si estende, dalla presupposta identità dell'autocoscienza nella filosofia teoretica, all'autonomia dell'essere razionale nella filosofia morale. Come presuppone l'identità dell'autocoscienza in sede teoretica, così Kant presuppone l'autonomia in sede pratica. L'universalità dell'identità, che Hegel pensa come risultato di un processo pratico di formazione,

<sup>34</sup> *Arbeit und Interaktion*, cit., 17-18 [27-28].

<sup>35</sup> G. W. F. Hegel, *Filosofia dello spirito jense*, tr. it. a cura di G. Cantillo, Laterza, Roma-Bari 1999, Lezioni 1805-1806.

<sup>36</sup> *Arbeit und Interaktion*, cit., p. 19, tr. it., p. 28.

<sup>37</sup> *Moralbewußtsein und kommunikatives Handeln*, cit., p. 110, tr. it. cit., pp. 111-112.

<sup>38</sup> J. M. Bernstein, *Recovering ethical life: J. Habermas and the future of critical theory*, Routledge London-New York, 1995, pp. 180-181, 187. Così anche Ferrara che vede il motivo hegeliano nell'insensatezza in cui cade colui che si «astrae» dalla totalità etica, cfr. A. Ferrara, *Habermas' Diskursethik*, "Telos", 64, 1985, p.54.

Kant la pensa come dato originario, come rapporto della coscienza con se stessa, che astrae da tutte le sue determinazioni e non ha bisogno del confronto con le altre coscienze per sapersi come Io o come volontà autonoma. Quest'ultima è allora il risultato di una «sincronizzazione prestabilita» dei soggetti agenti entro un'intersoggettività *senza rotture*. Di conseguenza, l'universalità delle leggi morali assume la forma *astratta* di validità generale solo in base ad una postulata «concordanza a priori», quale risultato dell'azione solipsistica di singoli soggetti autosufficienti e certi che «tutte le azioni conformi alla legge morale coincidono necessariamente e a priori con il comportamento morale di tutti gli altri soggetti possibili»<sup>39</sup>. In questo modo la coscienza in generale a cui giunge l'io morale che astrae dall'io empirico e il rapporto positivo della volontà con la volontà degli altri sono *sottratti* ad ogni forma di socializzazione e comunicazione. In definitiva, anche in questo caso Kant non considera l'interazione come momento costitutivo della formazione della coscienza morale e delle norme; non considera che l'autocoscienza deriva dall'interazione di reciproci riconoscimenti, e che anche la volontà autonoma è il risultato di un'interazione reale, di rapporti intersoggettivi che si formano sulla base di una comunicazione che non è mai decisa o fissata a priori. In Kant il punto di vista morale si acquisisce, quindi, prescindendo «dal fatto che i soggetti sono coinvolti nel rapporto di interazione come nel processo che li forma», prescindendo dalla socialità del rapporto etico; mentre è invece il rapporto etico, nel quale l'individuo costituisce la sua identità nel riconoscimento reciproco, che si candida ad essere la fonte del comportamento morale, delle motivazioni all'agire; è in esso che si formano gli interessi particolari che il comportamento morale deve soddisfare. È la relazione etica fondata su rapporti di reciproco riconoscimento (Hegel) che prepara l'autonomia della volontà (Kant): se «l'identità della coscienza non può essere compresa come originaria, ma solo come divenuta (*geworden*)», la coscienza morale *diviene* e si forma prima di tutto nel reciproco riconoscimento di una relazione etica dalla quale essa può elevarsi per attingere al grado di astrazione e universalizzazione raggiunto dalla morale kantiana<sup>40</sup>. Livello che, com'è noto, può essere soddisfatto solo dall'impegno a partecipare ai discorsi pratici e a cooperare nella ricerca di un consenso universale.

#### 4. Riconoscimento e autocoscienza

L'intuizione hegeliana che l'identità dell'io si costituisce attraverso il riconoscimento reciproco è stata col tempo elaborata da Habermas non solo attraverso le categorie della svolta comunicativa, bensì anche seguendo l'approccio meno idealistico dell'interazionismo simbolico di Mead. Con il concetto di Io socialmente prodotto, Mead ha infatti rappresentato nel pensiero di Habermas una svolta nella comprensione del rapporto tra individualizzazione e socializzazione, che può condurre il motivo hegeliano di una coscienza che prende consapevolezza di sé nell'interazione verso uno sbocco comunicativo-intersoggettivo<sup>41</sup>.

Lo stimolo maggiore offerto dalle ricerche di Mead consiste nel rinunciare a spiegare la formazione dell'autocoscienza partendo da un io che diventa accessibile nel *farsi oggetto della propria osservazione*, per spiegare invece come l'io diventi consapevole di sé nel *divenire l'oggetto sociale di una relazione*. Sostituendo la prospettiva dell'osservatore con quella del parlante, l'io che parla impara a vedersi nella prospettiva sociale di un ascoltatore che incontra come alter ego del dialogo; mentre si ascolta parlare e riceve risposte, mentre incontra il suo Alter, il sé incontra anche se stesso come oggetto sociale<sup>42</sup>. Mead ricorre al gesto vocale per spiegare

<sup>39</sup> *Arbeit und Interaktion*, cit., pp. 20-21, tr. it. cit., pp. 29-30.

<sup>40</sup> *Ivi*, p. 30, tr. it. cit., p. 36. Che questa idea della costitutività dei rapporti sociali nella dinamica della formazione della coscienza affondi le sue radici anche nella formazione marxiana di Habermas è cosa altrettanto nota. Nel principio di Marx annunciato nelle *Tesi su Feuerbach* - «l'essenza umana non è qualcosa di astratto che sia immanente all'individuo singolo. Nella sua realtà essa è l'insieme dei rapporti sociali» -, Habermas vede un tentativo radicale di smontare l'idea del soggetto agente come monade isolata (*Zur Rekonstruktion des historischen Materialismus*, cit., pp. 146-147, tr. it., pp. 107-108).

<sup>41</sup> Cfr. *Theorie des kommunikativen Handelns*, Suhrkamp, Frankfurt 1981, 1988<sup>5</sup>, II, pp. 147-153, tr. it. a cura di G. E. Rusconi, *Teoria dell'agire comunicativo*, il Mulino, Bologna 1986, II, pp. 676-681.

<sup>42</sup> *Nachmethaphysisches Denken*, cit., pp. 210-211, tr. it. cit., pp. 206-207.

questa genesi. Attraverso il gesto vocale l'attore e l'ascoltatore vengono influenzati allo stesso modo. Questo consente all'attore di percepire se stesso nello stesso modo in cui viene percepito dall'altro che reagisce con il suo comportamento interpretante; il significato del suo gesto vocale deriva dalla prospettiva dell'altro che reagisce ad esso. Ponendosi come prima persona che incontra una seconda persona (Alter Ego), egli incontra se stesso anche come seconda persona del tu col quale parla, cioè si incontra anch'egli come Alter Ego del suo Alter Ego. Da questa relazione si forma il Me che si distingue dall'Io: appropriandosi del significato del suo gesto vocale, l'attore assume la prospettiva di un altro partecipante dell'interazione e si relaziona a se stesso come oggetto sociale. Invece di porre se stesso, l'Io comunicando e interagendo si incontra come seconda persona e diventa cosciente di sé da questa prospettiva: l'autocoscienza si forma nella relazione simbolica con un altro secondo la direzione che va dall'esterno all'interno<sup>43</sup>.

Se l'autoriferimento cognitivo del soggetto conoscente, dell'io epistemico, è condizionato dall'assunzione di prospettiva, nell'autorelazione pratica l'assunzione di prospettive viene ampliata all'assunzione dei ruoli (*role taking*): identificandosi con ruoli e norme l'attore assume le attese *normative* e perviene a riconoscersi come oggetto sociale di un altro. Tuttavia qui il Me non è più luogo di formazione dell'autocoscienza ma «istanza di autocontrollo». Questo Me rappresenta *l'altro generalizzato*, cioè l'insieme degli atteggiamenti degli altri, dell'intera comunità, che immigrano nella persona e la condizionano. Rispetto a questo Me, l'Io rimane inaccessibile e mai oggettivabile, rappresentando l'istanza della impulsività e della creatività con cui l'individuo risponde alle istanze sociali dell'altro generalizzato, e che il Me cerca di contenere per farsi portatore della coscienza morale. Il Me è l'io abituale, mentre l'Io è la risposta individuale, creativa e innovativa agli atteggiamenti degli altri; mentre il Me si fa istanza di controllo sociale, le azioni creative dell'Io rappresentano il limite del controllo sociale.

Il Me dell'autorelazione è la condizione di una volontà autonoma che vuole *accertarsi* nel contesto normativo di una volontà generalizzata e comunitaria, senza la quale non potrebbe formarsi come individuo che agisce in modo responsabile e sviluppa la capacità di seguire o trasgredire un ordine considerato intersoggettivamente legittimo. Il Me è dunque il portatore di una coscienza morale convenzionale sottomessa ai controlli sociali di cui si appropria autonomamente, è la prospettiva intersoggettiva del noi sociale, mentre l'Io che lo accompagna costituisce l'iniziativa creativa e libera. Nell'autorelazione pratica l'Io non può identificarsi del tutto con il Me, come poteva avvenire nelle società premoderne, perché la sua identità può individualizzarsi solo a condizione di differenziarsi dalle convenzioni<sup>44</sup>.

Seguendo Mead, Habermas ribadisce che il farsi dell'identità moderna segue un processo di *individualizzazione bidirezionale* che richiede all'individuo sia l'autonomia, la capacità di *autodeterminazione*, sia una «cosciente condotta di vita», l'identificazione qualitativa di una radicale scelta di sé, ovvero la capacità di *autorealizzazione*. A loro volta, la coscienza morale autonoma e l'ideale dell'io autentico, si differenziano reciprocamente. Sullo sfondo di queste prestazioni vigono le forme concrete di vita e le istituzioni di un particolare contesto sociale rappresentate dal Me da cui l'Io, per acquisire autonomia morale e realizzare se stesso, deve distanziarsi: la capacità di decisioni morali autonome e quella di un progetto di vita individuante impongono al singolo la progressiva presa di distanza dalle convenzioni riconosciute. Questo processo non conduce però all'allontanamento dell'individuo dalla società, bensì a proiettarsi idealmente verso una *società più ampia*, sul presupposto che in questa società si possa raggiungere un accordo su nuove norme e abitudini di vita. Mead rinvia all'istanza di un'illimitata comunità della comunicazione, una società ideale, ma realmente anticipata, nella quale l'Io posttradizionale possa costituirsi socialmente e contrapporsi al Me convenzionale, cioè a quegli atteggiamenti sociali che immigrano nella persona e la condizionano<sup>45</sup>.

---

<sup>43</sup> *Ivi*, pp. 215-217, tr. it. pp. 211-213.

<sup>44</sup> *Ivi*, pp. 220-222, tr. it., pp. 216-218.

<sup>45</sup> *Ivi*, pp. 223-225, tr. it. pp. 218-220.

Il merito di Mead, in definitiva, sarebbe quello di aver colto meglio di altri le due direzioni in cui si attua il processo di costruzione/individuazione dell'Io postconvenzionale, e di aver mostrato come questo processo, di crescita dell'autonomia morale e di differenziazione di individualità uniche, s'intrecci con la socializzazione, ovvero con il fatto che per diventare se stesso l'Io deve socializzarsi, riconoscere ed essere oggetto di riconoscimento<sup>46</sup>. Da una parte, l'Io diventa più individuato quanto più cresce la sua possibilità di *autodeterminarsi*, e perciò di rimettersi ad una pratica discorsiva e costruttiva, nella quale poter accertarsi di sé dalla prospettiva di altri e incontrare il loro assenso circa le sue massime d'azione e i suoi giudizi. Dall'altra l'Io diventa più individuato quanto più *realizza il suo ideale di vita* il quale però dipende dal riconoscimento da parte di altri della sua pretesa di unicità e insostituibilità. In entrambi i casi l'Io può accertarsi di sé solo attraverso la prospettiva di una anticipata comunità illimitata della comunicazione, un'anticipazione che capovolge il rapporto tra Io e Me. Non è più il Me la prospettiva dalla quale ci si accerta di Sé come agente autonomo rispetto ad un Io che rimane istanza di controllo, bensì è l'Io stesso che deve produrre anticipatamente relazioni sempre più ampie dalla cui prospettiva egli può accertarsi della sua autonomia e identità. L'Io quindi progetta una società più ampia a cui però è sollecitato dallo stesso processo di modernizzazione della società. Sono i processi sociali di differenziazione e secolarizzazione che spingendo verso la formazione d'identità postconvenzionali, stimolano l'Io a proiettare il suo agire nell'anticipazione di «presenti futuri», cioè di una comunità più ampia di riconoscimento reciproco di cui l'Io ha bisogno per stabilizzarsi come essere autonomo in senso morale e in senso etico<sup>47</sup>.

Secondo Habermas, dunque, Mead sarebbe pervenuto per vie diverse alle stesse conclusioni della pragmatica formale, secondo la quale, sia l'intreccio di individuazione e socializzazione che la possibilità di una comunità illimitata della comunicazione, trovano nelle strutture del linguaggio comunicativo il loro medium di riferimento. La pragmatica formale ha infatti mostrato che nell'uso comunicativo del linguaggio occorre *rapportarsi* reciprocamente nei ruoli interscambiabili di *chi* parla e di *chi* ascolta. *Chi* parla può rivolgersi a *chi* ascolta a condizione che possa comprendersi *nella prospettiva di chi gli sta di fronte*, allo stesso modo in cui chi ascolta assume la prospettiva di chi parla. La relazione del parlante con se stesso nasce solo se egli può assumere la prospettiva di un altro di cui diviene a sua volta l'Alter ego, nasce cioè solo quando diventa «seconda persona di una seconda persona». Con l'aiuto del meccanismo del *role taking* di Mead, quando cioè l'attore, identificandosi con ruoli e norme, assume le attese *normative* e perviene a riconoscersi come oggetto sociale di un altro, Habermas spiega anche come l'individuo impari a intrattenere «un rapporto riflesso con se stesso» e giunga ad appropriarsi di un «agire con atteggiamento autocritico». Interiorizzando la struttura dell'*assunzione della prospettiva dell'altro* che è implicita e necessaria per la relazione comunicativa, egli impara a muovere a se stesso le possibili obiezioni che un altro gli muoverebbe se la comunicazione avesse luogo; si appropria dell'atteggiamento di una seconda persona che potrebbe dirgli di no, interiorizza tutti i ruoli dei partecipanti all'argomentazione e diventa capace di autocritica. Interiorizzando quest'atteggiamento, che incontra nella fenomenologia della propria esperienza comunicativa, l'individuo acquisisce un atteggiamento *critico e autocritico*, che abbraccia non solo la sfera del sapere, ma anche quello della realtà morale e dell'interiorità personale<sup>48</sup>.

Nella prospettiva della pragmatica formale, l'uso del deittico «io» ha un significato molto ampio riferendosi, innanzi tutto, a quell'io «che deve poter accompagnare tutti i miei atti linguistici», nel senso che, enunciando qualsiasi frase, l'io può riferirsi a se stesso come quell'attore che mentre parla, mentre cerca di comprendersi *con* un altro su qualche cosa (su questioni oggettive di verità, o normative di giustizia, o soggettive di contenuti d'esperienza), mentre assume la prospettiva del suo ascoltatore-alter ego, mentre scopre se stesso come alter ego del suo ascoltatore, cioè come seconda persona di una seconda persona, si pone anche come *coscienza della propria*

---

<sup>46</sup> *Ivi*, p. 225, tr. it. p. 221.

<sup>47</sup> *Nachmethaphysisches Denken*, cit., pp. 227-228, tr. it. cit., pp. 222-223.

<sup>48</sup> *Theorie des kommunikativen Handelns*, cit., II, pp. 115-116, tr.it. cit., II, pp. 646-647.

*diversità e insostituibilità* e scopre che l'autorelazione deriva da una *relazione interattiva e interpersonale*.

Per essere individuata una persona deve assumere un atteggiamento pragmatico, ma se l'atteggiamento pragmatico è sempre lo stesso, in quanto implica una relazione comunicativa interpersonale dove chi parla e chi ascolta assumono reciprocamente la prospettiva di agenti autonomi e imputabili, le *modalità* della comunicazione e le dinamiche del riconoscimento cambiano in base alla prospettiva entro la quale una persona chiede di essere individuata: come persona autonoma che si autodetermina (autonomia morale) o come persona autonoma che costruisce la propria identità (autorealizzazione etica)<sup>49</sup>. Nel primo caso il parlante viene riconosciuto come *agente autonomo* capace di intendere e di volere, ma questo riconoscimento deve estendersi anche all'accettabilità di norme condivise che produce *autonomia morale*. Nel secondo caso il parlante viene riconosciuto pure come soggetto autonomo capace di intendere e di volere, ma qui il riconoscimento non si deve estendere al contenuto della sua pretesa di identità, bensì alla pretesa in quanto tale di essere *persona unica e diversa*. Il nesso di individualizzazione e socializzazione deve così spiegare tanto la socialità della persona quanto la sua peculiare individualità; tanto la dimensione della dipendenza quanto quella dell'autonomia come costitutive dell'*io socialmente prodotto*<sup>50</sup>. L'identità postconvenzionale deve mantenersi in equilibrio tra integrazione sociale e autonomia; pur essendo inserita in un contesto sociale di concrete aspettative normative, deve sempre rimanere se stessa; pur dovendo imparare a integrare i propri interessi con quelli degli altri, deve sempre poter essere riconosciuta nella propria insostituibile autonomia<sup>51</sup>.

### **5. Il riconoscimento e i suoi significati, tra autonomia morale e libertà etica**

Volendo offrire una visione ricomprensiva dell'agire comunicativo, potremmo definirlo un paradigma teorico con il quale Habermas ha declinato e interpretato tanto il *contenuto normativo* della modernità come autocoscienza, autodeterminazione, autorealizzazione, quanto il suo *progetto di riconciliazione*: «la prospettiva di una prassi autocosciente, nella quale l'autodeterminazione solidale di tutti dovrebbe potersi collegare con l'autentica autorealizzazione di ciascun singolo»<sup>52</sup>. Sulla base di questa definizione, e alla luce delle implicazioni hegeliane e kantiane appena evidenziate, vorremmo ora analizzare i diversi significati che il riconoscimento assume di volta in volta nella declinazione comunicativa.

Il primo significato da conferire al riconoscimento, e quello che Habermas certamente privilegia, è implicato nei presupposti dell'argomentazione dove i soggetti devono reciprocamente *riconoscersi eguali libertà comunicative*: sollevando pretese di validità essi implicitamente presuppongono che altri le possano confermare o contestare e con ciò essi *si riconoscono* come soggetti che si orientano verso pretese di validità, che posseggono una generale autonomia personale e razionale: la consapevolezza e l'imputabilità/responsabilità di chi è capace di intendere e di volere (*Zurechnungsfähigkeit*). Questa è la base di ogni agire comunicativo: «Uno deve avere riconosciuto l'altro come attore capace di intendere e di volere, non appena si aspetta una posizione con un "sì" o con un "no" rispetto alla sua offerta di atti linguistici. In tale modo nell'agire comunicativo ognuno riconosce la propria autonomia nell'altro»<sup>53</sup>. Questa forma di riconoscimento tende a rimarcare la socializzazione della ragione e il suo aspetto eminentemente comunicativo. Il

<sup>49</sup> Cfr. *Theorie des kommunikativen Handelns*, cit., II, pp. 158-160, tr. it., II 686-688.

<sup>50</sup> *Nachmethaphysisches Denken*, cit., pp. 229-231, tr. it. cit., pp. 224-226. Sul rapporto tra autonomia e socializzazione cfr. K. Baynes, *The Normative Grounds of Social Criticism, Kant, Rawls and Habermas*, Albany, New York 1991, p. 144.

<sup>51</sup> Cfr. J. Swindal, *The Role of the Will in Post-conventional Personal Identity Formation*, in D.M. Rasmussen, J. Swindal (edd.), *Jürgen Habermas*, Sage Publications, London, Thousand Oaks, New Delhi 2002, vol. 4, pp. 48-63.

<sup>52</sup> *Der philosophische Diskurs der Moderne. Zwölf Vorlesungen*, Suhrkamp, Frankfurt 1985, 1988<sup>2</sup>, p. 391, tr. it., *Il discorso filosofico della modernità. Dodici lezioni*, Laterza, Roma-Bari 1987, pp. 337.

<sup>53</sup> *Nachmethaphysisches Denken*, cit., p. 230, tr. it., p. 225.

riconoscimento è una regola della ragione che impone uno scambio di ruoli senza il quale non possiamo apprendere: «Noi impariamo dal mondo in quanto impariamo gli uni dagli altri»<sup>54</sup>. A questo livello, il riconoscimento è parte integrante della facoltà di ragione come facoltà di specie: la razionalità umana è comunicativa, tutte le altre dimensioni non riconoscitive (strumentale e strategica) non sono altro che suoi derivati o sue deviazioni.

Tuttavia Habermas ha voluto conferire al riconoscimento una portata molto più ampia di quella rinchiusa nel suo significato linguistico-comunicativo, che da solo non potrebbe spiegare i rapporti di riconoscimento che si danno nelle relazioni morali e in quelle etico-esistenziali. I rapporti di reciproco riconoscimento servono a spiegare come il processo di individuazione avvenga dentro la socializzazione, e perché esso debba essere inteso come un processo di formazione. Il riconoscimento reciproco consente ad ognuno di *imparare* ad identificarsi non solo come *persona generale*, capace di intendere e di volere, razionalmente imputabile e responsabile, bensì anche come *membro di una comunità particolare*, con la quale condivide valori e cultura, come *individuo unico*, insostituibile e moralmente autonomo. È a questi tre momenti che si riferisce quella che possiamo definire una riattualizzazione *adialettica* dell'hegeliano universale concreto. *Essere presso di sé nell'altro* significa che per essere presso di sé, come persona individuata, moralmente autonoma e biograficamente diversa, occorre essere presso l'altro, occorre cioè riconoscimento, in un significato più ampio di quello contenuto nelle relazioni tra parlanti.

### **5.1. Il punto di vista morale e l'universalizzazione della pratica riconoscitiva**

Per chiarire questo punto, prendiamo in considerazione la distinzione interna alla sfera pratica, così tipica in Habermas, tra la *moralità* (autonomia morale, norme morali universali rispettose della dignità e degli interessi di tutti) e l'*eticità* (autorealizzazione etica, forme di vita nel senso dell'insieme di valori culturali sulla base dei quali ognuno forma la sua biografia e il suo stile di vita).

Assumendo una morale d'ispirazione kantiana, allargata intersoggettivamente, la teoria comunicativa interpreta la *libertà morale* dell'autonomia, della capacità di non essere eterodiretto da principi e norme che non siano anche il prodotto della propria cosciente volontà, come un *processo sociale di formazione* che si esercita nel *vincolo* intersoggettivo di un *accordo* comunicativo. Autonomia è la capacità di esercitare la libertà del giudizio, e di scegliere ciò che è giusto per tutti; è la capacità della ragione di dare leggi a se stessa, ma sulla base della natura razionale socializzata, che fa emergere quell'autonomia come *risultato di un processo di socializzazione*. Ecco perché senza il discorso morale non c'è autonomia morale: il consenso razionalmente motivato rimane centrale nella concezione habermasiana dell'autonomia, perché solo in questo modo la ragione può essere certa che nel darsi la legge rimane vincolata all'eguale rispetto degli altri, ai quali la legge è destinata. Questa concezione impone quindi la tematizzazione di una socialità concretamente esperita che in Kant è assai scarsa, nel senso detto che quella kantiana è una *socialità senza interazione e cooperazione*.

Il vincolo che l'imperativo categorico impone alla coscienza rimarrebbe, infatti, del tutto inefficace se, prima di ogni fondazione delle norme e di interessi universali, non si fosse già *dispiegata una socialità etica*, se il rapporto con l'altro che la ragione pone come una sua esigenza non fosse esperito come rapporto costitutivo che si dà nel riconoscimento reciproco. Il riconoscimento consente a ciascuno di prendere coscienza di se stesso attraverso l'altro che lo riconosce; ciascuno può prendere consapevolezza di sé solo se c'è un altro che lo riconosce: solo in questo rapporto di reciprocità si forma l'io, la sua autonomia, la sua volontà. Invece di costituirsi nel rapporto con l'oggetto (Io penso), l'autocoscienza è relazione con un'altra autocoscienza; il rapporto di soggetti che prendono reciprocamente coscienza di sé viene prima di qualsiasi rapporto con l'oggetto. Questo *primato intersoggettivo* di cui gode l'eticità del mondo della vita è già un potenziale su cui può crescere la cooperazione verso la ricerca di interessi condivisi, un potenziale da cui elevarsi per la ricerca di una *reciprocità più ampia*, che aspira all'assunzione di un punto di

---

<sup>54</sup> *Wahrheit und Rechtfertigung*, cit., p. 75, tr. it. cit., p. 70.

vista imparziale attraverso il quale valutare nel crogiolo di tutte le questioni pratiche quelle che possono essere risolte attraverso l'individuazione di un interesse generalizzabile.

Si tende spesso ad identificare il punto di vista morale con quello di un osservatore neutrale che si pone nella prospettiva di una terza persona, di quella che Taylor ha definito una soggettività «distaccata e puntiforme», i cui prototipi sono Descartes e Kant: tale soggettività può giungere ad autoporsi nella prospettiva di un terzo solo attraverso un distacco astraente da sé capace di neutralizzare l'io, la sua esistenza, le sue passioni e inclinazioni<sup>55</sup>. Sarebbe però del tutto erroneo interpretare il punto di vista morale che emerge dal paradigma comunicativo come una neutralizzazione del sé, dopo gli sforzi che questo paradigma ha fatto per superare il soggettivismo kantiano o l'individualismo metodologico. Il punto di vista morale esige, infatti, non un distacco da sé, ma il *riconoscimento dell'altro da sé*, possibilità tanto reale che sarebbe arbitrario e anacronistico interpretarla, dopo Hegel, nel senso di un distacco neutralizzante. L'eticità del mondo della vita *ha già abituato* ogni persona ad *essere presso di sé nell'altro* e, come Habermas ha mostrato nelle sue riflessioni dedicate all'ontogenesi della competenza interattiva, ha già preparato il terreno e i potenziali per il riconoscimento di ciascuno verso chiunque, nella misura in cui ciascuno ha imparato a prendere consapevolezza di sé attraverso il reciproco riconoscimento. Il riconoscimento appreso nella concretezza etica, essendo il più ovvio fondamento della nostra esistenza, è per così dire la condizione di possibilità per l'apertura cognitiva alla dimensione della morale universale che esige disintrecciamento e reversibilità di tutte le prospettive, ma non nell'imparzialità di un distacco astraente, come spesso è stato frainteso questo distacco<sup>56</sup>. Imparziale non è chi prescinde dai propri bisogni, chi astraie dalla sua vita etica reale, ma è chi imparando ad apprendersi entro le relazioni interpersonali di un gruppo *sa* accogliere, in quanto è capace di accogliere gli altri come coloro che possono aiutarlo a comprendere e valutare questi bisogni, mentre è nello stesso tempo coinvolto in questa valutazione. «I diritti degli individui e l'eguale considerazione della loro dignità personale vengono *sorretti* da una rete di relazioni interpersonali e di rapporti di riconoscimento reciproco»<sup>57</sup>, rapporti che fanno riferimento alla vulnerabilità di persone che crescono in un particolare mondo della vita, da cui sono sorretti e dal quale cercano di rendersi indipendenti, ma che non vanno poi oltre i confini di questi stessi mondi vitali. Per superare questi confini, per acquisire un punto di vista morale, occorre che la struttura del reciproco riconoscimento possa essere universalizzata, occorre cioè la formazione di un punto di vista imparziale che resti affidato allo *sforzo cooperativo* degli stessi individui. Ma questo punto di vista fallisce se lo si interpreta come atteggiamento di un *osservatore neutrale*: la prospettiva della terza persona rimane per Habermas ancora subordinata all'atteggiamento individualistico, al punto di vista di una soggettività pura che sa valutare solo alla luce della sua personale comprensione del mondo<sup>58</sup>.

Alla prospettiva dell'altro, alla conoscenza dei suoi bisogni e interessi, anche quando provenga da un mondo della vita non condiviso da noi, si può invece giungere solo se bisogni e interessi di tutti vengano messi a tema in una situazione dibattimentale dove sia presente tanto l'orizzonte interpretativo dei partecipanti quanto la possibilità del disintrecciamento da tale orizzonte. Solo in questo modo la reciprocità interattiva può spingersi oltre i confini della propria eticità.

Il punto di vista morale quindi esige che vengano riconosciuti anche *altri* con i quali non si condividono interessi, valori, idee di bene; che per riconoscerli occorre prendere in considerazione i loro argomenti e realizzare le condizioni del discorso. Esso porta ad un livello di coinvolgimento universale il telos della conciliazione radicato nell'eticità concreta nel quale si esprime il bisogno dell'accordo su interessi o bisogni confliggenti. In società pluralistiche, critiche e aperte al futuro,

---

<sup>55</sup> Ch. Taylor, *Radici dell'io*, tr. it., Feltrinelli, Milano 1993, pp. 126-151.

<sup>56</sup> I. M. Young, *Le politiche della differenza*, tr. it., Feltrinelli, Milano 1996, pp. 122 ss.

<sup>57</sup> *Erläuterungen zur Diskursethik*, Suhrkamp, Frankfurt 1991, 1992<sup>2</sup>, pp. 19-20, tr. it di V. E. Tota, *Teoria della morale*, Laterza, Roma-Bari 1994, p. 16, corsivo mio.

<sup>58</sup> *Ivi*, pp. 152-153, tr. it., p. 158.

l'eticità, nel senso di una forma culturale di vita, non può essere l'ultimo punto di vista dal quale valutare bisogni e interessi universali. È necessario il punto di vista di una discussione critica e collettiva più ampia, è necessario socializzare l'etica kantiana e oltrepassare l'etica hegeliana che si ferma ad un popolo, ad uno stato, ad una forma di vita; è necessario sapersi decentrare dalla propria forma di vita per aprirsi all'eguale considerazione dell'altro.

### **5.2.L'etica postmetafisica del poter essere se stessi**

Diversamente dalla moralità, che deve tutelare l'integrità, la dignità, la vulnerabilità di ogni singola persona attraverso norme universali razionalmente fondate e riconosciute, l'eticità è lo spazio biografico dell'individuo o lo spazio collettivo di una cultura con i suoi valori, i suoi stili di vita, i suoi costumi. È nel senso hegeliano, il luogo genetico dei rapporti di reciproco riconoscimento entro i quali ogni persona è già da sempre inserita, della formazione dell'identità, che possiamo sempre problematizzare ma mai del tutto sospendere. Ad essa corrisponde la sfera dell'autenticità, dell'autorealizzazione, dell'autocomprensione esistenziale. Per tematizzarla, la teoria comunicativa ha col tempo dato spazio ad un'etica postmetafisica d'ispirazione kierkegaardiana, che interpreta la *libertà etica* come «poter essere se stessi» della persona che decide responsabilmente della propria individualità e libertà, e si fa guidare, nella propria autoriflessione e scelta di sé, da un interesse per la riuscita del proprio progetto di vita. Anche questa libertà è legata ad un processo sociale di formazione: attraverso il riconoscimento di altri della propria responsabile scelta, la persona si accerta consapevolmente anche della propria inconfondibile e insostituibile identità: «io mi faccio a poco a poco colui che sono diventato nel vivere insieme con gli altri».

Habermas ha rintracciato questa sfera dell'etico in una condotta di vita consapevole, riuscita o non mancata, e ha visto in Kierkegaard e Rousseau due figure che esemplificano l'affacciarsi moderno di una riflessione che si affranca da modelli tramandati per scegliersi con volontà e coscienza. Kierkegaard in particolare, offre spunti teorici per capire cosa è implicato in questa nuova riflessione, e in quale direzione essa si muove. Da una parte, Kierkegaard rigetta l'oggettivazione hegeliana della libertà soggettiva e della coscienza morale dentro le istituzioni dello stato razionale, per riportare le due dimensioni dentro una *radicale interiorità*, muovendosi così dentro i presupposti dell'autonomia kantiana; dall'altra parte, nella ricerca autoriflessiva e responsabile di sé egli sembra anche cercare di recuperare la motivazione morale all'agire che Hegel voleva ripristinare contro l'astrattezza della morale kantiana. In questo modo egli pone le basi per un concetto di identità postconvenzionale e postmetafisico, ma non ancora postreligioso<sup>59</sup>. Postconvenzionale e postmetafisico significano che per trovare se stesso l'individuo deve scegliersi indipendentemente da forme sociali precostituite, da modelli tramandati, andando anche contro le diffuse convenzioni; la scelta e la decisione per se stessi deve passare per la liberazione dai legami dell'ambiente che impediscono all'individuo di poter essere se stesso come essere unico. Impegnandosi in questa decisione l'individuo assume una distanza riflessiva verso di sé, rielabora in maniera critica ciò che è ascrivito nella forma di vita del suo collettivo, lo riconduce «sotto la propria regìa» appropriandosi criticamente e consapevolmente del suo passato autobiografico in direzione di un futuro nel quale deve portare se stesso. Egli assume in prima persona le sue responsabilità verso sé e verso gli altri, chiedendosi chi vuole essere, come vuole orientare la sua vita, conferendo

---

<sup>59</sup>Cfr. *Geschichtsbewusstsein und posttraditionale Identität. Die Westorientierung der Bundesrepublik*, in *Eine Art Schadensabwicklung. Kleine Politische Schriften VI*, Suhrkamp, Frankfurt 1987, pp. 171-175; *Astensione giustificata. Esistono risposte post-metafisiche alla domanda sulla «vita giusta?»*, in *Die Zukunft der menschlichen Natur. Auf dem Weg zu einer liberalen Eugenik?*, Suhrkamp, Frankfurt 2001, 2002<sup>4</sup> pp. 17-26, tr. it. a cura di L. Ceppa, in *Il futuro della natura umana. I rischi di una genetica liberale*, Einaudi, Torino pp. 9-14. Cfr. poi *l'Excursus in Faktizität und Geltung. Beiträge zur Diskurstheorie des Rechts und des demokratischen Rechtsstaats*, Suhrkamp, Frankfurt 1992, 1994<sup>4</sup> pp. 124-129, tr. it. a cura di L. Ceppa, *Fatti e norme. Contributi ad una teoria del diritto e della democrazia*, Guerini e Associati, Milano 1996, pp. 117-122. Cfr. anche M.J. Matustik, *Habermas's Reading of Kierkegaard: Notes From a Conversation*, "Philosophy and Social Criticism", 4, 1991, pp. 313-323 ora in D.M. Rasmussen, J. Swindal (edd.), *Jürgen Habermas*, cit., vol. 4, pp. 64-71.

a quest'impegno la misura della sua individualità e diversità. In questo processo di appropriazione e interiorizzazione critica egli è interamente coinvolto, ne è coinvolta tutta la sua affettività, la sua disperazione, la sua angoscia; ne è coinvolta anche la sua autonomia e libertà di scelta, di cui questo percorso lo rende consapevole. Mentre cerca di «poter essere se stesso», mentre questa ricerca lo conduce alla scoperta del senso della sua vita, egli vuole anche essere riconosciuto. In Kierkegaard questa volontà di essere se stesso è ancora legata all'esperienza religiosa, perché l'autenticità della giusta vita, passa per la coscienza del peccato senza la quale l'uomo non giunge alla vera comprensione di sé. Ma anche perché rapportandosi a sé in tutti gli stadi della sua disperata ricerca, egli scopre di non essere stato mai solo, scopre che una potenza assoluta e indisponibile, a cui egli dunque deve tutto, lo sosteneva in questo cammino. Egli trova se stesso nel rapporto con un «Altro assoluto» al quale si rapporta in maniera responsabile per essere riconosciuto.

La svolta postmetafisica che Kierkegaard ha impresso alla problematica della ricerca di sé, significa allora che egli ha individuato *una forma*, o comunque il cammino che l'uomo che si sceglie consapevolmente deve intraprendere per essere se stesso. Questa forma può essere universalizzata se la si libera del suo contenuto religioso e si sostituisce la «potenza indisponibile» di un Dio al quale ci si presenta, con la forza sociale del linguaggio, o, che è lo stesso, con la *comunità degli umani* che si fanno presenti alla persona attraverso la forza vincolante e trascendente della comunicazione. Nelle condizioni storiche di un pluralismo di visioni del mondo e di mondi della vita sempre più detradizionalizzati, il «totalmente Altro» viene «deflazionato» al mondo della vita linguisticamente strutturato, e cioè al fatto che nessuna autocomprensione etica ci può essere data o rivelata e che nessuna garanzia ontologica la sostiene, bensì essa dipende dallo sforzo cooperativo/comunicativo della comunità umana. «Nel logos del linguaggio si incarna una potenza intersoggettiva che precede e fonda la soggettività dei parlanti», di cui nessuno può disporre in maniera solitaria e di cui nessuno può anticipare gli esiti, mentre nello stesso tempo questa potenza indisponibile del linguaggio ci rende capaci di oltrepassare, tramite la forza trascendente delle pretese di validità, la particolarità e provincialità del contesto. In questo senso la ricerca di autenticità individuale è legata, sì, alla libertà del poter essere se stessi, ma anche ad altri che nella comunicazione mi si fanno presenti, realmente e potenzialmente, come coloro attraverso i quali *mi accerto* di me stesso come un sé progettante.

In definitiva, *l'etica postmetafisica del poter essere se stessi* esprime, dal lato della formazione della personalità, il corrispettivo secolare dell'autonomia morale kantiana; con essa cioè si cerca di dare completezza ed unità alla concezione comunicativa della persona, in un primo momento troppo sbilanciata sulla normatività deontologica di tipo kantiano. Si tratta di individuare un *cammino ideale dell'Io*, che nel cercare se stesso e la propria forma, costruisce la propria personalità integrandola con aspettative normative sempre più universali. Autodeterminazione e autorealizzazione sono i due cardini moderni dell'autonomia della persona che dipendono e si rafforzano in rapporti di reciproco riconoscimento.

## **6. Esperienze di riconoscimento**

Possiamo, giunti a questo punto, individuare schematicamente almeno tre modalità di esperienza del riconoscimento, precisando che, nonostante il ruolo indiscutibilmente centrale che esso riveste nella teoria comunicativa, non troviamo nei testi habermasiani un'analisi sufficientemente analitica e filosofica di questa fondamentale esperienza, eccessivamente fagocitata dentro le strutture della comunicazione. Vogliamo dire che se è vero che il riconoscimento agisce sul piano trascendentale (anche se detradizionalizzato) della razionalità comunicativa, dove vale come struttura presupposta e inevitabile della comunicazione rivolta all'intesa, sul piano morale e su quello etico, come cercheremo di mostrare, esso più che essere presupposto, deve condizionare questa struttura.

Ribadiamo innanzi tutto il senso hegeliano del termine: il riconoscimento da parte di un altro è la condizione della consapevolezza di sé, l'autocoscienza è solo in quanto coscienza riconosciuta. Com'è stato efficacemente sottolineato, da questo riconoscimento dipende contemporaneamente

tanto la consapevolezza di sé quanto la sua sussistenza ontologica<sup>60</sup>. In Habermas, il senso hegeliano tende a rimarcare il carattere derivato e non originario della coscienza di sé, e quindi a rintracciare la genesi del rapporto riflesso con se stessi non dall'azione di un Io originario ma dall'interiorizzazione di una struttura prospettica che è quella del *role taking* di Mead. In questo senso egli conserva l'intuizione centrale della fenomenologia hegeliana e la trasporta nel medium della comunicazione.

La prima esperienza riconoscitiva, prima nel senso che ad essa Habermas dedica maggiore attenzione, è quella prettamente comunicativa, dove occorre evidenziare il carattere *implicitamente presupposto* del riconoscimento. Nella comunicazione, infatti, ciascuno deve presupporre, cioè riconoscere, l'autonomia dell'altro. Nell'anticipazione ideale della struttura comunicativa (libertà di espressione, partecipazione illimitata e paritetica, sincerità, assenza di costrizione), ognuno deve presupporre l'autonomia dell'altro e deve dunque riconoscerla. Questa, come già detto, è l'autonomia del dare ragioni, che appartiene alla razionalità dell'essere umano, alla sua capacità d'intendere e di volere. A questa autonomia personale corrisponde la *libertà comunicativa* intesa come possibilità mutualmente presupposta di prendere posizione su pretese di validità, di sollevarle e criticarle, di fornire ragioni e giustificazioni<sup>61</sup>. A questo livello le persone si riconoscono in quanto tali, e questo riconoscimento per così dire minimo, non implica necessariamente il raggiungimento di un accordo, ed è indipendente dalla verità o giustizia di ciò che si dice, ma è diretto al *rispetto della persona*. Se infatti uno contesta la pretesa di validità sollevata da un altro alla sua espressione, non significa che non riconosce la sua pretesa di essere autonomo. Il fatto che nell'agire comunicativo ognuno rispetta la propria autonomia nell'altro significa infatti che ognuno deve *presupporre l'autonomia dell'altro* e quindi *riconoscerlo* anche se non è d'accordo con il contenuto di ciò che dice. Questo riconoscimento, *anticipato e presupposto*, è per così dire il riconoscimento di tutti gli altri riconoscimenti, è il riconoscimento dell'autonomia dell'altro e del più elementare rispetto umano. Habermas lo ribadisce chiaramente in polemica con Tugendhat che vorrebbe fondare una morale del mutuo rispetto sulla base dell'interesse che ognuno ha di rispettare se stesso oppure di essere stimato<sup>62</sup>. Secondo Tugendhat uno può rispettare se stesso solo quando è rispettato dagli altri, i quali a loro volta si comportano in modo tale da meritare rispetto. Chi non rispetta gli altri infrangendo una norma è condotto quindi anche a non rispettare se stesso, perché internalizzando la sanzione, perde il valore di se stesso e non può più aspettarsi di essere riconosciuto come persona che merita rispetto. Il rispetto per altri dipende dunque dalla condizione che sia soddisfatto il bisogno di rispettare se stessi. Secondo Habermas, una morale così impostata perde il carattere della reciprocità totale e incondizionata, perché far derivare il rispetto dalla condizione strumentale per la quale ognuno può rispettare se stesso solo quando viene rispettato da altri che anch'egli rispetta; significa condizionare il rispetto degli altri a scopi di rispetto di sé. Al contrario egli suggerisce che, *ancor prima di ogni morale*, e quindi di ogni discorso, nel riconoscimento reciproco che si attiva nell'agire comunicativo, le persone si rispettano incondizionatamente: «Noi rispettiamo una persona come tale per la sua capacità di agire autonomamente, cioè di orientare le sue azioni verso pretese normative di validità; cioè la rispettiamo unicamente per la caratteristica o qualità che la rende persona. E tale capacità costitutiva nessuno la possiede in misura maggiore o minore; anzi, essa caratterizza le persone in assoluto»<sup>63</sup>. In questo senso il rispetto di sé non è un «fenomeno originario» ma dipende da un processo di socializzazione che già presuppone rapporti di reciproco riconoscimento.

Riconoscimento significa dunque il rispetto reciproco dell'autonomia razionale della persona.

Che questa sia la base di ogni autonomia e quindi di ogni riconoscimento è quanto Habermas spiega in un passo di *Teoria dell'agire comunicativo*, quando parla del rapporto riflesso e

<sup>60</sup> Cfr. L. Cortella, *Il soggetto del riconoscimento, in Autocritica del moderno. Saggi su Hegel*, Il Poligrafo, Padova 2002, p. 257.

<sup>61</sup> Sulla libertà comunicativa cfr. *Faktizität und Geltung*, cit., p. 152, tr. it. cit., pp. 144-145.

<sup>62</sup> Cfr. *Erläuterungen zur Diskursethik*, cit., pp. 146-152, tr. it. cit., pp. 151-158. Per la posizione di Tugendhat, cfr. il suo *Problemi di etica*, tr. it., Einaudi, Torino 1987.

<sup>63</sup> *Erläuterungen zur Diskursethik*, cit., p. 149, tr. it. cit., p. 155.

autocritico che l'individuo impara a intrattenere con se stesso attraverso l'interiorizzazione della struttura della comunicazione. Ci sono tre modi di questa possibile autorelazione: *nell'autorelazione epistemica*, il soggetto si rapporta al mondo empirico che può conoscere grazie allo sviluppo di un atteggiamento oggettivante, cognitivo-strumentale e di un sapere che ha acquisito; *nell'autorelazione pratica*, il soggetto entra in relazioni interpersonali con un atteggiamento conforme a norme; *nell'autorelazione affettiva* egli ha un accesso privilegiato alla sfera della sua sensibilità e delle sue passioni che impara a delimitare dal mondo oggettivo dei fatti e da quello sociale delle norme. In tutte e tre le forme l'io può relazionarsi a sé e incontrare se stesso solo in quanto assume verso di sé l'atteggiamento performativo di un partecipante alla comunicazione che, come abbiamo detto, forma la base unitaria delle diverse modalità della comunicazione. È interessante notare a questo punto che tra le tre forme di autorelazione o autocoscienza, quella pratica conserva per Habermas un singolare «primato» rispetto alle altre. Possiamo spiegare questo primato perché il *primo traguardo* del rapporto riflesso dell'io con se stesso, mediato dal rapporto comunicativo con l'altro, è quello di trovarsi quale soggetto imputabile e responsabile, cioè autonomo: «L'autorelazione riflessa fonda (*begründen*) l'imputabilità/responsabilità (*Zurechnungsfähigkeit*) dell'attore», la quale si estende, aggiunge Habermas, dall'originaria fonte pratico-morale all'autocoscienza epistemica e a quella personale<sup>64</sup>.

Ora se è vero che l'atteggiamento autocritico deriva dall'autonomia razionale, e che di questa il soggetto si rende consapevole assumendo verso di sé l'atteggiamento di un altro, interiorizzando il ruolo di seconda persona di una seconda persona, una volta che questa genesi è stata rintracciata, l'autonomia da *presupposto* si trasforma in *principio di ogni forma di riconoscimento*. È vero che ho bisogno che la mia autonomia sia sempre riconosciuta affinché possa riconoscermi come autonomo, d'altra parte è proprio l'autonomia che mi si riconosce, dunque la mia qualità di persona.

Nel discorso condotto sin qui, come possiamo notare, il riconoscimento è un presupposto della razionalità, ed è interno alle sue strutture, al suo corretto svolgimento. In questo senso esso opera come una «costrizione» trascendentale: io devo (*müssen*) riconoscere l'autonomia dell'altro altrimenti la comunicazione non ha luogo. Ma è chiaro che l'autonomia, e di conseguenza il riconoscimento, non è solo questo; essa si sviluppa, stando alla sfera pratica, nell'autodeterminazione morale e nell'autorealizzazione etica e nel supporto che ad esse deriva dal riconoscimento. Se la persona è un'unità che, comunicando, sceglie secondo le situazioni la modalità con la quale vuole farsi riconoscere, allora cambierà di volta in volta anche il *senso del riconoscere*, il quale non potrà più solo dipendere da una costrizione trascendentale della razionalità comunicativa.

La seconda esperienza riconoscitiva alla quale possiamo riferirci è, infatti, quella in cui è coinvolta l'*autonomia etica*, che impegna la coscienza verso la costruzione di un progetto di vita; in questo caso si parla di libertà etica, come libertà di poter essere se stessi, che dipende dal riconoscimento di altri ma in una forma, anche qui, che non implica necessariamente un *accordo*, perché le pretese di identità non sono pretese di validità. Mentre queste ultime si orientano all'accettazione o alla critica di particolari contenuti, le pretese di identità chiedono *riconoscimento della pretesa dell'individuo di essere unico* e di comprendersi nella continuità di un progetto di vita. Se nel primo caso si riconosce la persona nel senso del più elementare rispetto della sua autonomia razionale, qui il riconoscimento è, dal lato di chi è riconosciuto, un *bisogno antropologico ed esistenziale*, dove il peso attribuito alla dipendenza intersoggettiva va decifrato nelle ricadute negative o patologiche che può avere sull'identità, quando questa non si vede approvata, più che sullo scambio effettivo di contenuti identitari<sup>65</sup>. Come si vede, nel rimarcare come l'alterità sia costitutiva per la formazione e per la stabilità dell'identità, Habermas individua nel riconoscimento l'unica fonte che può renderci consapevoli e certi della nostra identità: la consapevolezza di sé, il

<sup>64</sup> *Theorie des kommunikativen Handelns* cit., II, pp. 116-117, tr. it. cit., II, pp. 646-647.

<sup>65</sup> E non potrebbe essere diversamente perché, nella prospettiva habermasiana, l'identità si forma nella distanza che essa riesce a marcare rispetto all'identità sociale. Rimane perciò poco sviluppato il contributo che altri possono dare in termini di contenuti alla formazione dell'identità. .

sentirsi e sapersi identici a sé, si esprime nella forma dell'*autoaccertamento etico* di chi è riconosciuto. Mentre l'identità si forma in un progetto autonomo di vita, il suo mantenimento, la sua stabilità, rimangono dipendenti dal bisogno della convalida da parte di altri.

In definitiva, qui il riconoscimento trova la sua ragion d'essere, non tanto in un presupposto razionale, quanto nel fatto antropologico che nessuno può disporre di se stesso «come possesso»: «Il Sé dell'autocomprensione etica dipende dal riconoscimento dei destinatari, poiché esso si viene primariamente a formare come risposta alle esigenze di una controparte. [...]. L'io che nella mia autocoscienza mi sembra dato come assolutamente mio, non può essere da me mantenuto con le sue forze, per così dire da me soltanto – esso non mi “appartiene”. Questo io mantiene piuttosto un nucleo intersoggettivo, dal momento che il processo di individuazione da cui emerge, passa attraverso la rete delle interazioni mediate linguisticamente»<sup>66</sup>. Nel bisogno di essere riconosciuti, il riconoscimento non dipende più solo dalla natura della comunicazione, non è cioè solo legato ad una costrizione trascendentale, né solo all'anticipazione e al presupposto dell'autonomia dell'altro da riconoscere, bensì è *vincolato* dal lato di chi è riconosciuto, al suo bisogno di riconoscimento, e dal lato di chi riconosce *all'attiva promozione* dell'autorealizzazione biografica dell'altro, in una forma per così dire non più minima di rispetto, ma aperta *alla protezione* della personalità, del poter essere se stesso<sup>67</sup>.

Nel caso dell'*autonomia morale*, terzo ambito di esperienza, la dinamica del riconoscimento si fa più esigente e complessa, perché la capacità del singolo di autodeterminarsi deve estendersi al coinvolgimento di ciò che tutti possono volere come legge universale. Qui le persone si riconoscono non solo come capaci di intendere e di volere, ma anche come esseri umani portatori di bisogni, valori, sentimenti, capaci di decentrarsi dall'egocentrismo di un'esclusiva visione di sé e del mondo, e di giungere criticamente e comunemente all'accettazione razionale di un interesse universale. Capaci dunque di produrre norme in comune e di vincolarsi ad esse. Il riconoscimento deve certamente farsi più esigente, implicando l'assunzione della prospettiva dell'altro e il disintrecciamento dalla propria visione del mondo, e dovendosi estendere all'accordo razionalmente motivato su pretese di validità normativa. In linea di principio, e stando agli assunti teorici della teoria comunicativa, nel discorso morale le persone non riconoscono reciprocamente *già* la loro autonomia morale, la quale infatti ha bisogno del discorso per giungere alla consapevolezza del dovere, ma si riconoscono in quella forma basilare di rispetto, di cui si è detto, che muove tutte le altre forme di riconoscimento. Poiché Habermas privilegia la connotazione *epistemica* dell'autonomia morale, come ragion pratica alla ricerca di sapere che cosa deve fare, che per acquisire questo sapere deve *riconoscere* le ragioni degli altri, inserendosi in un processo discorsivo capace di generare un accordo normativo, bisogna concludere che qui i soggetti si riconoscono reciprocamente come coloro che stanno *costruendo insieme* la loro autonomia morale. La socializzazione dell'etica kantiana esige, infatti, la necessità del riconoscimento reciproco per il formarsi dell'autonomia morale; l'autonomia del giudizio è l'esito di un processo dibattimentale garantito da rapporti di reciproco riconoscimento: *l'intersoggettività precede l'autonomia morale*. La libertà morale non è il libero arbitrio, ma è una volontà razionalmente vincolata a ciò che tutti possono volere; e questo vincolo nessuno lo può porre da solo, ha bisogno del discorso. Quando una persona cerca di sapere che cosa deve fare (fondazione delle norme), non può esercitare la sua autonomia morale da sola, in foro interno, monologicamente; essa è, invece, completamente rimessa all'alterità, di cui ha bisogno per definire il giusto rapporto tra autonomia e autolegislazione. Perciò se questa autonomia è libera, la sua *ratio cognoscendi* sarà solo una legge morale democraticamente

<sup>66</sup> *Nachmethaphysisches Denken*, cit., p. 209, tr. it. cit., p. 205. «Nessuno può essere libero per sé solo, nessuno può vivere una vita consapevole senza la relazione con gli altri [...]. Nessuno è un soggetto che appartiene solo a se stesso»: *Die nachholende Revolution. Kleine Politische Schriften VII*, Suhrkamp, Frankfurt 1990, pp. 35, tr. it. di M. Protti, *La rivoluzione in corso*, Feltrinelli, Milano 1990, pp. 37.

<sup>67</sup> Sicché non a torto è stato sottolineato che, nella prospettiva di una comunicazione che protegge e conserva l'identità, l'ingiustizia morale primaria sarebbe proprio il «rifiuto del riconoscimento» come lesivo dell'identità, cfr. U. Wolf, U. *Morale e vita buona*, in T. Bartolomei Vasconcelos, M. Calloni, (edd.), *Etiche in dialogo. Tesi sulla razionalità pratica*, Marietti, Genova 1990, p. 150.

e intersoggettivamente prodotta<sup>68</sup>. In questa legge sarà a sua volta incarnato il vincolo che viene a proteggere la vulnerabilità della persona e la sua dignità. D'altra parte l'autonomia morale non si esplica solo nella conoscenza del dovere conseguito in comune, bensì anche in una volontà che *lo applica*; essa si esercita nella decisione consapevole di fare ciò che è incondizionatamente comandato perché è comandato da una volontà comune che essa ha contribuito a formare e nella quale si riconosce. Dunque, nell'autonomia morale è da vedersi tanto l'aspetto kantiano dell'essenza razionale della persona, tanto quello hegeliano di una processualità riconoscitiva di cui essa ha bisogno per formarsi; solo l'unità di questi due aspetti può restituirci l'immagine completa dell'autonomia e del suo costituirsi anche come «ideale normativo»<sup>69</sup>.

Come si può notare, anche in questo caso il riconoscimento non dipende più solo dalle strutture della comunicazione, ma è *vincolato* questa volta all'attiva promozione dell'autonomia dell'altro come *degno di essere riconosciuto*, e perciò solo di conseguenza alla ricerca di norme morali capaci di tutelare la dignità.

Ora, se il riconoscimento è un *bisogno antropologico* senza il quale nessuno può identificare se stesso, può realizzare la propria identità e affermare il proprio libero poter essere; se inoltre esso è la *condizione della moralità*, perché è solo nel riconoscimento della dignità dell'altro, ovvero del riconoscimento discorsivo di pretese di validità con le quali si sollevano ragioni, bisogni, interessi, che possiamo fondare norme morali universalmente valide, è anche vero che la nostra consapevolezza, sia di quel bisogno antropologico che del rispetto della dignità, dei bisogni e degli interessi di tutti, ha dovuto retroagire sullo stesso *sensu del riconoscere*, imprimendo ad esso un *significato etico*, e questo implica che il riconoscimento non può mantenersi uniforme nella sua struttura, e conservare la sola originaria impostazione comunicativa.

Tuttavia, nella teoria habermasiana non troviamo nessuno sviluppo in tal senso, non troviamo cioè un'etica del riconoscimento. Se volessimo individuare le ragioni di questo vuoto esse andrebbero cercate, in prima battuta, nel trascendentalismo naturalistico al quale nonostante la detrascendentalizzazione il riconoscimento continua ad essere legato. Il riconoscimento intersoggettivo è, infatti, la *condizione* che rende possibile la coscienza di sé come persona morale biograficamente individuata; l'incontro riconoscitivo con gli altri è la condizione del formarsi e dell'esprimersi dell'esistenza morale ed etica del singolo; il riconoscimento è, in definitiva, il *già sempre*, è il presupposto della socializzazione umana, che si esplica secondo una precisa e sempre identica struttura cognitivo-antropologica. Reciprocità, simmetria, uguaglianza, parità sono le sue invarianti strutturali, all'acquisizione delle quali giungerà tanto il soggetto maturo (ontogenesi), quanto la specie (filogenesi).

Va inoltre precisato che con il riconoscimento non si liquida solo la tradizione del soggettivismo moderno, ma si cerca anche di spiegare come si conserva, si trasforma ed evolve la socialità umana. In questa prospettiva esso diventa, per così dire, anche condizione di se stesso, cioè condizione dell'intersoggettività e di ciò che essa rende possibile, in termini ontogenetici e storici. Si capisce così perché in questo circolo, nel quale l'intersoggettività produce intersoggettività, si stenti a tematizzare, dal punto di vista dei soggetti che si riconoscono, una *motivazione etica* (o storica) al riconoscimento. Sebbene riconoscendosi le persone si riconoscano *anche* nelle loro qualità etiche e morali, il riconoscimento non assume una connotazione morale: gli altri devono riconoscermi e io devo riconoscerli, dove il dovere ha il senso di un *Müssen* e non di un *Sollen*. È impossibile conferirgli una connotazione morale per gli stessi motivi per i quali non la si può conferire ai presupposti della razionalità comunicativa in genere; come quelli, anche il

<sup>68</sup> «La libertà è, bensì, la *ratio essendi* della legge morale, ma la legge morale è la *ratio cognoscendi* della libertà»: I. Kant *Critica della ragion pratica*, tr. it. a cura di V. Mathieu, *Prefazione*, p. 39.

<sup>69</sup> Cfr. M. Cooke, *Language and Reason*, cit., p. 49. Il doppio aspetto kantiano (autonomia come essenza della persona razionale, *Mündigkeit*) ed hegeliano (come *telos* di un processo formativo, *Bildungsprozesse*) è stato chiarito molto bene da Th. McCarthy in *Rationality and Relativism: Habermas' "Overcoming" of Hermeneutics*, in J. B. Thompson, D. Held (edd.), *Jürgen Habermas, Critical Debates*, MacMillan, Cambridge London 1982, p. 59 ss.. Sull'autonomia come «ideale normativo», cfr. M. E. Warren, *The self in discursive democracy* in S. K. White (ed.), *The Cambridge Companion to Habermas*, University Press, Cambridge 1995, p. 172.

riconoscimento è una costrizione o presupposizione trascendentale. In prospettiva storica, certamente il riconoscimento produce eticità, perché si dà nell'eticità e la trasforma, ma non è in sé etico, è l'*alternativa* che le persone scelgono alla forza ma non è il motivo per il quale si rinuncia ad essa. Non si rinuncia alla forza perché si desidera o si vuole o si preferisce riconoscere o essere riconosciuti, al contrario è la rinuncia ad essa che mette a disposizione l'alternativa del riconoscimento. Che poi questa scelta risulti, dal punto di vista dell'onda lunga della storia, la migliore, questo dipende da un processo di apprendimento nel quale *non si è potuto non imparare* che la ragione comunicativa, con le sue strutture riconoscitive, risponde meglio all'inevitabile socializzazione umana, di quanto possa farlo la forza. In ogni caso, nella prospettiva postmetafisica che Habermas privilegia, non avrebbe senso chiederci se una prassi di riconoscimento reciproco è migliore di una che non lo è, perché questa prassi è l'unica possibile alternativa alla violenza che la specie umana conosce; e dunque si giustifica da sé. È il riconoscimento reciproco che ha condotto ad autocomprendersi come liberi ed eguali, ed è da questa struttura intersoggettiva che deriva il modo in cui intendiamo la libertà e l'eguaglianza. Il superamento della filosofia del soggetto e il suo capovolgimento nella filosofia dell'intersoggettività devono essere intesi in senso radicale; antropologicamente e storicamente è solo all'interno di una socialità cooperativa che i soggetti sono potuti giungere a comprendersi come «esseri normativi», che si attendono l'un l'altro responsabilità solidale ed eguale rispetto.

È evidente però, che se dovesse limitarsi solo a questo senso proceduralistico-comunicativo, il principio del riconoscimento, senza il quale il proceduralismo comunicativo perderebbe la sua forza motrice, *non sarebbe sufficiente* ad elevarsi sino al suo punto più alto, alla reciprocità dell'eguale rispetto per ciascuno, della dignità personale e della reciproca considerazione che genera solidarietà; alla perfetta intersoggettività che esige l'inclusione universale della persona dell'altro nella sua diversità, entro una comunità senza confini che protegge ogni persona. Il senso razional-comunicativo qui sarebbe del tutto insufficiente a generare riconoscimento della dignità di ogni persona, se a suo sostegno non intervenisse, se non proprio un fondamento ontologico nel senso dell'eguale implicazione del principio morale della dignità umana in *ogni* persona, almeno un *fattore storico* implicante la scoperta o la costruzione della dignità umana come principio morale, finalizzato a spiegare come l'intersoggettività dopo essere pervenuta a individuarlo abbia modificato anche se stessa e la struttura del reciproco riconoscersi come *l'esser degno di ognuno* d'essere riconosciuto.

Vogliamo dire che se il riconoscimento rimanesse legato alle sole strutture trascendentali della ragione scivolerebbe in un naturalismo quasi deterministico di una ragione che si muove da sé. Questa sua insufficienza spiega forse anche perché Habermas abbia via via corretto il proceduralismo cercando di esplicitarne prima i fondamenti antropologici radicati nell'essere di specie e nell'essere persona, fondamenti nei quali va rintracciato il senso di quel *Müssen*; e poi anche i fondamenti etici, senza tuttavia spiegare il passaggio dagli uni agli altri. Il fatto che tra gli interpreti di questo fondamentale principio hegeliano, egli non abbia mostrato interesse per la dinamica del conflitto e della lotta, ha una ragione antropologica profonda che dipende dalla natura sociale dell'essere umano, della quale Habermas non ha indagato (kantianamente) la storia. Egli si è piuttosto limitato a supportare l'idea della natura sociale dell'uomo ricorrendo ad una sorta d'intuizionismo etico, nel senso di ciò che è immediatamente noto ad ogni essere umano.

Quando i genitori educano i loro figli, quando le generazioni viventi si appropriano del sapere tramandato da quelle precedenti, quando individui e gruppi cooperano, cioè vogliono andare d'accordo l'uno con l'altro senza l'impiego dispendioso della forza, devono (*müssen*) agire comunicativamente. [...] È lo stato di natura di Hobbes, nel quale ogni soggetto borghese isolato è reso estraneo agli altri ed è lupo per gli altri (anche se i lupi reali vivono pur sempre in branchi), ad essere la vera costruzione *artificiale*<sup>70</sup>.

---

<sup>70</sup>*Vergangenheit als Zukunft*, Pendo, Zürich 1991, pp.146-147, tr. it. di W. Privitera, *Dopo l'utopia*, Marsilio, Padova 1992, pp.112-113 (modificata).

D'altra parte, la teorizzazione di una socialità contrattata sulla base del riconoscersi di reciproche ostilità o utilità, e della definizione dei limiti che l'insocievolezza individuale non deve superare affinché sia mantenuto l'ordine sociale (secondo la ben nota prospettiva del soggettivismo moderno), ha sempre rappresentato per Habermas un punto di partenza angusto, limitato, irrealistico. Al contrario, è solo in una prospettiva di reciproca dipendenza intersoggettiva che si può spiegare come l'individuo giunga ad una piena soggettività: «che bisogna immaginarsi rovesciata come un guanto per riconoscere la struttura della sua stoffa, intessuta di fili di intersoggettività [...]. Lo spirito soggettivo riceve struttura e contenuto dalla sua connessione con lo spirito oggettivo dei rapporti intersoggettivi tra *soggetti per loro natura socializzati*»<sup>71</sup>. Il bambino diventa persona solo nello «spazio pubblico» di interazioni sociali e diventa autocosciente solo attraverso gli sguardi individuanti di altri<sup>72</sup>. E in questa reciproca dipendenza vi è anche il nucleo antropologico dal quale si sviluppano i rapporti normativamente regolati, chiamati a proteggere e tutelare la vulnerabilità della persona, il suo bisogno di essere protetta dalle offese e dalle lesioni alla sua integrità e dignità. Dal punto di vista della società nel suo complesso il riconoscimento mostra che l'esistenza di vincoli intersoggettivi è la condizione di ogni processo di socializzazione che si trasforma ed estende continuamente in più ampi rapporti di interazione sociale. Da tale premessa si evince perché Habermas abbia privilegiato della proposta hegeliana soprattutto quella dimensione dell'eticità nella quale gli individui sono inseriti prima ancora di prendere consapevolezza di se stessi. Un fondamento comune dell'esistenza che essi non devono originariamente contrattare, ma di cui fanno esperienza nelle relazioni di reciproco riconoscimento, le cui conseguenze negative si fanno sentire ogni volta che una vita opprime un'altra vita, che la socialità viene lesa, sebbene a quest'ultima sia immanente come suo telos il ristabilimento del rapporto etico. Questa prospettiva, quindi, tende ad insistere sull'aspetto amicale dei rapporti di riconoscimento e a trascurare quello sviluppato nella dialettica servo-padrone, dove l'affermazione della propria esistenza, del desiderio del proprio valore scatenerrebbe una lotta di sottomissione e imposizione profondamente asimmetrica, e quindi inadeguata a definire l'evoluzione sociale verso forme di cooperazione e solidarietà. Si tratta invece di riportare il riconoscimento al rapporto di *reciproca sollecitazione* in cui ogni individuo si trova coinvolto già da sempre, senza che egli debba affrontare in un'ipotetica situazione originaria una ricomposizione del rapporto con un altro da lui separato.

La convinzione e l'insistenza con la quale Habermas presenta quella che ritiene essere l'eticità comune ad ogni mondo della vita, ci spingono a considerare quanto la teoria della comunicazione (e dell'agire comunicativo), notoriamente presentata sotto la veste teorica di una procedura formale, non sia mai stata né solo formale né autosufficiente in questa supposta formalità. E non lo è mai stata poiché le procedure della comunicazione, qualora fossero razionalmente universali e comuni a tutti, quando si tratta di proteggere la dignità e vulnerabilità umana, hanno pur sempre bisogno di trovare una ragione della loro possibilità in esseri umani *disponibili e motivati* a seguirle. Non a caso, è stato lo stesso Habermas a sentire il bisogno di apportare un chiarimento in tal senso, laddove ha cercato di giustificare e difendere una visione *etica* della nostra identità di specie, e precisamente «un interesse esistenziale a far parte di una comunità morale», regolata da rapporti di reciproco riconoscimento<sup>73</sup>.

### **7. L'autocomprensione etica di genere**

Nel 2001 Habermas è intervenuto nel dibattito bioetico, in merito alla delicata questione della manipolazione genetica, con un saggio che apporta novità di particolare rilievo<sup>74</sup>. Nella misura in cui la tecnica giunge a toccare la nostra base organica, potendo di conseguenza mettere a rischio la

---

<sup>71</sup> *Spazio pubblico e sfera politica*, cit., p. 18, tr. it. cit., p. 7.

<sup>72</sup> *Ivi*, pp. 18-19, tr. it. pp. 7-8.

<sup>73</sup> *Die Zukunft der menschlichen Natur*, cit., p. 124, tr. it. cit., p. 73.

<sup>74</sup> *Il rischi di una genetica liberale. La discussione sull'autocomprensione etica di genere*, in *Die Zukunft der menschlichen Natur*, cit., pp. 34-125, tr. it. in *Il futuro della natura umana*, cit., pp. 19-74.

nostra modalità di rispettarci come esseri liberi ed eguali e di considerarci come autori responsabili della nostra vita, la filosofia deve assumere un atteggiamento di autoriflessione critica rispetto al contenuto normativo della modernità, per ricomprenderlo entro una *valutazione complessiva*. Essa deve cioè abbandonare l'atteggiamento di chi si astiene dall'indicare orientamenti etici e storici, come infatti Habermas crede essa debba fare nell'epoca del pluralismo delle visioni del mondo, per riflettere sul *senso di ciò che siamo o siamo diventati*. Nel contesto del discorso che stiamo cercando di chiarire, ci preme sottolineare non tanto la soluzione che Habermas propone rispetto al delicato problema delle conseguenze dell'intervento tecnico sulla natura umana<sup>75</sup>; ci interessa piuttosto capire la riflessione in merito alla *motivazione* che dovrebbe imporci di tutelare *i rapporti di reciproco riconoscimento*, quando essi sono minacciati o intaccati da un uso strumentale della scienza-tecnologia applicato alla base biologica dell'uomo. In questa direzione, si fa prepotentemente avanti una *domanda etica* sulla nostra forma culturale di vita in una prospettiva di universalità antropologica: «le nuove tecnologie ci costringono ad aprire un pubblico discorso sul giusto modo di comprendere la nostra forma culturale di vita»; e cioè la nostra *identità di specie*, «l'immagine che le diverse culture si fanno dell'uomo: di quell'uomo che è in ogni luogo identico a sé sul piano dell'universalità antropologica»<sup>76</sup>. Questo giusto modo di comprendere significa capire come sino ad oggi abbiamo interpretato o abbiamo *voluto* interpretare il nostro essere umani: l'autoriflessione critica sul nostro essere di specie (*Gattungswesen*) ci conduce ad una formulazione della nostra identità di specie (*Gattungsidentität*) connotata di un'etica (*Gattungsethik*) che si definisce nei termini della libertà etica e della libertà morale, assunta come criterio per limitare quelle pratiche che tenderebbero a mettere a repentaglio questa nostra identità. Il che trasforma la libertà morale e la libertà etica, nonché la razionalità comunicativa entro la quale esercitiamo queste libertà, nella *forma culturale di vita* e in un *bene*, in definitiva in *un'idea di umanità*, da tutelare contro i possibili trascinamenti dell'eugenetica, o comunque di una prassi contro la quale *vogliamo* e dunque *dobbiamo* affermare quest'idea.

L'*autocomprensione etica di genere* è una riflessione diretta alla giustificazione postmetafisica dei fondamenti di un'etica universale del genere umano, alla quale ci si può riferire come base vincolante per limitare l'atteggiamento strumentale-tecnologico sulla natura umana. Con essa ci si riferisce, inoltre al nostro modo di comprenderci e relazionarci in qualità di persone che si preoccupano della loro esistenza, che si riconoscono reciprocamente la capacità di agire in maniera autonoma, morale e responsabile. A partire da quest'autocomprensione universalmente condivisa, perché *non varia col variare delle culture*<sup>77</sup>, dobbiamo chiederci in che misura l'ingegneria verrebbe ad alterarla, modificando le nostre concezioni moderne del diritto e della morale e i fondamenti normativi dell'integrazione sociale. Nel punto di partenza, l'autocomprensione etica del genere, si troverà anche la risposta che cerchiamo, nonché il conseguente dovere morale di tutelare il diritto ad un patrimonio genetico non manipolato.

Per sostenere questo diritto Habermas difende una concezione sociale della dignità umana che impedisce di moralizzare la natura umana per via diretta, attraverso il conferimento della dignità umana all'embrione. Nel contesto di questo scritto, ci preme sottolineare come in quest'argomentazione assumano nuovamente centralità le relazioni fondate sul riconoscimento reciproco, simmetrico e paritetico, dalle quali traggono origine i principi moderni e secolari del principio della dignità umana. Per una filosofia postmetafisica che crede di rispecchiare il pluralismo delle visioni del mondo e il processo di secolarizzazione, tale principio non può, infatti, essere giustificato secondo pretese ontologiche o metafisico-religiose, nascendo dalla dissoluzione di queste pretese che la secolarizzazione ha reso possibile avviando il processo dell'universalismo

<sup>75</sup> Che ho già discusso in *Morale e natura umana: l'argomento habermasiano*, in L. Tundo Ferente (a cura di), *Etica della vita: le nuove frontiere*, Dedalo, Bari 2006, pp. 197-230.

<sup>76</sup> *Die Zukunft der menschlichen Natur*, cit., p. 72, tr. it. cit., pp. 41.

<sup>77</sup> Quest'autocomprensione è universale, nel senso di candidarsi a sostenere «l'astratta morale razionale dei oggetti titolari dei diritti umani», che tutte le culture possono condividere: anche le grandi religioni e le dottrine metafisiche «articolarlo, in forme diverse, un'autocomprensione di questa morale» (*Ivi*, p. 74, tr. it, p. 42).

morale e politico. Il principio della dignità umana è stato piuttosto storicamente acquisito in «un processo intramondano di apprendimento», sicché diventa filosoficamente insostenibile estendere l'argomento della dignità dell'uomo, ristretto a forme di riconoscimento reciproco, paritario e simmetrico, fino a comprendervi la vita umana prepersonale, che riguarda inizi e non persone. La dignità umana, in senso morale e giuridico, non è una qualità che si possiede per natura, ed è inviolabile, in quanto dipende da rapporti di reciproco e simmetrico riconoscimento che conferiscono ad essa il significato di sostegno e cura responsabile, rispetto al carattere biologico non finito con il quale ogni essere viene al mondo. Il fondamento della morale non va ricercato in una comune base di natura, o in un fondamento ontologico, ma nella costitutiva *vulnerabilità* personale che ci lega reciprocamente, ci fa essere dipendenti da altri, ci fa progredire nella conquista dell'autonomia personale e nella formazione della propria identità: «La regolazione normativa dei rapporti interpersonali può essere vista come un poroso involucro protettivo (*Schutzhülle*) nei confronti delle contingenze cui sono esposti sia il corpo vulnerabile sia la persona in esso incarnata. [...] 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»<sup>78</sup>.

La dignità della persona dipende dalla natura socializzata dell'uomo e dai processi di socializzazione; ogni processo d'individuazione ha bisogno e s'inserisce in un processo di socializzazione, entro il quale l'organismo si trasforma in persona: «Solo nella sfera pubblica di una comunità linguistica, l'essere di natura si costituisce come individuo e come persona dotata di ragione». Solo nei rapporti di reciproco riconoscimento il neonato impara a identificarsi come persona in generale, come membro di una comunità, come individuo insostituibile e moralmente autonomo<sup>79</sup>. È dunque sempre in questi rapporti che prende forma sia la libertà morale che impone la norma, sia la libertà etica che realizza la persona; esse traggono la loro forza e il loro criterio normativo «dalla modalità rispettosa» con la quale le persone si relazionano reciprocamente. In questo contesto, però, per spiegare questa modalità rispettosa il discorso si fa più esplicito, attingendo direttamente da Kant e dal principio di persona come «fine in sé», che esprime il criterio che orienta all'eguale rispetto per ognuno, e che separa l'atteggiamento morale da quello strumentale. L'imperativo categorico che ci chiede di trattare «sempre anche la persona come “fine in sé”», è l'indicatore di un atteggiamento interpersonale e comunicativo che dovremmo sempre assumere, anche in casi di conflitto, cercando di intenderci e di metterci d'accordo con l'altro; invece di rivolgerci all'altro nell'atteggiamento neutrale di una terza persona che vorrebbe oggettivarlo e strumentalizzarlo ai suoi fini. Nell'atteggiamento comunicativo noi ci rivolgiamo all'altro, e dunque lo riconosciamo, come ad una persona che «è se stessa nell'agire, nel parlare, nel rispondere alle critiche» e consideriamo «il Sé di quel “fine in sé” che si deve sempre rispettare nell'altro» ciò che esprime il «carattere di autofinalità della persona», che orienta la vita secondo pretese, motivi, intenzioni e interessi propri, ed è «la fonte di richieste autentiche»<sup>80</sup>. Si tratta, come si vede, di recuperare in un'ottica kantiana il *motivo adorniano* del «non identico». Non a caso Habermas riconduce la dignità dell'altro a due aspetti dell'indisponibilità che Adorno avrebbe tematizzato in *Dialettica negativa*: l'altro come «persona inconfondibile», la cui individualità e storia di vita si dischiudono solo mediante il riconoscimento della sua alterità; l'altro come «persona insostituibile» che prende posizione con un proprio giudizio e agisce secondo la propria volontà<sup>81</sup>.

In definitiva, per comprendere il criterio che stabilisce quando si strumentalizza la natura umana, non è necessario conferire all'embrione uno statuto morale personale, anche perché l'intervento eugenetico «non offende il diritto di una persona esistente», ma potrebbe compromettere lo «*status* di una persona futura», «la *coscienza della sua autonomia*»<sup>82</sup>. Se l'embrione non gode di uno statuto morale autonomo, occorre piuttosto concentrarsi sulle

<sup>78</sup> *Ivi*, pp. 62-63, tr. it., p. 36.

<sup>79</sup> *Ivi*, p. 64, tr. it., p. 37.

<sup>80</sup> *Ivi*, p. 97, tr. it., p. 57.

<sup>81</sup> *Anch'io sono un pezzo di natura*, cit., p. 211, tr. it. cit., pp. 106-107.

<sup>82</sup> *Die Zukunft der menschlichen Natur*, cit., p. 131, tr. it. cit., p. 79.

caratteristiche della *relazione interattiva e riconoscitiva* che si stabilisce tra l'agente attivo e quello passivo, tra il «designer» e l'essere vitale non ancora umano che umano sarà, sul quale si agisce allo scopo di modificare o predeterminare le sue caratteristiche naturali, e si rivolge alle *conseguenze* che questa programmazione può avere sull'idea di umanità, cioè sulla libertà etica e sulla libertà morale della persona che nascerà.

Il criterio normativo che deve orientare è molto semplice: «tutti gli interventi terapeutici, anche quelli prenatali, devono essere fatti dipendere dal consenso degli interessati»<sup>83</sup>; e dunque dal riconoscimento delle loro pretese di validità, relative in questo caso all'identità biografica. È un criterio intersoggettivo molto diverso da quello liberal-individualistico dell'opportunità o del vantaggio, ed è un assunto morale che riveste un'importanza fondativa: per agire moralmente occorre *assumere la prospettiva di coloro che sono interessati agli effetti delle nostre azioni*; tale atteggiamento ci mette nelle condizioni di *riconoscere* e quindi di *conoscere le ragioni degli altri* e di entrare in una situazione capace di generare consenso, che nei casi in questione sarebbe spostato nel futuro. Assunto il consenso, esso si candida a contenuto dell'azione morale e responsabile.

Il nesso relazione riconoscitiva-interazione-azione rimane, allora, entro i margini del *moralmente lecito*, quando negli interventi genetici, anche nei confronti dell'embrione, ci atteggiamento come verso una persona che un giorno sarà, assumendo un *atteggiamento terapeutico* (e comunicativo-riconoscitivo, perché legato al consenso dell'interessato), che trae legittimità dal presupposto che questa persona un giorno potrebbe approvare come buono e giusto l'intervento genetico. Chi agisce anticipa e suppone un consenso in base alla prevenzione di mali gravi ed estremi dei quali si possa dare per scontato il rifiuto di tutti. Con l'atteggiamento clinico, il terapeuta si comporta rispetto al paziente sulla base di un consenso ragionevolmente presupposto, come se fosse già quella persona che diventerà in futuro. L'embrione viene *già riconosciuto* in funzione del suo essere persona futura in grado di rispondere, e si avvia nei suoi confronti una relazione comunicativa per ora asimmetrica, ma potenzialmente paritetica e simmetrica. In questo caso, infatti, nel corso del loro processo di socializzazione e crescita, i giovani possono sempre relazionarsi, criticare e rielaborare le ragioni e motivazioni dei modelli educativi trasmessi dai loro genitori, potendo in questo modo recuperare sul piano dell'autonomia morale la naturale asimmetria del loro essere figli e bambini.

Quando invece il terapeuta modifica la composizione genetica delle cellule a partire da preferenze di valore soggettivamente scelte (dai genitori), assistiamo ad un *atteggiamento di ottimizzazione e strumentalizzazione*. L'intervento egocentrico dei genitori assume il senso di un'azione unilaterale, non riconoscitiva, non reciproca e asimmetrica di chi vuole produrre sul materiale genetico una situazione desiderata a partire da *finalità proprie*: questo atteggiamento oggettivante appartiene alla logica dell'agire strumentale. La strumentalizzazione si riferisce alla relazione *non comunicativa e non riconoscitiva* che si stabilisce tra programmatore e programmato e agli *effetti* che conseguono dalla consapevolezza di essere stati programmati. La persona potrebbe non sentirsi coincidente con il proprio corpo, potrebbe assumere l'atteggiamento di chi osserva il proprio corpo oggettivamente come «un esser-prodotto» e non come «uno spontaneo essere-organismo». Invece di percepire la propria natura come soggettiva e indisponibile, potrebbe percepirla come oggetto d'intenzioni, come strumento per realizzare finalità di una terza persona. Non sentendosi spontaneamente generata, la persona potrebbe sentirsi diminuita nella sua *libertà etica*, nel libero poter essere se stessa; potrebbe non sentirsi padrona del suo progetto di vita, che potrebbe interpretare come condizionato da scelte che non ha fatto in prima persona e sulle quali non può più intervenire.

Al contrario di ciò che accade nella relazione riconoscitiva, in questo caso, al giovane che non riuscisse a trasformare *come propria* l'intenzione programmatrice dei genitori e a fare sua la loro intenzione, verrebbe a mancare l'opportunità di recuperare la sua piena autonomia etica e morale. L'intervento genetico programmato, nella sua strumentalità non consente infatti nessun processo

---

<sup>83</sup> *Ivi*, p. 149, tr. it., p. 90.

revisionistico, nessuno sbocco alla contestazione, essendo il programma genetico un dato di fatto muto, che non può essere rivisto, elaborato interiormente e creativamente<sup>84</sup>. Se nessuno deve dipendere da un altro in maniera pregiudizialmente irreversibile, se a questa autonomia giungiamo attraverso relazioni di riconoscimento prima asimmetriche e poi sempre più simmetriche, la relazione tra programmatore e futura persona si presenterà come una relazione asimmetrica dalla quale il giovane non potrà mai più, sotto questo aspetto, rendersi indipendente, perché non potrà correggere o rendere «non avvenuta» l'azione programmatrice sul suo patrimonio genetico. L'irreversibilità dell'azione genera una situazione di dipendenza che compromette una reale uguaglianza di status, un'ideale reversibilità dei ruoli sociali, «la normale reciprocità di soggetti eguali per nascita e valore» da cui discende un'ideale reversibilità di tutte le relazioni umane. Alla libertà di agire e giudicare in maniera non delegabile è quindi necessaria la circostanza che la persona si senta *coincidente* con il proprio corpo e possa esperirlo come «spontaneo (*naturwüchsig*) ossia come lo sviluppo di quella vita organica che, rigenerando se stessa, trae fuori di sé la persona»<sup>85</sup>: risultato di un casuale incrocio genetico, naturale, indisponibile, sottratto al potere di un'altra persona.

Dovendo trascurare le interdipendenti *implicazioni assiologiche* che l'autocomprensione etica di genere pone tra *natalità*, come spontaneità e casualità della natura, quindi come cominciamento non strumentalizzabile, e *inviolabilità* della dignità personale, è necessario tuttavia chiarire che l'indisponibilità della natura umana non rappresenta, nell'economia dell'argomentazione habermasiana, un prerequisito metafisico da cui si parte per fondare il comportamento morale. Si tratta, invece, del *convincimento* a cui si giunge dopo aver confrontato e valutato le conseguenze morali che derivano dalle relazioni tra figli e genitori quando questi ultimi condizionano la nascita dei figli ad un progetto genetico deciso *senza* il riconoscimento del loro consenso. L'argomento proposto non è lineare, non procede dalla natura alla norma, ma è *riflessivo*. Sono le relazioni di riconoscimento socialmente, storicamente e giuridicamente *acquisite*, a stabilire *il limite* che separa la relazione morale verso la natura umana dalla relazione strumentale verso di essa. Le definizioni delle tipologie d'azione rendono chiaro quale limite non si dovrebbe superare per non rischiare di violare la dignità umana di una persona futura, e perché le basi biologiche del corpo rientrano nella valutazione complessiva della dignità, laddove si decida secondo un *criterio soggettivo*, e con conseguenze irreversibili, le caratteristiche che la vita di altri deve assumere. In un agire politico democratico, anche l'argomento di un'autocomprensione etica del genere dovrà rimettersi alla capacità riflessiva e al convincimento di chi ritiene l'eugenetica un male; un argomento che non presume d'essere l'unico, bensì di candidarsi più degli altri alla conservazione dell'universalismo egualitario fondato sui rapporti di reciproco riconoscimento.

L'autocomprensione etica di genere fondata su tali rapporti è, come si può notare, anche l'argomento che serve a tutelarli. Nel caso di un'eugenetica migliorativa che minaccia questa nostra autocomprensione non sembra infatti sufficiente rimettersi ai discorsi pratici, poiché si tratta pur sempre di processi lenti e spesso conflittuali, che potrebbero non produrre un accordo universalmente vincolante, ovvero *quel consenso* che sarebbe l'unico da auspicare. Riflettendo sulla tutela della natura umana prepersonale Habermas sembra così prendere atto dell'insuperabile limite insito nel proceduralismo postmetafisico dei discorsi pratici. L'eugenetica liberale potrebbe non riuscire ad essere democraticamente controllabile dal consenso politico, che potrebbe essere troppo forte e limitante, qualora si formalizzasse in un criterio pubblico e culturale di salute, o potrebbe viceversa essere troppo debole e poco vincolante qualora si lasciasse trasportare dalla logica liberistica della domanda genitoriale, foriera del pericolo per l'eguaglianza morale di altre persone che, invece, occorre scongiurare.

La consapevolezza di questo problematico scenario e l'urgenza delle risposte che esso evoca, portano a concludere che in casi come questo non sono i discorsi, ma l'autocomprensione etica di

---

<sup>84</sup> Cfr. anche *Anch'io sono un pezzo di natura*, cit., pp. 208-209, tr. it. cit., pp. 104-105.

<sup>85</sup> *Die Zukunft der menschlichen Natur*, cit., p. 101, tr. it. cit., p. 59.

genere a rappresentare il *fondamento normativo e vincolante* per sapere cosa è giusto e bene fare o evitare.

### **8. Il contributo di Habermas alla definizione del riconoscimento**

Abbiamo visto come l'indisponibilità della natura umana e la dignità morale, fondata sui rapporti di reciproco riconoscimento, si sostengano reciprocamente, in modo tale da far entrare in circolo la dimensione etica e quella morale<sup>86</sup>. Alla domanda intorno al nostro dovere (la domanda morale), possiamo rispondere solo se *prima* ci chiediamo *come vogliamo vivere* (la domanda etica) e rispondiamo a questa domanda riferendoci a un'idea morale di umanità. Se alle nostre forme di vita *vogliamo* ancora conferire il senso di vite che si articolano nell'autonomia e nella libertà di poter essere se stessi, *dobbiamo* vietare tutte quelle pratiche che potrebbero limitare questa nostra volontà, dobbiamo vietare la strumentalizzazione della natura umana prepersonale. Se l'autocomprensione etica di genere garantisce in linea di principio relazioni morali, tale diventa il modo nel quale vogliamo vivere (etico) e che per conservare dobbiamo rispettare (morale). Questa morale ha bisogno di essere protetta da un *giudizio etico complessivo* circa l'importanza che per le società moderne ha assunto l'universalismo egualitario.

Con questo giudizio si affronta la *giustificazione* circa la domanda del *perché* ci siamo compresi secondo l'autocomprensione etica del genere e non altrimenti. Scopriamo così che l'autocomprensione etica dipende dalla domanda «come vogliamo vivere?», che ora ci poniamo rispetto al rischio di perdere ciò che abbiamo conquistato: «la nostra maniera di valutare (e di trattare) la vita umana pre-personale costituisce, per così dire, un orizzonte etico-di-genere che funziona da *stabilizzatore* per quella morale-di-ragione che noi ascriviamo ai titolari dei diritti umani, dunque un contesto ambientale che non dobbiamo erodere se non vogliamo minare la stessa morale»<sup>87</sup>. A fronte di tale rischio, ma volendo ciononostante lasciare *intatta la forma culturale di vita*, «dobbiamo orientarci seguendo le direzioni indicate da quest'etica del genere», e farci ispirare da «una sorta di cura di sé allargata sul piano di un'etica del genere»<sup>88</sup>. Questo giudizio etico di cura *sopravanza* il giudizio morale e lo orienta; e lo sopravanza perché è il giudizio col quale assumiamo come buona la forma culturale di vita e col quale rispondiamo al perché mai dovremmo anche *volere essere morali*: «una valutazione complessiva del giudizio morale non è a sua volta un giudizio morale, ma un giudizio etico». Un giudizio etico di questo tipo:

Senza l'emozione dei sentimenti morali di obbligazione e colpa, rimprovero e perdono, senza la libertà del rispetto morale, senza la felicità dell'aiuto solidale e lo sconforto del fallimento morale, senza la «gentilezza» (*Freundlichkeit*) di un procedimento incivilito nel trattamento di conflitti e contrasti, noi dovremmo sentire come insopportabile questo universo abitato dagli uomini (o almeno questo è ciò che ancora oggi noi crediamo)<sup>89</sup>.

Questo giudizio esprime in definitiva quello che qui Habermas chiama *impulso (Impuls)*, e che in un altro contesto argomentativo chiama *decisione a preferire* un'esistenza degna dell'uomo, a *preferire rapporti di reciproco riconoscimento* che tutelano la dignità morale e garantiscono l'eguale rispetto di ogni persona<sup>90</sup>.

---

<sup>86</sup> Come ha efficacemente notato Ceppa nella sua "Postfazione" alla traduzione italiana (pp. 115-125).

<sup>87</sup> *Die Zukunft der menschlichen Natur*, cit., p. 115, tr. it. cit., p. 68, corsivo mio.

<sup>88</sup> *Ivi*, pp. 121-122, tr. it., pp. 71-72.

<sup>89</sup> *Ivi*, p. 124, tr. it., p. 73.

<sup>90</sup> *Wahrheit und Rechtfertigung*, cit., pp. 315 ss., tr. it. cit., pp. 307 ss. Si tratta cioè della motivazione ad entrare nei discorsi che avrebbe spinto uomini e donne nelle condizioni di partenza della modernità a decidere di salvaguardare la forza vincolante delle norme morali tramite discorsi finalizzati ad un accordo senza costrizione. Nel corso del processo moderno di secolarizzazione, quando cioè si andavano disgregando le tradizioni forti ma si voleva evitare che la morale si frantumasse con esse, gli uomini e le donne della modernità avrebbero deciso di conservare e trasformare la morale, motivati da valori (rifiuto della violenza e dell'inganno) che derivano dal mondo della vita. E con ciò essi avrebbero compreso che solo attraverso i discorsi avrebbero potuto realizzare questo esigente fine.

Per noi oggi si pone, *mutatis mutandis*, la stessa domanda che si imponeva agli uomini e alle donne nelle condizioni di partenza della modernità, quando in mancanza di garanzie ontologiche e a fronte del disgregarsi di tradizioni forti, essi hanno ciononostante *voluto* salvaguardare la morale e trasformarla nell'universalismo egualitario che tutela ogni persona. Una *decisione* che avrebbe poi orientato le generazioni successive ad armonizzare le nostre società «sui postulati della morale razionale e dei diritti umani, in quanto questi postulati mettono a disposizione dell'esistenza umana una base comune in grado di andare al di là delle differenze ideologiche». Oggi, secondo Habermas, sono queste stesse ragioni a giustificare la nostra resistenza emotiva contro la trasformazione di genere, cioè contro la possibilità che esse vadano perdute. Ma questo significa anche fissare *il punto* che muove storicamente la circolarità tra decisione verso un'idea di bene e dovere morale di tutelarla, punto nel quale si iscrive il *codice assiologico* che la modernità ha impresso al coessere di specie conferendo un senso specifico all'immagine dell'uomo nel mondo.

Ora se Habermas è costretto a virare su un «impulso» della coscienza per motivare la volontà ad essere morali, ciò significa in definitiva due cose. Innanzi tutto il peso e il limite del taglio metodico, filosofico-sociologico, con il quale egli ha scelto d'interpretare la modernità, trascurando la dinamica storica, e dunque prescindendo da quell'insieme di *contenuti motivazionali* che hanno riempito la coscienza moderna. Di conseguenza, e questo è il secondo significato, non si può più interpretare il passaggio filo e ontogenetico alla coscienza morale postconvenzionale come un cambiamento di prospettiva che si riferisce *solo ai modi della giustificazione* (non più in base a principi etici universali ma in base al consenso discorsivo). Diremo piuttosto che i modi della giustificazione (e l'eventuale passaggio al discorso come procedura per fondare norme universali, fondata a sua volta sul reciproco riconoscimento), sono cambiati perché la coscienza morale postconvenzionale ha *tradotto e interiorizzato*, come vincoli dell'agire, i contenuti di una morale di ragione che noi oggi definiamo nei termini della dignità della persona. E questo principio morale *condiziona* anche i rapporti di reciproco riconoscimento che ogni persona dovrebbe essere motivata a mantenere nella misura in cui vincola il proprio agire a questo principio. In definitiva, ciò che ora ci orienta ad entrare in discorsi, stando ai contenuti dell'autocomprensione etica di genere, è proprio quel rispetto della dignità che muove tutte le forme di riconoscimento; un principio certamente non naturalistico o metafisico perché costruito o scoperto in rapporti comunicativi di riconoscimento reciproco, ma che poi diventa la forza o la ragione di quei rapporti. Decentrarsi, infatti, significa aprirsi alla dignità degli altri, perché quest'ultima per individuarsi ha bisogno del riconoscimento, e perché è nel reciproco bisogno di riconoscimento che il particolare e il diverso possono instaurare una relazione tra eguali. Il riconoscimento diventa così principio *complementare* a quello della dignità (e non solo regola di una buona procedura), perché mentre due identità/alterità si riconoscono, si individualizzano nella loro modalità personale di essere al mondo e si accertano di se stesse nella loro inconfondibilità; mentre si riconoscono così sanno anche che per proteggere la loro dignità devono riconoscersi come persone insostituibili, capaci di elevarsi alla prospettiva della reciprocità del dare ragioni e dello sforzo cooperativo della ricerca di convincimenti comuni.

Queste considerazioni dovrebbero aver chiarito in che senso il reciproco riconoscimento, asse portante dell'agire comunicativo, sia stato da Habermas poco problematizzato nelle sue implicazioni morali. Struttura cognitiva emersa nel corso dell'evoluzione, esso sembra trarre una sorta di *effetto di rinforzo* sia dalle basi antropologiche della specie, della quale diventa una vera e propria facoltà, sia dai processi di apprendimento culturali e morali. Habermas, tuttavia, non va oltre una spiegazione formale-procedurale del riconoscimento; non si preoccupa di confrontarlo con la prassi storica, ed etico-politica; non indaga le dinamiche psicologiche, affettive e motivazionali, trascurando la rilevanza che questi aspetti possono assumere sull'effettiva prassi del riconoscimento reciproco. Se è vero, infatti, che il riconoscimento è un bisogno antropologico, un universale umano, non si può ignorare come la costruzione storica del principio della dignità abbia inciso nella diffusione e nella comprensione etica di quell'universale umano. Anche nelle società premoderne il riconoscimento è all'opera, anche in società gerarchiche e fondate sulla disuguaglianza agisce il

meccanismo di un riconoscimento preordinato, di status e di ruoli sociali<sup>91</sup>. I rapporti di riconoscimento, anche quelli che si danno nell'amore, o nel rapporto filiale, con i quali nasce e si consolida il sentimento di sé e la fiducia in se stessi, hanno tuttavia mutato la loro forma solo laddove si sia diffusa una sensibilità morale verso l'altro. Senza la *rivoluzione etica della modernità* che ha affermato la dignità della persona in tutta la sua estensione, non potremmo comprendere la nostra antropologia e i condizionamenti etici che quest'ultima ha ricevuto da quella rivoluzione. Ora, tutto questo discorso è l'implicito presupposto, sostanziale e storico, della teoria dell'agire comunicativo, nella misura in cui il riconoscimento reciproco e simmetrico tra liberi ed eguali è la sua invariabile costante. Col suo telos rivolto all'intesa, l'agire comunicativo non può sfuggire a questo riconoscimento della dignità dell'altro, del rispetto di colui al quale ci rivolgiamo, presupponendo e confidando reciprocamente negli impegni normativi alla verità, alla giustizia e alla veridicità. Senza questo rispetto socratico e kantiano, il riconoscimento non ha motivo di porsi e di strutturarsi nella forma che la comunicazione rivolta all'intesa esige. E però Habermas non sviluppa con intenzioni sistematiche il passaggio dall'assunzione cognitivo-evolutiva del riconoscimento e dall'antropologia del riconoscimento *all'etica del riconoscimento*, dando per scontato ciò che scontato non è, ovvero che riconoscendo l'altro, si riconosce anche la sua autonomia, cioè la sua dignità di persona. Questa forma di riconoscimento non è per nulla radicata nell'antropologia del coessere di specie, ma solo nell'evoluzione etica di tale antropologia, se è vero come afferma Cortella che «la relazione di riconoscimento non è riducibile al puro dato di fatto antropologico, ma è realizzabile solo a condizione che i soggetti in essa implicati la assumano come norma morale da perseguire»; e dunque se è vero che «riconoscere ed essere riconosciuto implica l'assunzione della norma morale del *rispetto* dell'altro»<sup>92</sup>. Quindi siamo d'accordo quando si afferma che «la condizione di formalità procedurale dell'argomentazione è una struttura normativa di fondo fatta di *principi sostanziali*» e ancora che questa ragione etica non fa altro che «fare propria l'esigenza di un fondamento normativo già operante nella storia». Quanto detto però ci deve condurre a riconoscere che lo sfondo etico che rende possibile il dialogo non è la forma di vita comunicativa in cui noi siamo «già da sempre immersi»<sup>93</sup>, bensì in cui siamo immersi, possiamo dire, *da qualche tempo*, il tempo della modernità.

È chiaro che una razionalità dialogica che puntasse solo sulle condizioni trascendentali di possibilità sarebbe dogmatica, perciò pur non avendo sviluppato con sistematica attenzione il passaggio dall'antropologia all'etica, Habermas si è preoccupato di evitare quest'esito dogmatico quando ha visto nelle condizioni di partenza della modernità lo sforzo di tradurre il principio dell'eguale rispetto e della solidale responsabilità nei diritti umani e nella dignità. Si tratta, qui, di un importante punto di snodo e di transizione, poiché gli uomini e le donne della modernità hanno potuto sviluppare un principio morale come quello della dignità e dei diritti fondamentali, sulla base del loro reciproco riconoscersi<sup>94</sup>. L'appello alla traduzione è un modo per evidenziare il contributo offerto dai rapporti di reciproco riconoscimento alla costruzione della forma culturale moderna di vita, che però non s'inoltra nell'indagine della concreta rivoluzione storica ed etica di quella traduzione, senza la quale sinceramente non si capisce come si possa «prender partito» per il contenuto etico-politico della modernità, che Habermas difende da sempre.

Fatte queste precisazioni, non si può non rimarcare l'importante contributo che la teoria dell'agire comunicativo ha comunque lasciato alla comprensione del riconoscimento, che possiamo considerare tra le tematiche hegeliane, quella maggiormente presente nel panorama filosofico contemporaneo. Individuando nel riconoscimento il motore dell'integrazione sociale, dell'azione

<sup>91</sup> Si vedano le analisi di T. Todorov sull'argomento in *La vita comune. L'uomo è un essere sociale*, tr. it. Pratiche Editrice, Milano 1998, cap. 3.

<sup>92</sup> L. Cortella, *Tesi provvisorie per una teoria del riconoscimento*, "Fenomenologia e società", 2, 2005, pp. 3-19, p. 11

<sup>93</sup> L. Cortella, *Per una razionalità pratica dialogica*, "Fenomenologia e società", 1, 1994, pp. 5-27, p. 24.

<sup>94</sup> *Eine genealogische Betrachtung zum kognitiven Gehalt der Moral*, in *Die Einbeziehung des Anderen. Studien zur politischen Theorie*, Suhrkamp, Frankfurt 1997<sup>2</sup>, pp. 11-64, tr. it. di L. Ceppa in *L'inclusione dell'altro. Studi di teoria politica*, Feltrinelli, Milano 1998, pp. 15-60.

morale e della costruzione dell'identità personale, nonché della ricerca cooperativa della verità, Habermas ha anche *delimitato* con chiarezza e rigore la semantica concettuale che presiede al riconoscimento, o quelle che potremmo definire *condizioni cognitive di possibilità del riconoscimento*.

Il riconoscimento implica innanzi tutto la *reciprocità interattiva e riflessiva*, senza la quale non sarebbe dinamico, né generativo e rigenerativo di socialità: essere riconosciuti riguarda entrambi i termini della relazione, li coinvolge allo stesso modo. Per questa ragione esso rimanda sempre ad una relazione di *simmetria-eguaglianza*, perché nella correlazione originaria tra me e l'altro, io e l'altro si riconoscono, non solo io e non solo l'altro. In questo modo il riconoscimento neutralizza le condizioni asimmetriche che dipendono dalla diversità di status sociale, esistenziale e culturale, o comunque le considera solo come stati provvisori che non condizionano l'esito del riconoscimento. In un rapporto asimmetrico (genitore-figlio) l'asimmetria non è un limite per il riconoscimento, con il quale infatti si può *ripristinare la simmetria riconoscendo le pretese dell'altro*. Il riconoscimento delle pretese dell'altro significa poi sapersi *decentrare* dalla propria visione di sé e del mondo investendo sulla *reversibilità*, sullo scambio dei ruoli, sull'effettiva possibilità di assumere il punto di vista dell'altro. In questi punti essenziali è sintetizzata la struttura generale di *ogni* riconoscimento, non solo di quello che presiede alla formazione del giudizio morale, e questo ci fa capire perché nell'ottica habermasiana esso non possa essere direttamente moralizzato. Pur essendo alla base della morale, del diritto e della democrazia, non genera di per sé rapporti morali o giusti; pur avendo carattere normativo, non è una norma, non obbliga e non prescrive. Si capisce così perché esso abbia innanzi tutto bisogno della comunicazione per riempirsi di contenuti specifici, dai quali trarre norme morali e vincoli dell'agire.