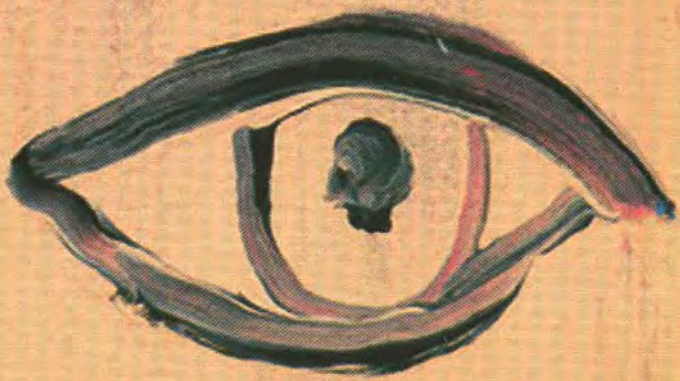
Raffaello Cortina Editore

PAUL
RICOEUR

Percorsi del riconoscimento



www.scribd.com/Baruch_2013

In questo libro di Paul Ricoeur (1913-2005) il pensiero filosofico si interroga, per la prima volta in maniera articolata e diretta, sul "riconoscimento", una parola che appartiene al suo lessico ma mai prima oggetto di una specifica riflessione. L'autore, uno dei più importanti filosofi del nostro tempo, ripercorre i principali testi dell'Occidente - da Omero ai nostri giorni passando per Aristotele, Descartes, Hobbes, Kant, Hegel - alla luce delle svariate accezioni del riconoscimento, nel loro scandirsi attraverso la storia delle idee filosofiche. La posta in gioco consiste nello scoprire le varie modulazioni dell'agire che il riconoscimento - dimensione attiva e insieme passiva - dischiude, soprattutto sul piano etico e politico. La logica del "conoscere" deve qui cedere il passo a una dialettica del "riconoscere", dalla quale affiorano, nella loro concretezza, le molteplici condizioni dell'esistenza, prime fra tutte la radicale finitezza e il rapporto con l'alterità, nonché le loro implicazioni nel contesto della contemporaneità.

PAUL
RICOEUR

Percorsi del riconoscimento

www.scribd.com/Baruch_2013

Paul Ricoeur (1913-2005) è considerato una figura tra le più significative del panorama filosofico contemporaneo. Tra le sue numerose opere tradotte in italiano, ricordiamo *Tempo e racconto* (Milano 1986-1988), *Sé come un altro* (Milano 1993), *La metafora viva* e *Della interpretazione. Saggio su Freud* (Milano 2002) e, nelle nostre edizioni, *La natura e la regola* (con J.-P. Changeux, 1999) e *La memoria, la storia, l'oblio* (2003).

www.scribd.com/Baruch_2013

Dello stesso autore

La memoria, la storia, l'oblio

La natura e la regola
(con J.-P. Changeux)

www.scribd.com/Baruch_2013

Paul Ricoeur

Percorsi del riconoscimento

Tre studi

Edizione italiana a cura di
Fabio Polidori



Raffaello Cortina Editore

www.scribd.com/Baruch_2013

www.raffaellocortina.it

Titolo originale
Parcours de la reconnaissance
© 2004 Éditions Stock

Ouvrage publié avec le concours du Ministère français
chargé de la culture – Centre national du livre

Pubblicato con il sostegno
del ministero della Cultura francese

Traduzione
Fabio Polidori

Copertina
Studio CReE

ISBN 88-7078-980-2
© 2005 Raffaello Cortina Editore
Milano, via Rossini 4

Prima edizione: 2005

www.scribd.com/Baruch_2013

INDICE

Introduzione all'edizione italiana (*Fabio Polidori*) IX

Prefazione 3

Introduzione 7

PRIMO STUDIO
IL RICONOSCIMENTO COME IDENTIFICAZIONE 27

I. Descartes: "Distinguere il vero dal falso" 35

II. Kant: collegare sotto la condizione del tempo 45
1. ... sotto la condizione del tempo 47
2. Collegare 50

III. La rovina della rappresentazione 65

IV. Il riconoscimento alla prova dell'irriconoscibile 73

SECONDO STUDIO
RICONOSCERSI SE STESSI 83

I. Il fondo greco: l'agire e l'agente 87
1. Ulisse si fa riconoscere 90
2. A Colono, Edipo ritratta 93
3. Aristotele: la decisione 97

II. Una fenomenologia dell'uomo capace 107
1. Poter dire 111
2. Io posso fare 114
3. Poter raccontare e raccontarsi 117
4. L'imputabilità 122

www.scribd.com/Baruch_2013

III. La memoria e la promessa 127
1. Di cosa mi ricordo? 128
2. L'anamnesi 130
3. "Chi" ricorda? 135
4. Il momento bergsoniano: il riconoscimento delle immagini 140
5. La promessa 144
IV. Le capacità e le pratiche sociali 153
1. Pratiche sociali e rappresentazioni collettive 154
2. Riconoscimento e identità collettive 158
3. Capacità e capabilità 160

TERZO STUDIO
IL MUTUO RICONOSCIMENTO 169

I. Dalla dissimmetria alla reciprocità 175
II. La sfida di Hobbes 185
III. Hegel a Jena: *Anerkennung* 195
1. "Lo spirito secondo il suo concetto" 204
2. "Spirito reale" 206
3. "Costituzione" 207
IV. Riattualizzazione dell'argomento di Hegel a Jena 211
1. La lotta per il riconoscimento e l'amore 213
2. La lotta per il riconoscimento sul piano giuridico 221
3. Il terzo modello di mutuo riconoscimento: la stima sociale 227
V. La lotta per il riconoscimento e gli stati di pace 247
1. Uno stato di pace: *agape* 248
2. I paradossi del dono e del controdono e la logica della reciprocità 253
3. Lo scambio dei doni e il mutuo riconoscimento 261

Conclusione. Un percorso 275

Ringraziamenti 291

Indice dei nomi 293

www.scribd.com/Baruch_2013

INTRODUZIONE ALL'EDIZIONE ITALIANA

Fabio Polidori

Questo ultimo grande libro di Ricoeur – l'autore, ultranovantenne, è venuto a mancare il 20 maggio scorso, mentre ne era in corso la traduzione – è tutto fuorché un lavoro conclusivo, un punto di arrivo, ancorché parziale. Anzi, a un ipotetico e poco plausibile lettore che non conoscesse nulla dell'autore, potrebbe anche dare l'impressione di un'opera, per certi versi, giovanile. Nel senso di una di quelle opere che si introducono in un problema, in una serie di questioni non ancora precisamente strutturate, definendone progressivamente i contorni e, contemporaneamente, ritracciando i termini in cui l'intera tradizione filosofica può essere ripercorsa alla luce della nuova forma e del nuovo peso assunti dalla questione. Si tratta insomma di un lavoro costruito, oltre che con grande vigore, con notevolissima freschezza intellettuale; era infatti necessario affrontare la questione "filosofica" del riconoscimento non solo ripercorrendo i principali testi canonici (i cosiddetti classici) del pensiero filosofico (senza trascurare importanti opere letterarie), ma anche impostandola a partire dai suoi elementi di base, per così dire di sana pianta. Ed ecco allora uno dei più importanti e significativi pensatori dell'ultimo secolo alle prese con una impegnativa e corposa consultazione di vicende lessicografiche, determinato ad aprirsi già da lì la strada – una strada che proseguirà su binari rigorosamente filosofici – all'interno della molteplicità dei significati, degli usi e dei sensi della parola "riconoscimento"; una parola che per di più, come l'autore stesso, quasi un po' sorpreso, non manca di sottolineare, non era mai stata, sino a ora, oggetto di alcuna opera "che goda di una buona reputazione filosofica".

www.scribd.com/Baruch_2013

La scommessa, come lo stesso Ricoeur l'ha definita, comporta una posta molto alta, per quanto di primo acchito possa non risultare. Non solamente perché si cerca di mettere in evidenza, di una nozione o di un tema non propriamente centrale per la tradizione della filosofia, la ricchezza e l'importanza; né per il fatto che ciò comporti un lavoro di ricostruzione e reperimento di questo tema all'interno dei principali autori dell'Occidente (giusto per fare qualche nome: Aristotele, Descartes, Kant, Hegel, Locke, Hobbes, senza contare i "contemporanei"); ma soprattutto per la straordinaria ricchezza di incroci e intersezioni che la nozione di "riconoscimento" presente nelle filosofie del passato, e di un passato anche molto recente, offre alla questione del riconoscimento quale oggi si pone con una urgenza tutt'altro che trascurabile.

Questi tre motivi potrebbero anche bastare a comporre l'interesse di questo libro, interesse che si alimenterebbe dunque del carattere alquanto inedito del tema, del tipo di lavoro anche filologico che la sua (ri)costruzione ha richiesto e delle istanze che, all'insegna del riconoscimento, contraddistinguono una attualità politica ed etica di vastissima portata. Va però sottolineato un ulteriore aspetto, un aspetto a prima vista squisitamente teorico, alquanto interno alla dimensione "filosofica" di questo lavoro: si tratta della familiarità, ma anche del dissidio, tra conoscenza e riconoscimento, ossia tra quello che è un accreditato componente della filosofia di tutti i tempi – appunto il problema della conoscenza – e il riconoscimento in quanto ambito che solo in certa misura, parzialmente e con determinate cautele può esservi ricondotto. Ma che tale dissidio, o anche solo distanza, non sia confinabile all'interno della riflessione filosofica, come se investisse un unico ambito disciplinare, è di per sé evidente già in prima battuta. Tra il conoscere e il riconoscere si crea infatti uno spazio che non risulta teoricamente colmabile: lo spazio tra la dimensione attiva e la dimensione della passività, il "gioco" della reciprocità (o della "mutualità", secondo la distinzione che a un certo punto Ricoeur introduce) nell'agire, nella socialità e nella comunità, giusto per menzionare alcuni degli aspetti con cui la polisemia del riconoscimento spiazza decisamente ogni teoria o dimensione della conoscenza.

E per ciascuno di questi aspetti, Ricoeur segnala scrupo-

www.scribd.com/Baruch_2013

losamente in quali termini, e con quali urgenze, ne vada, di volta in volta, del soggetto e della sua "identità". Questo non significa che la dimensione "conoscitiva" possa considerarsi inadeguata o superflua allorché si tratta di prendere in considerazione il problema o i problemi che si sollevano ogni volta che si presenti la necessità di definire (o anche definirsi) in termini di identità. Infatti, la dimensione dell'*idem*, della medesimezza, che Ricoeur ci ha insegnato a distinguere dalla dimensione dell'*ipse*,[1] non va considerata subordinata, e tanto meno alternativa a quest'ultima, né viceversa. Così, allo stesso modo, la questione della conoscenza, che sappiamo essere senz'altro una sorta di corsia preferenziale che attraversa l'intera storia del pensiero occidentale, non va ora considerata lacunosa o carente rispetto al tema del riconoscimento; ma semplicemente inadeguata a darne pienamente conto. Anzi, la scommessa di Ricoeur consiste (anche) nell'andare a scovare, dentro le pieghe dei testi classici (va segnalata, a tale proposito, la straordinaria intensità della sua lettura dell'Estetica trascendentale di Kant), quegli elementi di una filosofia del riconoscimento che hanno lasciato di sé solamente una traccia, all'interno di una discussione più che bimillenaria che, ora meno che mai, ha chiuso i conti con se stessa.

Questo insomma per dire che, se in certa misura e sul versante teorico tutto sembrerebbe prendere avvio sul piano della sola dimensione conoscitiva, proprio quest'ultima può risultare, al pensiero filosofico che la affronti ripartendo dalle sue fondamenta, ricca di spunti che la eccedono, che la forzano, che, quasi, la violano. Tra conoscere e riconoscere, in altre parole, si gioca certo tutta una strategia di spostamenti, di modificazioni nell'atteggiamento e nella costruzione di un senso o dei metodi per giungervi (come nel caso esemplare di Descartes); ma l'aspetto di maggiore rilievo che Ricoeur riesce a conferire a questo raffronto consiste nel fatto che conoscere e riconoscere sono due dimensioni irriducibili l'una all'altra. E questo non tanto in li-

1. Vedi in particolare P. Ricoeur, *Soi-même comme un autre*, Le Seuil, Paris 1990; tr. it. a cura di D. Iannotta, *Sé come un altro*, Jaca Book, Milano 1993, e P. Ricoeur, *Temps et récit*, Le Seuil, Paris 1983-1985, 3 voll.; tr. it. di G. Grampa, Jaca Book, Milano 1986-1988, 3 voll.

www.scribd.com/Baruch_2013

nea di massima o di principio (cosa di cui siamo avvertiti già da una rassegna delle rispettive polisemie dei termini), quanto alla luce di quegli scarti tra un significato e un altro, all'interno dei quali Ricoeur ci immette già dall'introduzione, scarti che testimonierebbero di una dimensione fondamentalmente aperta e finita del senso. Si tratta dunque di prendere le mosse dalla constatazione di una discontinuità interna, evidente già a livello lessicografico, che non solo non può essere colmata (anzi, un dizionario, e la lingua stessa, sembrano vivere di tale discontinuità), ma che non deve indurre il pensiero filosofico a incamminarsi in direzione di un simile tentativo. Perché non porterebbe a nulla, "se non a una riscrittura senza fine del dizionario",[2] ma soprattutto perché ne andrebbe della vitalità stessa della dimensione del riconoscimento. Non è insomma un caso, dice Ricoeur dopo avere percorso gli svariati significati di "riconoscimento" e dopo avere registrato le loro discontinuità, se ancora oggi possiamo constatare l'assenza di una "grande e unitaria filosofia del riconoscimento".[3]

Ma così come non è pensabile che il semplice porsi su un piano eccedente rispetto al conoscere faccia sì che il riconoscimento venga considerato quale dimensione entro cui possa inglobarsi ed esaurirsi l'attività conoscitiva, allo stesso modo la logica del conoscere non potrà più presentarsi come il fondo cui siano riconducibili tutte le implicazioni del tema del riconoscimento. Da questo punto di vista, oltre a tracciare (implicitamente) un rigoroso limite a certe filosofie della conoscenza che sembrano volersi sempre più affermare e rilanciare in quanto "scientifiche", il lavoro di precisa distinzione condotto da Ricoeur costituisce un vero e proprio gesto fondativo di una istanza che, pur non essendo affatto irreperibile all'interno delle trattazioni filosofiche di ogni tempo, si è sempre presentata in una veste scarsamente autonoma, in certa misura subordinata. E sicuramente, per quanto attiene allo spessore teorico di una operazione così ampia, la conquistata autonomia di una tematica del riconoscimento – anche se Ricoeur non considera questo suo libro come una vera e propria teoria del riconoscimento

2. Vedi p. 21 di questo volume.
3. Vedi p. 22.

www.scribd.com/Baruch_2013

bensì tutt'al più appunto come il percorrimento di un tema[4] – ci consente di considerare questo lavoro, sotto vari riguardi, come un lavoro epocale.

Il termine non è esagerato. Anzitutto perché non intende la portata per così dire quantitativa; e poi, soprattutto, perché si riferisce al preciso contesto, alla precisa epoca che ne consente l'emergenza. Non è affatto casuale che proprio oggi, infatti, una questione del riconoscimento si imponga con l'urgenza cui risponde questo libro di Ricoeur. Questo però non significa solamente che, in certo qual modo, la questione fosse nell'aria e sarebbe comunque stata affrontata. A parte il fatto che alcuni autori contemporanei, prima di Ricoeur e da lui scrupolosamente tenuti in considerazione, avevano già affrontato più o meno ampiamente questo tema, il punto è tuttavia piuttosto un altro: l'individuare, nella contemporaneità e al presente, l'emergenza di una sollecitazione che – pur essendo ampiamente considerata dalle varie discipline o nei vari settori dove viene discussa – richiede, al di là di una trattazione specifica o specializzata, una attenzione in senso pieno filosofica. Il riconoscimento in quanto problema filosofico, l'urgenza di una elaborazione filosofica delle sue implicazioni, della sua provenienza e della sua destinazione, costituisce insomma quello che Ricoeur chiama un "evento di pensiero", e che come tale non può essere ri(con)dotto a settori o a metodologie di natura per dir così non filosofica. Come nel caso delle domande filosofiche fondamentali, che sorsero nella Atene di Socrate e di Platone, anche in questo caso il pensiero "procede dalla emergenza di problemi propriamente filosofici che non hanno a che fare con la semplice regolazione del linguaggio ordinario tramite il suo uso".[5] Questo significa non solo che nessuna trattazione, a livello della sola lingua, per quanto dettagliata e accurata possa essere, è in grado di raggiungere una specificità filosofica del tema ricercato; ma anche che questa specificità, questa modalità di interrogazione è dotata di una sua propria autonomia. Al punto che una storia delle

4. È uno dei motivi che ci hanno fatto propendere per la traduzione del titolo di questo libro con il plurale "percorsi del riconoscimento", là dove il francese "parcours" vale sia al plurale che al singolare.

5. Vedi p. 21.

www.scribd.com/Baruch_2013

domande filosofiche "non si lascia iscrivere nemmeno in una storia delle mentalità, delle rappresentazioni, e neppure in una storia delle idee. È una storia filosofica del filosofico porre domande. [...] Il sorgere di un problema resta in ogni caso imprevedibile in quanto evento di pensiero".[6]

Ennesima voluta con cui la filosofia si richiude in se stessa? Forse anche sì, certo; ma secondo una modalità che sembrerebbe contrastare la logica stessa di questa chiusura. Perché il carattere "eventuale" del sorgere di un pensiero è indice di tutt'altro da una autoreferenzialità del filosofico. Semmai la cosa, nel caso specifico del riconoscimento che è il tema qui implicato, va letta esattamente alla rovescia: non c'è nessuna filosofia che, in astratto, sia in grado di inventare il (o un) proprio tema; semmai è l'insorgere di una urgenza a porre, in termini affatto concreti, una esigenza filosofica, un necessario passaggio per l'universale, in modo da guadagnarsi un proprio statuto teorico. E in tale senso, il lavoro filosofico che Ricoeur ci propone comporta una sua particolare esemplarità; indicandoci, cioè, come solo attraverso una costante fatica e un costante lavoro di autosmantellamento, di fuoriuscita dalle proprie posizioni acquisite, di radicale autocritica, il pensiero filosofico ha la possibilità di alimentare se stesso, di rilanciarsi attraverso una perdurante apertura alle urgenze della concretezza, della realtà, della effettualità. Come altrimenti spiegare la possibilità che, tramite il lavoro di Ricoeur, insomma di un contemporaneo, una questione come quella del riconoscimento, così poco sottolineata non solo nei testi della tradizione ma anche in quelli dalla storiografia, possa solo ora emergere da quegli stessi testi che l'hanno custodita e quasi covata per secoli, addirittura per millenni?

Proprio in questo senso, e sotto questo aspetto, e comunque al di là dei vari temi cui il suo pensiero si è dedicato, il significato del lavoro di Ricoeur assume una configurazione saldamente unitaria, dove il rigore di *un* percorso filosofico, o del percorso filosofico, se vogliamo, di una intera vita, si conferma e riconferma non già nonostante la molteplicità delle tematiche affrontate, bensì proprio attraverso di essa, nonché per le modulazioni metodologiche che di volta in volta sono richieste dalla specifi-

6. Vedi p. 22.

www.scribd.com/Baruch_2013

cità della questione, per non dissolverla o disperderla in quadri generali astratti. Oppure per non oscurarla all'interno di ambiti di interrogazione già di per se stessi strutturati.

Come del resto è in certa misura capitato al tema del riconoscimento, che sino a questo paziente lavoro di ricostruzione era rimasto, come si diceva, defilato e in certa misura subalterno ad altre prospettive: quella conoscitiva in primo luogo, come nel caso di Descartes e di Kant, quella dell'agire morale, come nel caso di Aristotele e della tradizione che a lui si richiama, quella politica, come nel caso di Hobbes e di Hegel. Tutti episodi all'interno dei quali Ricoeur ha pazientemente isolato e (ri)tracciato i contorni di questo tema, costruendone, o meglio portandone alla luce la struttura filosofica. La quale, come si può vedere già da una rapida scorsa all'indice del libro, incrocia e attraversa la grande questione della soggettività, articolata in quegli aspetti che precedenti lavori di Ricoeur avevano posto in luce, ossia, come già si diceva, l'identità, l'ipseità e l'intersoggettività. Va tuttavia subito precisato che non ci si trova qui di fronte a una configurazione della soggettività in certa misura già data, sulla base delle cui caratteristiche si possano tracciare in un secondo momento le linee della questione del riconoscimento. Il riconoscimento infatti non interviene, con le sue dinamiche e le sue processualità, in un momento secondo rispetto alla costituzione della soggettività. Piuttosto al contrario, Ricoeur ci dà la possibilità di constatare come la questione del riconoscimento coincida con la posta in gioco del costituirsi di un soggetto all'interno di un contesto (sociale, politico, economico ecc.) dal quale il soggetto è sempre preceduto e determinato. In tale senso, dopo essersi costituito in quanto identità (tramite una logica del conoscere), dopo essersi affermato come ipseità attraverso l'assunzione del proprio agire (l'"uomo capace", l'uomo della promessa ma anche della menzogna, la cui azione si riflette sul proprio passato e si proietta nel proprio futuro), il soggetto si ritrova ad affrontare la questione di sé relativamente all'altro, all'alterità. Ed è all'interno di questo ambito – se si vuole quello maggiormente contrassegnato dalla dimensione del "politico" – che la questione del riconoscimento assume pienamente la propria valenza con tutte le implicazioni che ne fanno una questione primaria. Si tratta, infatti, diversamente dalle logiche della

www.scribd.com/Baruch_2013

identificazione e dell'agire, di affrontare una dialettica, quella appunto del riconoscimento, che trova il proprio fondamento non già nell'identità formale ma in una dissimmetria dell'esistere concreto. Per questo motivo Ricoeur, nel momento in cui la dimensione intersoggettiva viene assunta sul piano dell'agire, indica in tale dissimmetria un elemento costitutivo, ineliminabile, se vogliamo addirittura non dialettizzabile all'interno del quadro pur tuttavia dialettico cui ha dato vita, come nel caso emblematico della *Anerkennung* hegeliana.

Relativamente alla dimensione conflittuale cui necessariamente il riconoscimento dà luogo, lo spunto ulteriore cui Ricoeur ricorre è costituito da un altro tipo di logica, e precisamente la logica del dono. O meglio, a quella che non può essere ritenuta propriamente una logica, in quanto già da sempre contrassegnata da una dissimmetria non ricomponibile. Per cui il dono e il controdono si ritrovano a illustrare esemplarmente quella che secondo Ricoeur costituisce appunto l'alternativa a una logica della reciprocità, intesa in senso economico e mercantile. Se infatti la logica della reciprocità implica una fondamentale simmetria, quanto meno formale, quello che Ricoeur chiama "mutuo riconoscimento" si caratterizza per il fatto di assumere a proprio fondamento la ineliminabile dissimmetria che contraddistingue la dimensione del rapporto con altri. Così come ogni tentativo di spiegare il dono in termini di logica è destinato al fallimento, in quanto implica un riconoscimento del dono come tale, ossia secondo le categorie del pensiero logico e formale (per cui nel momento in cui riconosco un dono la sua gratuità viene azzerata e la sua essenza di dono scompare), allo stesso modo la struttura del riconoscimento dovrà assumersi in quanto struttura radicalmente "aperta", in(de)finita. Ma per ciò stesso, verrebbe da pensare, anche radicalmente ospitale, in grado di affrontare il proprio rapporto con l'alterità nei termini che, prima e in maniera ancora più drastica di Ricoeur, un pensatore come Lévinas ci aveva proposto. La scelta di campo di Lévinas, ovvero la scelta di campo dell'alterità, rendeva però in certa misura difficile, se non impossibile, una elaborazione concettuale del riconoscimento, pur all'interno della sua dissimmetria, in quanto già pregiudicata dal fatto di seguire, ontologicamente, il primato dell'altro. Così come, ancora più ovviamente,

www.scribd.com/Baruch_2013

l'approccio fenomenologico con il quale Husserl aveva affrontato il problema dell'alterità in termini di polarità egologiche, di *alter ego*, non poteva che pregiudicare, in maniera simmetricamente opposta a quella di Lévinas, la questione del riconoscimento nella sua dimensione originaria. Ecco dunque Ricoeur – che, non va assolutamente dimenticato, non ha mai preso le distanze dalla grande lezione della fenomenologia – alle prese con la individuazione, difficile e rischiosa, di una terza possibilità, che riesca almeno parzialmente a non farsi imbrigliare dalle "logiche" dell'identità *idem* e dell'identità *ipse*, che riesca insomma a dare conto di quelli che sono gli effetti di una dissimmetria originaria (che la si voglia considerare dal punto di vista husserliano o levinassiano ha qui poca importanza) mantenendo aperta la struttura entro la quale l'agire, pur vincolato dalle dimensioni identitarie, implica una costante relazione con l'altro, una ineliminabile alterità. Quest'ultima si rivela allora non solo un inevitabile ostacolo, un elemento di inciampo, un limite o una obiezione radicale al "soggetto", non solo quale coprotagonista di una "lotta", ma anche – e certamente secondo Ricoeur soprattutto – una autentica risorsa del soggetto. E ciò proprio nella misura in cui ha la duplice facoltà di "ricordare" al soggetto che la dimensione delle relazioni con altri non è esauribile nell'ambito dell'economia, ossia della equivalenza dei beni e della reciprocità, in quell'ambito per così dire fondato su una simmetria che dipende da una logica che alimenta una simmetria ecc.; ma anche di preservarlo da una altrettanto (e forse più) rischiosa caduta nell'eccesso opposto, quello cioè di dimenticare "il carattere insostituibile di ciascuno", di dimenticare che "l'uno non è l'altro"; atteggiamenti per i quali è possibile andare incontro alle "insidie dell'unione fusionale, sia che ciò avvenga nell'amore, sia che avvenga nell'amicizia o nella fratellanza, tanto in scala comunitaria che cosmopolitica".[7] A sottolineare insomma la necessità di quella che Ricoeur definisce una "giusta distanza", "la giusta distanza che integra l'intimità con il rispetto".

Se questo è il termine finale, che Ricoeur ci propone per questo suo lavoro, ciò però non significa affatto che si tratti anche di un punto conclusivo. Anzi, proprio a partire da qui, le que-

7. Vedi p. 289.

www.scribd.com/Baruch_2013

stioni del riconoscimento, della soggettività e dell'alterità che vi sono implicate possono incominciare a rilanciarsi, dopo avere acquisito – e proprio in virtù di questo paziente lavoro di (ri)definizione – un rinnovato statuto filosofico. Vale la pena, a questo proposito, di convocare quello che risulta essere senz'altro uno degli interlocutori principali di Ricoeur, per quanto sia menzionato una volta soltanto nel libro. Mi riferisco a Jacques Derrida, che negli ultimi anni della sua riflessione ha incalzato la questione dell'altro, dell'alterità, anche del dono e, più o meno implicitamente, del riconoscimento e delle relative insidie che ne derivano, in maniera straordinariamente ampia e articolata. Ma il riferimento a Derrida non è motivato soltanto da ragioni estrinseche e generali, per esempio per il fatto che due tra i maggiori filosofi della contemporaneità si sono ritrovati ad affrontare, verso la fine e lungo percorsi sia distinti che tra loro tangenti, temi che consentono intrecci e intersezioni. Un interesse particolare riveste infatti un incontro, e un confronto, cui i due diedero vita, prima ancora che questo libro fosse portato a termine, pubblicamente, proprio intorno alla questione del riconoscimento.[8] Era la fine del 2002, sicuramente la ricerca di Ricoeur, che sarebbe stata pubblicata di lì a poco più di un anno, era in corso e le principali articolazioni teoriche erano già state messe a punto. Non è un caso infatti che l'intervento di Ricoeur insista principalmente sulla esemplarità del dono, del cerimoniale dello scambio gratuito, in virtù del quale qualsiasi cosa, oggetti o promesse, insomma "tutto può diventare dono nel momento in cui si ritrova in un rapporto cerimoniale di scambio, in questo riconoscimento che non si riconosce". E ciò in virtù del fatto che, come già si era visto, il mutuo riconoscimento è "il luogo in cui ciascuno è riconosciuto come l'altro dello scambio", e dove il "riconoscimento che non si riconosce", che è chiamato a eccedere la logica della conoscenza e le simmetrie che la sostengono, si trasforma – e ciò anche grazie all'aiuto della lingua francese, per la quale *reconnaissance* vale sia per riconoscimento sia per riconoscenza – in gratitudine, appunto in riconoscenza. Giac-

8. Vedi *L'Humanité*, 21 dicembre 2001. L'incontro, che si tenne qualche giorno prima, era stato organizzato da "France-Culture" intorno a un tema che aveva quale titolo "L'autre"; i resoconti degli interventi di Ricoeur e Derrida sono stati curati da Jean-Paul Monferran.

www.scribd.com/Baruch_2013

ché, come dice Ricoeur, la gratitudine significa "*la reconnaissance de la reconnaissance*", espressione in cui si condensa, in un cortocircuito di significati e sensi, quella prospettiva di prossimità ma anche di distanza relativamente all'altro che consente il gioco del riconoscere e dell'essere riconosciuti, dell'attività e della passività, della diversità e del rispetto.

La replica di Derrida è estremamente "ospitale" nei confronti della tesi di Ricoeur, e nel contempo altrettanto precisa, nell'individuare come, in questo discorso, ne vada, ancora una volta, proprio di quella alterità dell'altro nella sua assoluta irriducibilità: "L'alterità dell'altro non può essere ridotta, governata, dominata, fatta propria dalla conoscenza, o addirittura dal riconoscimento. Noi pensiamo l'alterità dell'altro che, in fondo, non appare mai come tale; e là dove ci appare come tale – dunque come ciò che può essere conosciuto, visto, identificato – è già preso, sorpreso da un processo di appropriazione". E ovviamente le ulteriori argomentazioni che discendono da questo punto teorico in certa misura insormontabile sembrano intaccare in maniera sensibile il discorso di Ricoeur: "Se l'altro resiste, ciò si deve al fatto che io ho con lui un rapporto determinato, assoluto, che, nel suo momento più originario, è un rapporto a-politico, a-giuridico, a-etico, e questa dissimmetria non si presta ad alcun riconoscimento", in quanto in me c'è "il pensiero – non la conoscenza – che io ho a che fare con l'altro là dove non mi aspetto alcun riconoscimento/riconoscenza di alcun tipo"; e sulla base di queste premesse, l'interrogativo che Derrida si pone rilancia la questione dell'alterità in quanto eccedenza non solo di ogni dimensione conoscitiva, ma anche di ogni riconoscimento: "Mi chiedo, in fondo, se questo 'senza prezzo' non sia forse ciò che eccede qualsiasi logica della reciprocità, della mutualità e del riconoscimento".

Si tratta di una obiezione decisiva, probabilmente insormontabile. Eppure, forse si dà in questo caso la possibilità di distinguere, non tanto tra due nozioni di "altro", di "alterità", quanto piuttosto tra due possibilità di affrontarne la questione. Intendo dire che la radicalità iperbolica con cui Derrida risolleva il rischio di un misconoscimento dell'altro persino all'interno del riconoscimento inteso come dono, gratuità, riconoscenza non necessariamente può essere intesa come una obiezione insor-

www.scribd.com/Baruch_2013

montabile al discorso di Ricoeur. Anzi, probabilmente, ne è un elemento essenziale, in quanto tutta l'attenzione che Ricoeur ha dedicato al tema del riconoscimento non nasce tanto dalla possibilità di risolverne in linea teorica la questione, tramite l'acquisizione di una nozione di alterità in definitiva assimilabile a una "logica", seppure dissimmetrica, come quella del dono, della gratitudine e della riconoscenza. Ma nasce forse proprio dal bisogno di individuare uno spazio in cui la relazione con l'altro, fatta salva ogni irriducibilità di quest'ultimo, non si tramuti in un effetto di paralisi, altrettanto iperbolico e rischioso.

www.scribd.com/Baruch_2013

A Frans Vansina, frate minore,
il mio più vecchio amico.

www.scribd.com/Baruch_2013

www.scribd.com/Baruch_2013

PREFAZIONE

Questo saggio dedicato al riconoscimento è il risultato di tre conferenze tenute, con questo titolo, all'Institut für die Wissenschaften des Menschens di Vienna e riprese in forma più elaborata al Centro degli Archivi Husserl di Friburgo. Pubblico qui la versione francese, ulteriormente rielaborata e arricchita, delle conferenze di Vienna e Friburgo.

La ricerca ha preso spunto da un sentimento di perplessità nei confronti dello statuto semantico del termine "riconoscimento" sul piano del discorso filosofico. Che non esista teoria del riconoscimento degna di questo nome, così come invece esistono una o più teorie della conoscenza, è un fatto. E proprio questa sorprendente lacuna contrasta con quella specie di coerenza che consente alla parola "riconoscimento" di comparire in un dizionario come unità lessicale unica, nonostante la molteplicità – implicata da questa unità lessicale – delle accezioni attestate nell'ambito della comunità linguistica che si raccoglie intorno alla medesima lingua naturale, in questo caso la lingua francese.

Il contrasto tra la dispersione, in apparenza aleatoria, delle occorrenze della parola sul piano del discorso filosofico e quella specie di polisemia regolata che risulta dal lavoro del lessicografo costituisce la situazione di partenza che genera la perplessità cui abbiamo ora accennato. Questo imbarazzo iniziale risulta inoltre aggravato dalla comparazione tra le accezioni filosofiche della parola "riconoscimento" attestate dalla storia delle idee filosofiche. Come se l'eterogeneità degli eventi di pensiero che danno vita all'emergenza di problematiche filosofiche nuove avesse, quale effetto primario, quello di disperdere

www.scribd.com/Baruch_2013

i significati potenzialmente filosofici e di condurli nei paraggi della semplice omonimia.

Questo saggio è nato da una scommessa: infondere alla sequenza delle occorrenze filosofiche conosciute della parola "riconoscimento" la coerenza di una polisemia regolata, degna di replicare alla polisemia che è riscontrabile sul piano lessicale. L'introduzione di questo saggio è dedicata alle ipotesi di lavoro che hanno presieduto alla costruzione dell'argomento del libro, ovvero la dinamica che presiede anzitutto alla promozione del riconoscimento-identificazione, quindi alla transizione che conduce dall'identificazione di qualcosa in generale al riconoscimento di sé da parte di entità specificate dall'ipseità, poi dal riconoscimento di sé al mutuo riconoscimento, sino all'ultima equazione tra riconoscimento e gratitudine, che il francese è una delle rare lingue a onorare.

Per farla breve, la dinamica che sostiene la presente ricerca consiste in un rovesciamento, sul piano stesso della grammatica, del verbo "riconoscere" dal suo uso nella forma attiva al suo uso nella forma passiva: io riconosco attivamente qualcosa, delle persone, me stesso; io chiedo di essere riconosciuto dagli altri.

Per concludere questo argomento, vorrei dire che se, nel corso della lettura, la domanda di riconoscimento può sembrare il polo teleologico del concatenamento degli usi filosofici del sostantivo "riconoscimento" e del verbo "riconoscere", questa attrazione teleologica opera sul piano del discorso filosofico soltanto nella misura in cui al tempo stesso gli resiste grazie alla preoccupazione di dare la massima ampiezza alla polisemia regolata che i tre studi sul riconoscimento in sequenza dispiegano. Alla perplessità iniziale si sostituisce, grado per grado, una sorta di ammirazione per la facoltà di differenziazione che lavora il linguaggio in senso inverso all'aspettativa di univocità che motiva in profondità l'*arte di nominare*.

Quanto all'equazione finale tra riconoscimento e gratitudine, onorata come abbiamo detto poc'anzi dalla lingua francese, essa si trova enfatizzata dall'effetto ritardante provocato dalla decisione di cominciare la ricerca con l'identificazione di qualcosa in generale. In tal modo il problema dell'identità si ritrova immediatamente messo in scena nel discorso del riconoscimento; vi resterà sino alla fine, al prezzo di trasformazioni di cui diremo. Non è

www.scribd.com/Baruch_2013

forse nella mia identità autentica che io chiedo di essere riconosciuto? E se, per fortuna, mi capita di esserlo, la mia gratitudine non va forse rivolta a coloro i quali, in una maniera o nell'altra, hanno riconosciuto la mia identità riconoscendomi?

Ma è stata accettata la scommessa su cui si fonda questo saggio, la scommessa cioè di un discorso filosofico coerente sul riconoscimento che sarebbe il discorso del riconoscimento?

Con il titolo di "percorsi", e non di "teoria", voglio sottolineare il persistere, in questo discorso, della perplessità iniziale che ha motivato la presente indagine e che la convinzione di avere costruito una polisemia regolata, a metà strada fra l'omonimia e l'univocità, non è riuscita ad abolire.

www.scribd.com/Baruch_2013

www.scribd.com/Baruch_2013

INTRODUZIONE

Dovrà pure esserci una ragione per la quale nessuna opera che goda di una buona reputazione filosofica sia mai stata pubblicata con il titolo *Il riconoscimento*. Forse la ragione sta nel fatto che ci ritroveremmo ad avere a che fare con un falso vero concetto, che tende la trappola di un vero falso argomento a un autore in cerca di novità? Eppure la parola persiste nelle mie letture, sia quando sopraggiunge come un diavolo inopportuno, sia quando invece, nei momenti giusti, è bene accetta o persino attesa. Ma quali sono questi momenti?

Qui ci soccorrono i dizionari. Da bravo allievo di buona scuola britannica del linguaggio ordinario, mi sono dedicato a compitare i significati secondo il contesto in cui rispettivamente si presentano nell'uso della lingua comune. E da questo lavoro da certosino, condotto di pagina in pagina, dove una parola ne spiega un'altra, dove un sinonimo si riferisce a un antonimo, ha preso forma un primo assestamento, secondo l'ordine del lessico della lingua comune.

Ma siamo forse noi i primi a sfogliare in questo modo i lessici? Prima di noi, la grande filosofia tedesca del XIX e del XX secolo aveva accorpato l'indagine filologica alla elaborazione dei suoi concetti ispiratori. E, superandoci tutti, già i pensatori greci dell'età classica, con in testa il bravo professore Aristotele, percorrevano da avveduti lessicografi il grande libro del costume, registrando presso i poeti e gli oratori la felice trovata di vocaboli appropriati, prima che l'uso non consumasse l'immagine su quelle nuove monete dello scambio linguistico.

Sebbene la frequentazione dei lessici non sia estranea alle in-

www.scribd.com/Baruch_2013

dagini sul senso che si conducono nei grandi cantieri filosofici, essa ha occupato nelle mie ricerche un posto inconsueto, e ciò in ragione della carenza semantica che sorprende il ricercatore filosofo all'inizio della sua indagine. Sembrava quasi che il vocabolo "riconoscimento" avesse una stabilità lessicale tale da giustificare il suo ingresso a pieno titolo nel lessico, pur in assenza di qualsiasi patrocinio filosofico e solo in base all'ampiezza del campo delle sue occorrenze. Questa risultava essere la situazione iniziale, a giustificazione del prolungarsi dell'indagine lessicografica, di dimensioni ben più estese di quelle di una prefazione canonica e che come tale costituisce la prima fase di un tentativo di raggruppamento semantico.

Un rapido percorso guidato dai lessici lascia una impressione contrastante. Da una parte la manifesta polisemia della parola consente una disposizione passabilmente ordinata che non fa violenza alla nostra sensibilità nei confronti della giustezza delle parole, ma rende giustizia della varietà degli usi concettuali senza spingersi sino a uno smembramento che si risolverebbe nella constatazione di una semplice omonimia. In tal senso, è possibile parlare di una polisemia regolata della parola "riconoscimento" nei suoi valori d'uso. Da un'altra parte, nella comparazione tra un lessicografo e un altro, emerge un altro tipo di discordanza, una discordanza che induce a pensare che, da qualche parte, manchi un principio in grado di organizzare la polisemia, un principio derivante da un ordine diverso da quello rappresentato dalla pratica linguistica. Questa lacuna, così come l'arbitrio controllato che presiede all'organizzazione lessicografica della polisemia, rafforza la sensazione di carenza semantica che possiamo osservare al livello della tematica propriamente filosofica del riconoscimento. E non è tutto; persino nella presa in esame lessicografica degli usi della lingua comune, il passaggio da un significato all'altro avviene infatti per impercettibili salti, e ciò in quanto il principio di questi scarti infimi risiede nel non-detto della definizione precedente, sotto il quale si dissimula il generarsi stesso della sequenza ordinata di significati nell'ambito di quella che abbiamo chiamato polisemia regolata. La nostra attenzione sarà dunque rivolta proprio a questo gioco di scarti, come anche alla spinta del non-detto grazie alla quale tali scarti si scavalcano a vicenda tanto abilmente da dare l'impressione che la derivazione scorra come un flusso continuo di significati.

www.scribd.com/Baruch_2013

Al fine di mettere alla prova queste arrischiate ipotesi sul principio in base a cui si regola la polisemia e si governano gli scarti e i non-detti che ne assicurano lo sconfinamento, ho scelto di consultare e di mettere a confronto due grandi opere di lessicografia di lingua francese, nate a distanza di un secolo: il *Dictionnaire de la langue française*, compilato e pubblicato da Émile Littré dal 1859 al 1872, e il *Grand Robert de la langue française*, nella seconda edizione, del 1985, diretta da Alain Rey. Avremmo potuto risalire ad Antoine Furetière e al suo *Dictionnaire universel* che, secondo quanto afferma Alain Rey nella sua prefazione al *Grand Robert*, "è di gran lunga il miglior dizionario del francese classico". Per quello che è il nostro intento, la distanza che separa il *Grand Robert* dal *Littré* va messa in relazione con i programmi rispettivamente dichiarati da questi due esemplari di "dizionari ragionati". Il vocabolo che prenderemo qui in considerazione è la parola "riconoscimento" che verrà esaminata esclusivamente dal punto di vista della realizzazione dei rispettivi programmi lessicografici.

Il programma del *Littré* è rigorosamente esposto dall'autore nella "Prefazione al primo volume", alla quale va aggiunto il "Discorso del primo marzo 1880" ("Come ho fatto il mio dizionario di lingua francese"), pronunciato un anno prima della morte da quel pensatore laborioso e probo che aveva posto la sua indagine intorno al "buon uso" della lingua francese sotto l'egida di Auguste Comte. Questo dizionario, dichiara Littré all'inizio della Prefazione, "contiene e combina insieme l'uso presente della lingua e il suo uso passato, allo scopo di infondere all'uso presente tutta la pienezza e la sicurezza necessarie" (*Littré*, p. 116). Preso in mezzo tra arcaismo e neologismo, l'uso presente condensa tre secoli di pratica linguistica, dal XVI al XIX secolo.

I maggiori problemi con cui si confronta il lessicografo hanno a che fare, in successione, con: la "nomenclatura delle parole", ossia la costituzione del "corpo della lingua usuale" (*ibidem*, p. 123), unitamente ai problemi concernenti la delimitazione di un *corpus* finito; poi, la "classificazione dei significati delle parole", insieme con la questione dell'ordine in base a cui vengono disposte le accezioni accolte; infine, la "citazione regolare e sistematica di esempi ricavati dagli autori migliori", in cui Littré vede "una innovazione che sembra andare di pari passo con alcune tendenze storiche dello spirito moderno" (*ibidem*, p. 135).

www.scribd.com/Baruch_2013

Se, nel nostro caso, la questione della nomenclatura non pone problemi, non altrettanto si può dire del rapporto tra la classificazione dei significati e il ricorso agli "esempi presi nei libri". L'ordine della disposizione, dichiara Littré, non dovrebbe essere arbitrario: "Non è affatto casuale che, nell'uso di una parola, si generino significati distinti e talora molto distanti tra loro" (*ibidem*, p. 126). Questa filiazione, egli continua, "è naturale e pertanto assoggettata a condizioni regolari, tanto nell'origine quanto nella discendenza" (*ibidem*). Ne risulta che "i significati derivati, che diventano l'elemento e la creazione delle generazioni successive, si discostano certo dal punto di partenza, ma se ne discostano esclusivamente a seguito di processi che, sviluppando tanto il senso proprio quanto il senso metaforico, non presentano alcunché di arbitrario e di disordinato" (*ibidem*, p. 127). Affidandosi a questo aspetto Littré scongiura quindi il pericolo di caos: "Così la regola si ritrova ovunque, sia al punto di partenza che nelle derivazioni; e la cosa importante consiste infatti nello scoprire questa regola" (*ibidem*). Esattamente su questa osservazione di Littré si innesta la mia ipotesi di una derivazione degli scarti di senso a partire dal non-detto implicito nella definizione precedente. È così che mi spiego la frase tanto importante del *Littré*: "E la cosa importante consiste infatti nello scoprire questa regola". Qui sta il segreto di ciò che continuiamo a chiamare polisemia regolata, regolata da una storia ordinata dell'uso, affidata all'autorità del lessicografo.

Alla stabilizzazione di questa sequenza di significati derivati contribuiscono gli "esempi tratti dagli autori classici o altri". Voltaire non diceva forse che un dizionario senza citazioni è uno scheletro? Secondo il punto di vista di Littré, ciò non significa affatto imporre un uso restrittivo, il buon uso, come gli è stato di frequente rimproverato, ma significa esplorare accezioni e sfumature che sfuggono all'uso della conversazione ordinaria; e, pensando ai suoi cari classici, egli scrive: "Sotto le dita che la maneggiano imperiosamente, la parola si flette tanto verso un significato quanto verso un altro; e senza perdere niente del proprio valore e del proprio carattere autentico, vi si vedono apparire proprietà che non vi avremmo sospettate" (*ibidem*, p. 137). Da questo punto di vista io direi che la letteratura è al tempo stesso un amplificatore e un analizzatore delle risorse di senso disponibili nell'uso

www.scribd.com/Baruch_2013

ordinario della lingua comune. Per questo l'arte della citazione si intreccia con l'arte della classificazione dei sensi; da una parte, citando si classifica, mentre dall'altra, l'ordine di derivazione presupposto assegna agli esempi il loro luogo. Così Littré, col suo tipico tono di modesta fierezza, può concludere: "Non ho puntato a niente di meno che a fornire una monografia di ciascuna parola, vale a dire un articolo in cui venisse presentato ai lettori tutto ciò che si conosce di ciascuna parola quanto alla sua origine, alla sua forma, al suo significato e al suo impiego. Niente di tutto ciò era mai stato realizzato" (*ibidem*, p. 167).

Cosa ne è della monografia del vocabolo "riconoscere", considerata di volta in volta dal punto di vista della derivazione dei sensi e del ricorso alle citazioni?

Per quanto riguarda la regola di cui Littré dice che "la cosa importante è scoprirla" seguirò il suo consiglio. Questa regola si dissimula dietro la semplice successione di ventitré (sì, ventitré!) significati enumerati. Occorre costruirla andando a cercare, tra le pieghe di una definizione, la chiave della derivazione della definizione successiva, secondo un ordine crescente di allontanamento.

Quale si ritiene che sia il primo significato? Quello che sembra il più "naturale", cioè quello che procede dalla derivazione di "riconoscere" a partire da "conoscere" attraverso il prefisso ri-. "RICONOSCERE: 1. Richiamare alla mente l'idea di qualcuno o di qualcosa che si conosce. *Io riconosco il sigillo. Riconoscere le persone dalla voce, dall'aspetto.*" Il non-detto risiede nella forza del ri-, a prima vista preso nel senso temporale di ripetizione. Questa quasi-evidenza sarà contestata da *Le Robert*. Inoltre, se la definizione richiama l'iniziativa della mente ("richiamare alla mente"), lascia nella indistinzione il *quid* del riconosciuto come tale. Né viene detto alcunché dei tratti da cui si riconosce qualcosa. Quest'ultimo silenzio viene rotto nella definizione successiva. Si passa così all'azione di riconoscere ciò che non si è mai visto: "Conoscere da qualche segno, da qualche tratto, da qualche indicazione una persona o una cosa che non si è mai vista. *Una dea la si riconosce dall'andatura. Riconoscere una pianta sulla base della descrizione fornita dagli autori*". L'idea di tratto da cui si riconosce avrà un posto di considerevole importanza nel seguito del nostro lavoro. Si passa così all'idea di riconoscere per questo o per quello: riconoscere tale persona in tale individuo. Tuttavia il *quid* ricono-

www.scribd.com/Baruch_2013

sciuto risulta ancora non individuato dagli esempi che annoverano pianta, re, dea, Dio. Va inoltre osservato che in questa seconda rubrica non viene sottolineato in maniera specifica il "farsi riconoscere, provare chi si è con indicazioni certe". Questa sorta di iniziativa o questo tentativo richiederà da parte nostra un'analisi particolare del "farsi riconoscere" nel frammentato percorso che affronteremo dopo il saggio di perizia lessicografica. A restare non detta, qui, è l'affidabilità del segno di riconoscimento, del tratto, dell'indicazione da cui si riconosce qualcosa o qualcuno. Tuttavia è proprio grazie a questa idea intermedia che si passa alla conoscenza attiva di qualcosa nel contesto della verità: "3. Pervenire a conoscere, a distinguere, a scoprire la verità di qualcosa. *È stata riconosciuta la sua innocenza. Da questi indizi si riconosce la salubrità dell'acqua. Si riconosce la loro malafede*" ecc. Con l'idea di verità si introduce tacitamente un aspetto di valore che verrà sottoposto a una ulteriore tematizzazione. La verità, dal canto suo, può essere fattuale o normativa; e neppure questo può risultare indifferente. Inoltre, il verbo "pervenire" insinua l'accenno a una difficoltà in forma di esitazione, di ritardo, di resistenza. Questa osservazione va aggiunta alle nostre precedenti classificazioni suscitate dal verbo "richiamare alla mente". Siamo qui in presenza di quella operazione implicita con la quale uno scarto viene al tempo stesso posto e superato. Questa allusione al versante, per dire così, arduo del riconoscimento si precisa nell'uso seguente: "4. Riconoscere con la negazione significa talvolta non tenere più in considerazione, non ascoltare più. *Non riconosce altra legge che la sua volontà*". Il non-detto risiede nella restrizione mentale soggiacente alla forma negativa: "non riconoscere che". A partire da questo versante arduo, difficile, del riconoscimento, i significati successivi si disperdono in direzione della scoperta e della esplorazione dell'incognito, "che si tratti di luoghi, di ostacoli, di pericoli" (sensi 5, 6, 7). "Percorrere" cede il posto a "esplorare". Il senso 8 può allora essere considerato la svolta principale all'interno dell'ordine in cui si dispongono i significati del vocabolo: "8. Ammettere, accettare come vero, come incontestabile. *Questo filosofo riconosceva l'esistenza di atomi*" ecc. Il riferimento alla verità del senso 5 risulta arricchito del suo legame con l'allusione alla difficoltà del senso 6 e successivi: ammettere significa mettere fine a una esitazione che riguarda la verità, ma

www.scribd.com/Baruch_2013

anche farne menzione. La sfumatura suggerita dall'atto di ammettere si precisa nell'ulteriore riferimento all'autorità di qualcuno, implicita nell'idea di ammettere: "Sottomettersi all'autorità di una persona" (9). Da ammettere a sottomettersi lo scivolamento è impercettibile. Si potrebbe non riconoscere, non sottomettersi. Non siamo lontani dalla denegazione, dal diniego. Per contro, l'aspetto di confessione dell'ammettere passa in primo piano, il che permette di riprendere il senso 2 circa i segni da cui si riconosce e il senso 3 circa la dimensione di verità i cui tratti sono portati alla luce, nel senso forte di "riconoscere come", "in qualità di". Le idee di tratto, di verità, ma anche di difficoltà o addirittura di reticenza si trovano così incorporate al perimetro di senso. Seguono le modalità specializzate del "riconoscere come", sia che si tratti dell'uso militare (12) sia, ma in maniera più rilevante, dell'uso del riconoscere nell'ordine della filiazione: "Riconoscere un figlio (naturale)". Viene così riconosciuto, rimarcato dal tratto scritturale non soltanto qualcuno, ma un diritto; da una firma cioè suscettibile di essere riconosciuta in quanto tale. Al di là dell'uso religioso della "dichiarazione di fede" (10), si giunge al tema della confessione: "ammettere, confessare" (15), forse una colpa, un debito, un errore. Siamo tornati al punto di partenza? No. A fine percorso ecco l'ospite inatteso – non invitato del resto dalla maggior parte di lingue diverse dal francese – il riconoscimento come riconoscenza, come gratitudine: "16. Provare riconoscenza per, manifestare riconoscenza". Si intravede la connessione con ciò che precede; l'ammissione del debito nei confronti di qualcuno, ammissione a lui rivolta, mette sulla via della gratitudine a condizione che vi si aggiunga l'idea di un movimento di ritorno, spontaneo, gratuito, in tutti i sensi della parola, come se venisse restituito un debito.[1]

1. In fondo alla lista, Littré ha collocato quegli usi che, in apparenza, differiscono dai significati enumerati solo dal punto di vista grammaticale. "Riconoscersi" nel senso di trovare una rassomiglianza in un ritratto, in uno specchio (è un annesso del senso 2: "riconoscere qualcuno dai tratti"). Si aggiunge il movimento riflesso del dirigersi verso di sé; non è niente se si considera il riconoscimento del ricordo, non accentuato dal *Littré*. Era prima di Bergson! Annesso al primissimo senso, quello per il quale il riconoscimento raddoppia la conoscenza, troviamo: "Riportare all'idea un luogo che si è conosciuto e in cui ci si ritrova"; certo, è un riconoscere se stessi, ma grazie all'impronta di un luogo: ci si riconosce. "Riconoscersi in" non aggiunge niente al riconoscere in base a qualche tratto, se non per il fatto che riguarda se stessi. Ugualmente,

www.scribd.com/Baruch_2013

Possiamo semplificare questa tavola di derivazioni? A prima vista sembrerebbe di sì; se infatti si consulta l'entrata "riconosciuto" – dunque il *quid* del riconoscere – si può osservare che vi sono registrate soltanto cinque occorrenze. La prima occorrenza conferma la prima definizione del riconoscere: "Ciò di cui ci si è richiamati alla mente l'immagine, l'idea". Il vocabolo "riconosciuto" resta nella scia del conosciuto grazie al "ci si è richiamati". La seconda occorrenza conferma l'accezione 5: "Ammesso come vero". La terza raddoppia l'ammissione (15), "ammesso, confessato", e le variabili pronominali dei relativi verbi. In quarta posizione troviamo l'espressione "riconosciuto come", participio passato del senso 3 dell'infinito transitivo: "4. Che è stato dichiarato in possesso di una certa qualità". Il nostro invitato-sorpresa – il riconoscimento-riconoscenza-gratitudine – rispunta nel quadro della ricompensa: "ricompensato" è colui il quale riceve i segni della gratitudine. La nostra prima impressione, quella di una riduzione di ampiezza del concetto, è in effetti fallace; si tratta infatti soltanto della minima frequenza del riconoscere nella forma passiva dell'essere riconosciuto. E il seguito di questo lavoro proverà che è esattamente in questo punto che ha luogo la principale rivoluzione concettuale a livello di filosofemi, con il tema hegeliano della lotta per il riconoscimento il cui orizzonte è costituito dall'"essere-riconosciuto". Littré non aveva previsto che il vento della rivoluzione principale, quella che avrebbe scosso il tranquillo ordine di derivazione al livello del linguaggio ordinario, si sarebbe messo a soffiare dal lato dell'inversione dall'attivo al passivo, dal riconoscere all'essere riconosciuto. E proprio in questo punto si può vedere lo scarto, di cui dovremo rendere conto, tra il modo di derivazione lessicografico al livello dell'uso della lingua e la ricostruzione in filosofemi della polisemia regolata.

Soffermiamoci ancora un momento con Littré. Dobbiamo infatti rendere conto dell'incastro degli esempi nel processo di derivazione. Come Littré annuncia nella "Prefazione" e nel "Discorso", si tratta della lingua scritta, e più precisamente della lingua degli autori classici del XVII e del XVIII secolo; e non è certo

"riconoscersi come tale" deriva dall'ammissione; significa cioè ammettere "qualcosa di sé" (21). Ne consegue il numero successivo, che mette l'accento sull'ammissione della colpa: "22. Essere a conoscenza di avere peccato, sbagliato".

www.scribd.com/Baruch_2013

difficile elencarne i principali: La Fontaine, Corneille, Racine, Molière, La Bruyère, Mme de Sévigné, ai quali si aggiungono i sermonari Bossuet, Fénelon, Bourdaloue, Sacy, più qualche "philosophe" dell'età dell'Illuminismo, caro al discepolo di Auguste Comte, come Voltaire, d'Alembert, Buffon, Montesquieu, Diderot, ricordati principalmente per il loro prestigio letterario. Prende così corpo l'idea madre secondo la quale l'uso letterario della lingua contribuisce alla suddivisione dei significati per effetto di rafforzamento, di accentuazione o, se proprio si vuole, di esaltazione analitica del processo di derivazione. L'effetto sulla polisemia della parola è al tempo stesso di concentrazione e di dispiegamento mantenuto entro i limiti di una coabitazione tra significati che si ritrovano distanziati in virtù dello stesso lavoro lessicografico. Spetta allora a una riflessione critica di secondo grado, armata di saperi costituitisi in ambiti diversi da quello della conversazione ordinaria, di portare alla luce le tensioni e le torsioni cui l'uso linguistico si adatta.

Il lavoro di derivazione e il lavoro di esemplificazione, strettamente combinati insieme, verificano così in maniera eccellente la concezione della filiazione dei significati sotto l'egida di un vocabolo lessicalmente distinto. Secondo Littré, all'inizio la filiazione può essere "naturale", nel senso che quella sorta di istinto con cui si presta attenzione al giusto uso delle parole viene messo in azione dalla competenza linguistica dei locutori e, più ancora, da quella degli scrittori. Resta tuttavia un enigma: cosa ne è dell'intervallo tra le definizioni successive che la grafica del lessico a stampa sottolinea con il segno convenzionale della numerazione? Si tratta di uno spazio che rappresenta al tempo stesso lo scarto che la scrittura del lessico colma passando da un senso al senso seguente. Ho avanzato l'ipotesi che il non-detto, che viene ripreso dalla definizione successiva, si dissimuli nelle pieghe della definizione anteriore; e che questa ripresa garantisca quell'apparenza di scivolamento data dalla coabitazione di così tanti significati differenti sotto uno stesso vocabolo. L'esame di questo enigma sarà al centro dell'interrogazione riguardante la transizione tra semantica lessicografica e semantica filosofica.

La preannunciata comparazione tra *Le Grand Robert de la langue française* e il *Littré* mette in luce le innovazioni decisive di un'o-

www.scribd.com/Baruch_2013

pera nata a distanza di un secolo dalla primogenita. Una prima differenza rispetto al *Littré* riguarda l'aggiunta di considerazioni analogiche alla classificazione dei sensi di una parola sulla base della loro definizione. Il dizionario si presenta come "alfabetico e analogico". Il rapporto di una parola con le altre parole richiamato dall'idea di analogia si aggiunge così alla delimitazione interna di ciascuno dei significati che ne dispiegano la polisemia. Certo, la definizione resta "il centro vitale di un dizionario di lingua".[2] Di sicuro il lessicografo non ha "la pretesa di costruire i concetti e l'immagine del mondo"; egli si limita a riflettere l'organizzazione semantica del linguaggio attraverso una serie di enunciati in lingua naturale secondo una retorica "nello spirito interamente didattica" (*ibidem*). Ma in questa cornice di modestia, ciascuna delle definizioni successive e contrassegnate da un numero d'ordine possiede il rigore della perifrasi "sinonimo della definizione precedente"; "qualunque sia l'importanza degli esempi, il centro vitale di un dizionario di lingua, l'essenziale di un lessico terminologico resta la definizione" (*ibidem*). Queste definizioni vogliono così ricoprire tutto il definito, chiarendolo e spiegandolo. Sotto questo aspetto, *Le Robert* resta l'erede del *Littré*. A questo zoccolo si aggiunge infatti il sistema analogico capace di completare la definizione attraverso il ricorso alle relazioni di senso tra le parole, trasformando così il dizionario in un "immenso reticolo rappresentativo delle relazioni semantiche interne al lessico della nostra lingua". Con un vocabolario tecnico preso in prestito alla semiotica della seconda metà del XX secolo, potremmo dire che alle relazioni sintagmatiche imposte dal contesto linguistico si aggiungono le relazioni paradigmatiche che ci mettono sulla via della elaborazione di un vero e proprio *Begriffsystem*, cui si avvicineranno più consistentemente Hatting e Hartburg e, più modestamente, *Le Dictionnaire analogique de la langue française* di Prudence Boissière, pubblicato nel 1862. Malgrado questo allargamento, *Le Grand Robert* si limita all'individuazione di piccoli universi di discorso degni di organizzare una "pedagogia da vocabolario" la cui apertura compensa l'esattezza.

Un'altra innovazione, comune al *Grand Robert* e al *Trésor de la langue française*, in corso di pubblicazione,[3] consiste in una mi-

2. *Le Grand Robert*, t. I, prefazione alla seconda edizione di Alain Rey, p. XXXIII.
3. *Trésor de la langue française informatisé*, CNRS, Paris 2004.

www.scribd.com/Baruch_2013

gliore articolazione tra "esempi d'uso" e "citazioni referenziate", principalmente letterarie; nel corpo del testo, questi esempi e queste citazioni sono contrassegnati da una numerazione distinta. A tale proposito *Le Robert* assume, al pari del *Littré*, la "letterarietà dell'esempio". Ma a differenza del suo predecessore, che escludeva i contemporanei, *Le Robert* dà la parola a questi ultimi, sino agli autori che precedono immediatamente l'edizione del dizionario, riuscendo in tal modo a creare una frangia filosofica accanto ai vocabolari specializzati dei saperi scientifici e tecnici diventati usuali e familiari. *Le Robert* e il *TLF* possono perciò andare fieri del fatto di proporre al pubblico "le più grandi raccolte di citazioni letterarie e dialettiche". *Le Robert* in particolare punta a mettersi al servizio non soltanto di quello che è ritenuto essere il buon uso, ma anche della varietà degli usi ordinari, con l'ambizione di fornire così una "immagine sociale" (*ibidem*, p. XVIII) dei mondi della quotidianità.

L'innovazione più significativa concerne la classificazione dei sensi, punto nevralgico della lessicografia. Al sistema lineare di derivazione del *Littré*, quale ho cercato di ricostruire, *Le Robert* sostituisce un'architettura gerarchica degli usi a forma di albero. Questa presentazione consente una maggiore leggibilità della composizione semantica del vocabolo, poiché mette in ordine gerarchico i livelli della sua costituzione. Le idee madri, come ebbe a dire il *Littré*, si trovano così ridotte a un numero esiguo; prese insieme compongono la irriducibile polisemia del vocabolo.

Nel caso del vocabolo "riconoscere", che serve qui da banco di prova delle concezioni lessicografiche, le idee madri sono ridotte a tre.

"I. Cogliere (un oggetto) con la mente, con il pensiero, collegando tra loro immagini, percezioni che lo riguardano; distinguere, identificare, conoscere tramite la memoria, il giudizio o l'azione."

"II. Accettare, ritenere come vero (o ritenere come tale)."

"III. Testimoniare con la gratitudine di essere debitori nei confronti di qualcuno di (qualcosa, una azione)."

L'ordine nel quale sono enumerati i significati di seconda classe invita a fare un percorso che non è molto diverso da quello, essenzialmente lineare, proposto dal *Littré*. Tuttavia la prima definizione cardinale segna lo sganciamento del vocabolo "riconoscere" rispetto al conoscere; così *Le Robert* punta diritto alla in-

www.scribd.com/Baruch_2013

novazione concettuale espressa dalla serie dei verbi, "cogliere, collegare, distinguere, identificare" ecc., mentre il *Littré* restava sensibile alla filiazione a livello del significante. Nella classificazione immediatamente successiva, il termine "conoscere" si trova reintegrato nella sequenza di queste operazioni grazie alla triade "memoria, giudizio, azione". Non si può ignorare l'imprecisione di questa prima definizione, la cui articolazione concettuale è già considerevole. Essa comporta una ramificazione interna espressa nella sua accurata grafia: "collegare" non è la stessa cosa di "distinguere", termine separato dal precedente da un punto e virgola; e neanche "identificare", separato da "distinguere" con una semplice virgola. Questo quadro impreciso e mosso la dice lunga sulla difficoltà di concettualizzare il termine. La prima definizione del *Robert* fa tuttavia riferimento a un atto della mente, del pensiero, un atto irriducibile alla semplice reiterazione di una esperienza anteriore, del semplice già visto, del già vissuto. Si tratta di una indicazione preziosa per l'ulteriore lavoro del concetto. Per contro, non è vietato rilevare in questo spostamento iniziale da un lessico all'altro, l'influenza di ciò che, tre generazioni più tardi, la sociologia delle rappresentazioni potrà catalogare come ideologia razionalista a sfumatura più kantiana o neokantiana che positivista. In concomitanza di una definizione che si ritiene debba rendere conto di un voler-dire accettato dalla comunità linguistica, si rivela immediatamente un intero universo di pensiero.

La transizione dalla prima idea matrice alla seconda, "accettare, ritenere come vero", è invece operata, sotto la superficie dello scarto di senso, dall'idea intermedia di tratti di riconoscimento, che viene in primo piano grazie alla primissima definizione del sostantivo "riconoscimento", che risulta essere differente da quella del verbo "riconoscere"; si legge infatti quanto segue: "RICONOSCIMENTO: I. Il fatto di riconoscere (1): ciò che serve a riconoscere". Questa seconda componente della definizione permette al sostantivo di dire ciò che il verbo dissimula, ossia il passaggio dall'idea di cogliere un oggetto con la mente, con il pensiero..., all'idea di ritenere come vero, tramite l'idea di segno di riconoscimento.

La terza idea matrice invece – che, come si è detto, è estranea all'inglese e al tedesco, ossia "riconoscimento" nel senso di rico-

www.scribd.com/Baruch_2013

noscenza, gratitudine – procede tacitamente dalla precedente tramite l'idea di debito, che è in certo qual modo il non-detto della prima idea di accettazione, di ammissione, per quanto la verità presunta consista in un valore che esige un'approvazione in forma di confessione. Abbiamo allora la catena formata da: "accettare, ritenere come vero, ammettere, confessare, essere debitore, ringraziare". Ma, per quanto stretta, la derivazione rimane discontinua, in certo modo stocastica. Si tratta infatti dell'enigma residuale della struttura lessicale delle parole, la cui nomenclatura e analisi vengono operate dal lessico. Già l'ordine alfabetico è stocastico; e anche la derivazione interna del senso di ciascuna parola lo è, in maniera più interna che esterna.

Se ora passiamo a considerare le specie e le sottospecie del senso, riscontriamo che le arborescenze più ricche si trovano sotto il senso II.

Il senso cardinale I, di cui abbiamo sottolineato l'originaria complessità, si presta tuttavia a una scomposizione interessante che colloca al primo posto della serie I l'idea di pensare (un oggetto presente) come qualcosa di già colto dal pensiero; è il riconoscimento come richiamo, raccoglimento. La subordinazione di questo senso *princeps* costituirà un problema considerevole per la semantica concettuale dopo Bergson; si tratta allora di molto più che di un rapporto tra specie e genere, giacché il qualcosa è qualcuno e questo qualcuno è un altro o se stesso, al presente o nel ricordo del passato. Già la sola citazione di Bergson riportata nel corpo della definizione fa sì che tutto l'apparato nozionale si rovesci in una problematica concettuale che una semantica lessicale non può circoscrivere.

Si tratta infatti di tutt'altra cosa dal senso I, 2 che sviluppa le implicazioni più importanti del senso generico: "Identificare (qualcosa) stabilendo una relazione di identità tra un oggetto, una percezione, una immagine..., e un altro (un'altra), per mezzo di un carattere comune già identificato; pensare, giudicare (un oggetto, un concetto) come compreso in una categoria (specie, genere) o come incluso in una idea generale". Abbondano le analogie (conoscere, identificare e anche sussumere, trovare, verificare ecc.). L'esame lessicale del parallelo sostantivo "riconoscimento" aggiunge il caso della identificazione reciproca: "Il fatto di riconoscersi (I, 1 e 2), di identificarsi a vicenda e, per estensio-

www.scribd.com/Baruch_2013

ne, di riconoscersi dopo una lunga separazione". Nel medesimo perimetro di senso viene così introdotto il tratto da cui si riconosce: "Segno di riconoscimento per mezzo del quale le persone che non si conoscono (o che si sono perse di vista per molto tempo) possono riconoscersi" (I, 2). Una filosofia del riconoscimento attribuirà a questo significato subordinato un'ampiezza il cui lessico si limita a contrassegnare il posto, entro uno spazio di senso più vasto. Ma sin da ora possiamo assegnare a questo "segno di riconoscimento" un ruolo che va molto al di là di quello di un caso derivato secondario; possiamo cioè assegnargli il ruolo di mediazione implicita, di idea ponte, gettata tra la prima idea matrice, cogliere col pensiero ecc., e la seconda, accettare, ritenere come vero.

Come avevamo annunciato, le arborescenze dell'idea matrice II sono molto ricche. Viene per prima la confessione: "Ammettere, confessare che si è commesso (un atto biasimevole, una colpa)". Seguono numerosi analoghi, introdotti da una doppia freccia: "ammettere, confessare, addossare, accusare". Ma è un vero e proprio salto a portarci al senso II, 2: "Accettare (una persona) come capo, come padrone"; poi, per estensione, al senso II, 3: "Riconoscere un Dio, due dei", seguito dall'importante analogo "confessare": "Riconoscere una confessione, una fede, una credenza". È dunque attraverso una sorta di personalizzazione del faccia a faccia della confessione che si passa dall'idea di ammettere (*admettre*) nel senso di confessare all'idea di accettare (*admettre*) (una persona) come capo, come padrone; sembra qui sottinteso un riferimento che ci provocherà un considerevole imbarazzo; si tratta di un elemento residuale di non-detto, ossia il riferimento a una qualche superiorità. Sarà il nostro fardello nel corso delle riflessioni che verremo conducendo sull'autorità.

Un ulteriore passo viene compiuto con il senso 4: "Ammettere come vero dopo avere negato, o dopo avere dubitato, accettare malgrado reticenze". Questa allusione all'esitazione, al ritardo, sarà per noi particolarmente degna di sviluppi, in quanto sottolinea il ritardo, l'esitazione, la iniziale reticenza; e ciò grazie all'idea di "ricerca" (5) che fa da raccordo tra il senso di "cercare di conoscere, di determinare" (6) e le connesse idee di incognito, di pericolo. Il riconoscimento nel senso giuridico di "riconoscere un diritto" (7) è più difficile da subordinare e da coordinare. La

www.scribd.com/Baruch_2013

derivazione sembra ricavata dall'idea di legittimità e di superiorità, implicita nell'idea di ritenere come vero, essendo la verità posta tacitamente come un valore la cui superiorità è semplicemente morale. Il lavoro concettuale che tale caso richiede si rivela essere considerevole, in quanto riguarda una derivazione che non solo i rapporti analogici ma anche gli esempi e le citazioni referenziate arricchiscono e rendono ancora più complessa. Il riconoscimento di un debito, ultima delle specificazioni designate dal riconoscimento-ammissione, si rivela essere quella più vicina alla terza idea matrice, il riconoscimento-gratitudine, la riconoscenza. Ma si profila anzitutto l'enigma del concetto di autorità soggiacente al riconoscimento nel senso di "riconoscere formalmente, giuridicamente", di "ammettere ufficialmente l'esistenza giuridica di" (7), sia che si tratti di un governo, di un diritto, di un erede, di una firma. Questa sarà per noi la prova principale del tentativo di comporre sul piano dei filosofemi il *Begriffssystem* – ancora incoativo sul piano lessicografico – dell'idea di riconoscimento.

Al termine di questo percorso lessicografico si pone una domanda: come si passa dal regime di polisemia regolata dei vocaboli della lingua naturale alla formazione di filosofemi degni di figurare in una teoria del riconoscimento?

Occorre rinunciare al progetto, in prima battuta seducente, di migliorare il lavoro lessicale, colmando per esempio il vuoto che separa le definizioni parziali con l'aggiunta di nuovi significati ritenuti essere il non-detto della definizione precedente. Questo tentativo non conduce da nessuna parte, se non a una riscrittura senza fine del dizionario. La filosofia non procede da un miglioramento del lessico finalizzato alla descrizione del linguaggio ordinario secondo la pratica comune. Essa procede dalla emergenza di problemi propriamente filosofici che non hanno a che fare con la semplice regolazione del linguaggio ordinario tramite il suo uso.

Pensiamo a Socrate che interroga i suoi concittadini con domande la cui forma è: Che cosa è...? Che cosa è la virtù, il coraggio, la pietà? Il distacco dall'uso familiare è poi totale con domande di alto profilo quali: Che cosa è l'essere? Che cosa è la conoscenza, l'opinione, il sapere, la verità? Che cosa è un oggetto, un soggetto? Che cosa è l'*a priori*? Che cosa è il pensiero? La storia

www.scribd.com/Baruch_2013

del venire all'idea di tali domande non si lascia inscrivere nemmeno in una storia delle mentalità, delle rappresentazioni, e neppure in una storia delle idee. È una storia filosofica del filosofico porre domande. Ne risulta che lo scarto tra i valori d'uso dei vocaboli di una lingua naturale e i significati generati all'interno di essa dalla problematica filosofica costituisce di per sé un problema filosofico. Il sorgere di un problema resta in ogni caso imprevedibile in quanto evento di pensiero.

Il carattere discontinuo di questi eventi di pensiero incrementa la nostra perplessità riguardo alla plausibilità del presente lavoro. La problematizzazione filosofica sembra infatti contribuire a una certa sconnessione dell'ordine di derivazione lessicografico; tanto che sembra abolita quella genesi che teneva insieme nella cerchia del medesimo vocabolo i sensi apparentemente più distanti tra loro. Questo effetto di sconnessione, che è più che sufficiente a spiegare l'assenza di una grande e unitaria filosofia del riconoscimento, salta agli occhi anche dell'osservatore meno esercitato. A un rapido esame si distinguono sommariamente almeno tre fuochi filosofici, che sembrano non avere alcun riferimento comune. C'è il fuoco di senso kantiano, inteso dal vocabolo *Rekognition*, nella prima edizione della *Critica della ragion pura*. Poi c'è il fuoco bergsoniano, in quanto "riconoscimento dei ricordi". E c'è infine il fuoco hegeliano, oggi in piena espansione, inteso dal vocabolo *Anerkennung*, che risale all'epoca della *Realphilosophie* di Hegel a Jena. La ragione di questa situazione così sconnessa va chiaramente ricercata sul versante delle problematiche di volta in volta dominanti. Alla ricognizione kantiana può essere assegnato un significato filosofico all'interno della cornice di una filosofia trascendentale che indaga sulle condizioni di possibilità *a priori* della conoscenza oggettiva. Il riconoscimento dei ricordi, insieme con la sopravvivenza dei ricordi stessi, diventa poi con Bergson un problema di primaria importanza all'interno di una filosofia vicina alla psicologia riflessiva, preoccupata di rimettere a nuovo i termini della vecchia questione circa i rapporti tra l'anima e il corpo. Infine, con Hegel e all'interno di un contesto che non è più quello della critica della ragione, ma quello della effettuazione "reale" della libertà, preliminarmente costituitasi in idea, il riconoscimento può prendere posto in tale processo di effettuazione e di realizzazione, nonché rivestire le for-

www.scribd.com/Baruch_2013

me, divenuteci familiari, di lotta per il riconoscimento, di domanda di riconoscimento. Quale rapporto può esistere tra la ricognizione kantiana, il riconoscimento bergsoniano, l'*Anerkennung* hegeliana e posthegeliana, tra questi tre termini che la lingua francese pone sotto il medesimo vocabolo, "riconoscimento"? La problematizzazione filosofica sembra aver messo in rotta ogni tentativo che mirasse a produrre sul piano filosofico un sistema di derivazione la cui complessità, articolazione e congruenza fossero paragonabili a quelle offerteci dalla lessicografia.

La mia ipotesi di lavoro si basa sulla convinzione che il filosofo non debba rinunciare a costituire una teoria del riconoscimento degna di questo nome, teoria in cui siano al tempo stesso riconosciuti e superati gli scarti di senso generati da ciò che si può chiamare lavoro della domanda. Spetta alla responsabilità di un filosofo militante, formatosi alla disciplina di quella storia filosofica dei problemi che trova il suo complemento nella storia delle opere e delle dottrine, di comporre, a un grado superiore di complessità, una catena di significati concettuali in cui venga preso in considerazione lo scarto tra significati derivanti da problematiche eterogenee.

Il filosofo può trovare un incoraggiamento sul versante del lessicografo alla ricerca di elementi di raccordo – abbiamo parlato di implicito, di non-detto – in grado di assicurare la transizione da una definizione all'altra. Spetta a questi elementi di raccordo creare e al tempo stesso superare gli scarti dissimulati sotto l'apparenza di una genesi continua di significati nuovi a partire da significati preesistenti. Noi tenteremo un lavoro simile, sull'implicito e il non-detto, però a livello concettuale, con la speranza di compensare quel primo effetto di sconnessione prodotto dalla problematizzazione, per mezzo di un effetto di concertazione tra filosofemi resi consonanti dal lavoro sulle transizioni.

Nel mettere in pratica questa convinzione, la mia ipotesi di lavoro circa una possibile derivazione dei significati sul piano del concetto trova incoraggiamento e sostegno in un aspetto significativo dell'enunciazione del verbo in quanto verbo, ovvero nel suo impiego sia nella forma attiva – riconoscere qualche cosa, degli oggetti, delle persone, sé, un altro, l'un l'altro – sia nella forma passiva – essere riconosciuto, chiedere di essere riconosciuto. La mia ipotesi è che gli usi filosofici potenziali del verbo "riconosce-

www.scribd.com/Baruch_2013

re" possano essere ordinati secondo una traiettoria che parte dall'uso nella forma attiva e arriva all'uso nella forma passiva. Questa inversione a livello grammaticale costituirebbe l'impronta di una inversione della medesima ampiezza sul piano filosofico. Riconoscere in quanto atto esprime una pretesa, un *claim*, a esercitare un dominio intellettuale sul campo dei significati, delle asserzioni significanti. Al polo opposto della traiettoria, la domanda di riconoscimento esprime un'attesa che può essere soddisfatta solo in quanto mutuo riconoscimento, sia che quest'ultimo resti un sogno inaccessibile, sia che richieda procedure e istituzioni tali da elevare il riconoscimento al piano politico.

Questa inversione è tanto importante da suscitare una ricerca appropriata, rivolta ai significati intermedi i quali, come dicevamo, generano scarti che essi stessi, contemporaneamente, contribuiscono a colmare. Di modo che le tre vette di cui abbiamo tracciato frettolosamente il profilo – la vetta kantiana, la vetta bergsoniana, la vetta hegeliana – si ritroveranno circondate da varie altre cime che accompagnano il passaggio dall'atto positivo di riconoscere alla domanda di essere riconosciuto. È inevitabile che questa inversione intacchi il dominio dell'operazione designata dal verbo, enunciato dal lessico senza tenere in considerazione il suo rapporto con la forma attiva o passiva. Sotto questo aspetto, alcuni degli usi ritenuti poco familiari alla riflessione filosofica classica o anche decisamente eccentrici rispetto alla filosofia insegnata si riveleranno veicoli di senso particolarmente efficaci. Si daranno anche casi in cui a questioni in apparenza molto lontane dai percorsi filosofici maggiormente frequentati spetterà un ruolo più importante nella costruzione del lavoro di insieme, lavoro che meriterebbe l'appellativo di teoria del riconoscimento.

Altra implicazione della nostra ipotesi di lavoro: in occasione di questa inversione dalla forma attiva alla forma passiva, e congiuntamente al progressivo predominio della problematica del riconoscimento reciproco, il riconoscimento acquisisce uno statuto sempre più indipendente rispetto alla cognizione come semplice conoscenza. Allo stadio iniziale del processo, il tipo di dominio proprio dell'atto di riconoscimento non differisce in maniera decisiva da quello che ritroviamo nel verbo "conoscere" alla forma attiva. Tuttavia, e a maggiore ragione, i tratti che legittimano l'uso del termine "riconoscimento" in alcuni contesti risul-

www.scribd.com/Baruch_2013

teranno preziosi e degni di un serio esame. Sotto questo aspetto il caso della ricognizione kantiana sarà esemplare, e prima di esso le apparizioni furtive del vocabolo "riconoscere" nella versione francese delle *Meditazioni* di Descartes.

Secondo me c'è però una ragione supplementare per la quale mi soffermo ancora al primo stadio della nostra ricerca. Questa ragione deriva da una ipotesi complementare alla precedente, che era sostenuta da un aspetto grammaticale dell'enunciazione considerata nella sua forma verbale. Questa nuova ipotesi concerne il tenore di senso delle accezioni del vocabolo. Essa deriva dalla ipotesi iniziale nel modo seguente: l'impiego del verbo nella forma attiva sembra collegarsi a operazioni intellettuali contrassegnate da una iniziativa della mente. Il lessicologo stesso ci aiuta a compiere questo passo. Ricordo la definizione del primo senso cardinale nel *Robert*: "Cogliere (un oggetto) con la mente, con il pensiero, collegando tra loro immagini, percezioni che lo riguardano; distinguere, identificare, conoscere tramite la memoria, il giudizio o l'azione".

Forte di questa ipotesi, accreditata dai primi filosofi che consulteremo, propongo di assumere come prima accezione filosofica la coppia identificare/distinguere. Riconoscere qualche cosa come la cosa medesima, come identica a sé e non come altra da se stessa, implica distinguerla da ogni altra. Questa prima accezione filosofica verifica le due caratteristiche semantiche che, come abbiamo visto, sono congiunte all'uso del verbo nella forma attiva, cioè l'iniziativa della mente nel dominio sul senso e la quasi-indistinzione iniziale tra "riconoscere" e "conoscere".

L'accezione del termine "riconoscimento" nel senso di identificazione/distinzione può essere messa al primo posto per una serie di ragioni che vanno dalla più circostanziale alla più fondamentale. Nell'ordine cronologico degli eventi di pensiero che hanno presieduto a un impiego della parola "riconoscimento" contrassegnata dal suggello dell'interrogare filosofico, la ricognizione kantiana ha una priorità rispetto al riconoscimento bergsoniano e all'*Anerkennung* hegeliana. A sua volta, questo ordine cronologico, ancora contrassegnato dalla contingenza con cui si presentano le problematiche implicate, cede il passo a una priorità relativa all'ordine propriamente tematico. Questo significato *princeps* non sarà infatti abolito dai significati successivi, ma ac-

www.scribd.com/Baruch_2013

compagnerà il nostro percorso sino alla fine, non senza però subire trasformazioni significative. È pur sempre di identità che si tratta a proposito del riconoscimento di sé. Nella sua forma personale, l'identità costituirà al tempo stesso la posta in gioco di questo riconoscimento e il legame tra le problematiche che si raggruppano all'interno di questo ambito. Quanto alla terza tematica, quella che va sotto il titolo del riconoscimento reciproco, possiamo dire sino da ora che con essa la questione dell'identità raggiungerà una sorta di punto culminante; è infatti proprio la nostra identità più autentica, quella che ci fa essere ciò che siamo, a chiedere di essere riconosciuta. Una ragione supplementare per privilegiare questo ordine tematico tra le accezioni filosofiche del termine "riconoscimento" sta dunque nel fatto che la progressione lungo questo asse sarà contrassegnata da un crescente affrancamento del concetto di riconoscimento dal concetto di conoscenza. Allo stadio ultimo, il riconoscimento non solo si separa dalla conoscenza ma le apre la strada.

Con la considerazione seguente tocchiamo forse la ragione più importante per la quale il riconoscimento nel senso di identificazione/distinzione si trova all'inizio del nostro percorso; allo stadio iniziale del nostro percorso infatti, il "che" cui il riconoscimento si riferisce rimane indifferenziato; sul piano lessicale, già la definizione *princeps* richiamata sopra parla di cogliere con la mente "un oggetto" o, detto altrimenti, un "qualcosa". Le operazioni di pensiero applicate dalla ricognizione kantiana non elimineranno questa indeterminazione del "che" del riconoscimento. Questa indeterminazione sarà progressivamente eliminata nel corso delle nostre analisi. Nell'ultima sezione del nostro primo studio diremo a prezzo di quale rivoluzione di pensiero, e relativamente a un approccio trascendentale del problema, potranno essere prese in considerazione le "cose stesse" che cadono sotto il riconoscimento, e tra queste le persone, il cui sé diventerà la posta in gioco del secondo e del terzo stadio del nostro percorso.

www.scribd.com/Baruch_2013

PRIMO STUDIO

IL RICONOSCIMENTO COME IDENTIFICAZIONE

L'essenza dell'errore consiste nel fatto
che non lo conosciamo.

BLAISE PASCAL

www.scribd.com/Baruch_2013

www.scribd.com/Baruch_2013

Secondo la nostra ipotesi di lavoro, imperniata sul rovesciamento dell'impiego del verbo "riconoscere" dalla forma attiva alla forma passiva, la nostra indagine deve incominciare con le espressioni filosofiche che per eccellenza portano il marchio dell'iniziativa della mente.

Potrebbe allora sembrare opportuno riportarsi senza indugio alla teoria kantiana della *recognitio*, dove il nostro vocabolo compare per la prima volta nel glossario filosofico dotato di una funzione specifica nel campo teorico. E a compiere questo passo non ci aiuta forse il lessicologo stesso, con il suo modo di definire l'idea madre del riconoscimento? Ricordo *Le Robert*: "Cogliere (un oggetto) con la mente, con il pensiero, collegando tra loro immagini, percezioni che lo riguardano; distinguere, identificare, conoscere tramite la memoria, il giudizio o l'azione". Non abbiamo omesso di sottolineare l'aspetto di iniziativa e di risoluzione trasmesso dalla serie dei verbi. Né abbiamo omesso di sottolineare il tono razionalistico, prossimo a quello della filosofia critica, quando il senso I si specifica sotto il senso I, 1 per fermarsi al verbo "identificare", nel senso di stabilire una relazione di identità tra una cosa e un'altra. E anche noi procederemo esattamente in questa direzione.

Eviteremo tuttavia di provocare un cortocircuito tra il piano lessicale e il piano del discorso filosofico. Anche la definizione madre del *Robert* genera una diversità di operazioni che richiedono una cernita e un lavoro supplementare di differenziazione. La definizione I, 2, che mette in primo piano il senso di identificare che anche noi abbiamo appena privilegiato, si disperde a sua volta tra molteplici accezioni secondarie.

www.scribd.com/Baruch_2013

Mi è parso che il cambiamento dello statuto linguistico, nel passare dal lessico alla critica, esigesse un percorso supplementare attraverso qualche concetto fondativo suscettibile di instaurare la rottura tra livelli di discorso. In prima approssimazione, il presupposto più importante su cui si stabilisce una filosofia critica di tipo trascendentale risiede nel concetto di giudizio, considerato sia nel senso di capacità (o facoltà) sia nel senso di esercizio (o operazione). Se, sul piano gerarchico, questo concetto è quello più vicino all'uso critico, occorre sicuramente considerare per prima la teoria cartesiana del giudizio messa a punto nel *Discorso sul metodo*, nelle *Meditazioni*, nei *Principi*, nelle *Obbiezioni* e nelle *Risposte*. Questa teoria gode del beneficio di un'anteriorità non soltanto cronologica ma pure tematica e sistematica innegabile (anche se il verbo "riconoscere" e il sostantivo "riconoscimento" compaiono solo episodicamente nel testo cartesiano).

Se la risalita al di là del tema critico impone un breve soggiorno presso Descartes, la riflessione a ritroso non deve tuttavia fermarsi alla concezione cartesiana del giudizio. Vi è presupposta una operazione concettuale ancora più primitiva; e si può scoprirne l'istanza nella definizione, data da Descartes, dell'atto di giudicare tramite la capacità di distinguere tra il vero e il falso. Poter distinguere è assimilabile a giudicare nella misura in cui il verbo richiede un complemento, che assume effettivamente la forma di una alternativa: il vero/il falso. Il complemento, portatore dell'epiteto alternativo, costringe a dirigere lo sguardo sul versante del qualcosa che l'uso transitivo del verbo "riconoscere" in forma attiva richiede. E anche le definizioni lessicali tengono conto di questa transitività grazie a una parentesi discreta: "Cogliere (un oggetto) con la mente, con il pensiero"; e, più precisamente: "identificare (qualcosa)". Un oggetto, qualcosa, ecco appunto il faccia a faccia oggettuale che ci invita ad associare "distinguere" a "identificare". La determinazione di questo qualcosa costituisce allora la posta in gioco ultima della risalita in direzione dei presupposti ultimi. Distinguere questo qualcosa, che si tratti di idea, di cosa o di persona, significa identificarlo.

Alla radice stessa dell'atto di giudicare si trovano così rubricate due operazioni, ossia distinguere e identificare. La definizione I, 2 del *Robert* lascia prudentemente affiancati i due termini: "distinguere, identificare". L'indagine filosofica gli dà ragione; iden-

www.scribd.com/Baruch_2013

tificare e distinguere costituiscono infatti una accoppiata verbale indissociabile. Per identificare occorre distinguere, e distinguendo si identifica. Tale requisito non regge soltanto una teoria del riconoscimento limitata al piano teorico; con la medesima insistenza, esso governerà infatti tutti gli usi provenienti dal rovesciamento del riconoscere nell'essere riconosciuto, giacché la persona umiliata aspira a essere distinta e identificata. In questo senso, l'uso "logico" delle operazioni di distinzione e di identificazione non sarà mai superato, ma rimarrà presupposto e incluso nell'uso esistenziale che ne resterà definitivamente arricchito, sia che si tratti di distinzione e di identificazione applicate a persone e relativamente a loro stesse o ad altre, sia che vengano considerate nelle loro relazioni reciproche. Una distinzione, una identificazione "in verità" rimarrà sempre presupposta, non fosse altro che in virtù di stime e valutazioni condotte secondo il buono e il giusto; il buono e il giusto implicheranno infatti sempre operazioni di identificazione e di distinzione.

Ma se, per i Moderni, il giudizio è il portico regio che dà accesso alla problematica del riconoscimento-identificazione, non sarà inutile fare una pausa prima di varcare quel portico, quanto meno per rilevare la misura del carattere epocale di questo evento del giudizio la cui posizione è dominante. La parola stessa "altro", che non abbiamo omesso di pronunciare nell'introduzione, è stata oggetto, in un'epoca del pensiero che risale ai presocratici, di una dialettica tagliente cui Platone dà nuovo respiro nella serie dei cosiddetti dialoghi metafisici, ossia *Filebo*, *Parmenide*, *Teeteto*, *Sofista*. A noi, lettori sconcertati e prostrati, non resta altra risorsa se non quella di considerare questa dialettica platonica come ciò a cui io mi permetto di attribuire, sulla scorta di Stanislas Breton, la funzione meta- della più alta speculazione. Il filosofo vi propone una ontologia di secondo grado, che sovrasta la teoria delle "Forme" o delle "Idee". In questa cornice, Platone designa delle entità da lui qualificate come i "generi sommi". Da questa ontologia di grado superiore derivano non soltanto le nozioni di essere e di non essere, che si installano nel discorso platonico a partire dalla polemica con i sofisti, ma anche vari altri "generi sommi" implicati nelle operazioni di "partecipazione" tra generi di primo grado. Non è irrilevante il fatto che la rievocazione di questi "generi sommi", e anzitutto dell'essere e del non-essere,

www.scribd.com/Baruch_2013

offra l'occasione di considerevoli aporie che suscitano la dialettica più tagliente, come quella del *Parmenide*, e il relativo seguito di temibili "ipotesi". E a questo stesso ciclo di "generi sommi" appartengono anche le idee dell'uno e del molteplice, dello stesso e dell'altro, i quali danno luogo a una serie di operazioni di congiunzione e di disgiunzione soggiacenti alla benché minima operazione di predicazione, nella misura in cui predicare un termine di un altro significa far "partecipare una idea di un'altra". Il dialogo *Sofista*[1] accentua ulteriormente la reduplicazione dei livelli di discorso proponendo un ordine di derivazione tra qualcuno di questi "generi sommi"; così, la polarità del medesimo e dell'altro si rivela embricata nella dialettica dell'essere nella misura in cui il medesimo deve definirsi al tempo stesso tramite il "relativamente a sé" e il "relativamente ad altra cosa".

Siamo qui condotti alla radice della nozione di identificazione, in quanto questa mira al "relativamente a sé del medesimo" congiunto alla distinzione del "relativamente ad altra cosa dal medesimo".[2] Ed ecco che veniamo trasportati a notevole distanza dall'ingenuo essenzialismo degli "amici delle Forme", che troppo spesso è servito da paradigma del sedicente platonismo e di tutta la sua discendenza attraverso i secoli.

Il nostro problema, il problema moderno del giudizio, si presenta sotto svariati aspetti come l'erede di questa alta speculazione. Come si è visto, per Platone il problema consisteva nel replicare all'interdetto pronunciato da Parmenide nei confronti del collegare a un soggetto-*medesimo* un epiteto-*altro*; l'interdetto insomma nei confronti della predicazione. Il filosofo rispondeva

1. Platone, *Le Sophiste*, tr. fr. a cura di A. Diès, Les Belles Lettres, Paris 1925; tr. it. di A. Zadro, *Sofista*, in *Opere complete*, Laterza, Roma-Bari, 1982 sgg., vol. 2.

2. Così, prosegue il *Sofista*, si dirà che il "moto" (primo genere sommo considerato) è altra cosa dalla "quiete" o altra dall'"essere"; questa metacategoria dell'altro, dice Platone, è "diffusa attraverso tutti gli altri [generi]". "Infatti ciascuno di essi è diverso dagli altri, non per sé, ma per il fatto che partecipa al carattere proprio del diverso" (255e). Questa reiterazione senza ricorso a un genere ulteriore, senza ricorso ad alcun altro genere, fa dell'altro, in questa enigmatica pagina del *Sofista*, il quinto e ultimo genere della serie. Platone insiste sulla dignità di questo "genere sommo": "In relazione a tutti [i generi] la natura del diverso, rendendo ciascuno di essi diverso da 'ciò che è', lo fa non essere" (256e). Così, l'essere è la nozione più alta della filosofia in relazione al cambiamento e alla permanenza soltanto se esso accetta di essere soppiantato dalla categoria più inafferrabile. L'essere è la terza solo perché ce n'è una quinta, ossia l'altro.

www.scribd.com/Baruch_2013

a questa sfida con la teoria della "comunanza dei generi", chiamata anche "partecipazione", in altri termini la reciproca combinazione dei generi. Non è esagerato pretendere che il nostro problema del riconoscimento-identificazione sia il lontano erede, in un'altra epoca del pensiero, del problema platonico della "comunanza dei generi". È forse possibile parlare di identificare senza richiamare la formula ispirata dal commento al *Sofista* di Auguste Diès: "Ciò che si pone si oppone in quanto si distingue e niente è sé senza essere altro dal resto"?

Ci permetteremo di aggiungere che questo antico patrocinio costituisce una ragione supplementare per collocare il tema del riconoscimento-identificazione all'inizio del nostro percorso. Questo riferimento a un'altra epoca del pensiero contiene al tempo stesso una avvertenza; siamo infatti invitati a prendere coscienza del carattere anche epocale della problematica del giudizio nella quale ci avventuriamo. Siamo nell'epoca del soggetto padrone del senso. A questa avvertenza si aggiunge un incoraggiamento. Di fronte alle aporie del modello di pensiero scaturito dalla rivoluzione copernicana, con cui è solidale la ricognizione kantiana, ci è lecito rievocare il ricordo di questa antica dialettica che non era per nulla tributaria al primato della soggettività. Ci è consentito allora di chiederci se questo ricordo ritrovato non nasconda, nelle pieghe, la possibilità di replicare con una seconda rivoluzione alla rivoluzione copernicana e di cercare sul versante delle "cose stesse" le risorse per lo sviluppo di una filosofia del riconoscimento progressivamente sottratta alla tutela della teoria della conoscenza.

Dopo aver messo in serbo questa avvertenza e questo incoraggiamento, varchiamo di buon grado il regio portico del giudizio.

Verranno prese in considerazione due filosofie del giudizio, che presiedono a due differenti concezioni dell'identificazione, e cioè la filosofia di Descartes e la filosofia di Kant. Da esse risulterà che il problema del riconoscimento ha vissuto due diverse epoche. Per la prima delle due filosofie, identificare fa il paio con distinguere, in linea con le precedenti considerazioni relativamente al medesimo e all'altro. Rispetto all'approccio cartesiano, Kant opera uno spostamento significativo, subordinando identificare a collegare. In un certo senso, questo spostamento è accreditato dagli usi della lingua corrente che trovano conferma nel lessico; il

www.scribd.com/Baruch_2013

lessico tuttavia mantiene le due definizioni affiancate, all'occorrenza sotto la medesima rubrica, come si è visto nel *Robert*. Spetta alla riflessione filosofica dissociare i due usi e riferirli agli eventi di pensiero dai quali deriva lo spostamento dell'identificazione da una concezione all'altra.

Gli eventi di pensiero qui accennati toccano il cuore della filosofia del giudizio. Se è vero che alla tematica del metodo dobbiamo la rottura con la tradizione e, attraverso di essa, con la pratica linguistica ordinaria, è anche vero che la teoria cartesiana del giudizio si costituisce all'interno di una psicologia razionale. La quale non sarà per noi priva di merito nella misura in cui lascia spazio al movimento di pensiero che giustifica il ricorso surrettizio (alle condizioni che diremo) al termine "riconoscere" e al suo appropriato utilizzo.

Con Kant, il passaggio dalla psicologia razionale all'approccio trascendentale guida l'esegesi della ricognizione, che per certi aspetti è l'obiettivo principale di questo primo studio. Un obiettivo che, possiamo anticipare, si rivelerà alquanto deludente, nella misura in cui la ricognizione resterà un elemento secondario all'interno di una teoria della conoscenza che non lascia alcuno spazio all'autonomia del riconoscimento che voglia affrancarsene.

www.scribd.com/Baruch_2013

I

DESCARTES: "DISTINGUERE IL VERO DAL FALSO"

Descartes non è certo il primo a elaborare una teoria del giudizio, principale operazione del pensiero. Ma è il primo a inaugurare questa analisi attraverso un atto di rottura, che io metto in relazione con il mio tema dello scarto tra il trattamento lessicale e il trattamento propriamente filosofico delle nozioni comuni ai due registri. Nella prima parte del *Discorso sul metodo*,[1] Descartes fornisce di questa rottura una versione biografica, nell'ambito di quella che egli chiama la "favola" dei suoi anni di apprendistato; poi ne dà una versione epistemologica nella seconda parte, in connessione con l'idea stessa di metodo. La prima versione è per noi importante nella misura in cui racconta in che modo si è prodotta la rottura con una educazione intellettuale contrassegnata dalla memoria e dalla letteratura; il lessicografo, del resto, ha fatto ricorso alle medesime risorse linguistiche, non soltanto nelle citazioni referenziate ma anche nel corpo delle definizioni. Ora, dice Descartes, "fin dall'infanzia sono stato allevato nello studio delle lettere, e poiché mi persuadevano che erano il mezzo per acquisire una conoscenza chiara e sicura di tutto ciò che è utile nella vita, avevo un estremo desiderio di acquistarne la padronanza" (*Discorso sul metodo*, in *Opere filosofiche*, vol. I, p. 293). E ancora: "Perché conversare con gli uomini di altri tempi è quasi come viaggiare" (*ibidem*, p. 295).

Descartes non mancherà certo di ristabilire un contatto con le

1. Cito Descartes nell'edizione delle *Œuvres philosophiques*, t. I, II, a cura di F. Alquié, Garnier, Paris 1964; tr. it. a cura di E. Garin, *Opere filosofiche*, Laterza, Roma-Bari 1986, 4 voll.

www.scribd.com/Baruch_2013

conversazioni ordinarie, in occasione della "morale provvisoria" o nelle considerazioni su *Le passioni dell'anima*, nelle "lettere sulla morale", senza dimenticare il ricorso agli "insegnamenti della natura" concernenti l'unione sostanziale dell'anima con il corpo nella *Sesta meditazione*. Ma questa rivalutazione di significati usuali è il beneficio differito di un discorso inaugurato da un atto di rottura.

Sul piano epistemologico, il metodo è il titolo emblematico del discorso qui tenuto. Questo gesto è un gesto di rottura di grande violenza spirituale: "Considerando quante opinioni diverse si possono avere su una stessa cosa, tutte sostenute da persone dotte, mentre non può esservene più di una che sia vera, ritenevo a un dipresso falso tutto ciò che era solo verosimile" (*ibidem*, p. 296). Non si può scegliere con maggiore veemenza di distinguere prima di definire. L'obiettivo resta ovviamente l'acquisizione del sapere positivo: "E avevo sempre un immenso desiderio di imparare a distinguere il vero dal falso per veder chiaro nelle mie azioni e procedere sicuro nel cammino della vita"; "veder chiaro", "sicuro" esprimono il versante positivo, come più sopra "ritenere a un dipresso falso" esprimeva il versante negativo, il modo in cui definire e distinguere si corrispondono. Inoltre, il tratto distintivo dell'iniziativa che presiede a una tale impresa si esprime con un verbo di grande forza, "ricevere": "Ricevere prestando credito". Questo verbo ingloba tutte le figure di rifiuto e di accoglienza. Vi si può scorgere la matrice del riconoscere che, nelle *Meditazioni*, farà una comparsa furtiva.

Questo "ricevere" attivo sta al cuore del primo dei quattro precetti del metodo; il quale precetto si enuncia nella maniera seguente: "Il primo era di non ricevere mai come vera nessuna cosa che non conoscessi evidentemente per tale; ossia evitare con cura la precipitazione e la prevenzione, giudicando esclusivamente di ciò che si presentasse alla mia mente in modo così chiaro e distinto da non offrire alcuna occasione di essere revocato in dubbio". In questo primo testo emerge da una parte il carattere risoluto di questo progetto e dall'altra il versante di attestazione di certezza che trova la propria espressione grammaticale nell'uso nella forma attiva del verbo "riconoscere". Riconoscere, a questo stadio della nostra indagine, significa ancora semplicemente conoscere, ma questo vocabolo, ancora muto, cui i filosofi successivi ci fa-

www.scribd.com/Baruch_2013

ranno prestare attenzione, esprime efficacemente la veemenza assertoria del discorso pronunciato. D'altronde, il ricorso al riconoscere, che vedremo affacciarsi solo in maniera furtiva nel corso delle *Meditazioni*, appare subito adeguato a situazioni da cui, nel discorso, emerge la debolezza dell'intelletto umano, che si riassume nell'assillo dell'errore che percorre il discorso cartesiano. La rievocazione del dubbio nella prima regola del metodo fa già allusione a una esitazione superata. Quella che avevo chiamato attestazione di certezza, che trasforma il riconoscimento in conferma e, se necessario, in reiterazione della forza del conoscere, era già all'opera nella narrazione che Descartes ci fornisce nella prima parte del *Discorso* circa la sua rottura con una educazione intellettuale sorretta dalla memoria e dalla letteratura. La seconda parte ci offre la versione epistemologica di questa rottura. Il metodo sarà la disciplina di pensiero al servizio di quell'intrepido progetto consistente nel "giungere alla conoscenza di tutte le cose accessibili alla mia intelligenza". Il tratto distintivo dell'iniziativa che presiede a tale progetto si esprime poi con un verbo di grande forza, il verbo "ricevere", di cui abbiamo rilevato l'occorrenza nella prima regola del metodo.

Per quanto attiene al contenuto di questo ricevere, la sua evidenza non è definita altrimenti che attraverso i caratteri dell'idea semplice: la chiarezza e la distinzione. Questo legame tra chiarezza e distinzione può essere considerato l'equivalente del legame tra definire e distinguere. Lo si vede grazie ai contrari; il contrario di chiaro è infatti oscuro, ossia non delimitato da contorni discernibili, mentre il contrario di distinto è confuso, come nel caso in cui il medesimo non si distingue dall'altro. I quattro precetti non faranno altro che costruire una gerarchia delle idee, dal semplice al complesso e secondo la regola dell'ordine. Il dominio del pensiero viene ad attestarsi proprio all'interno di questa regola. Sull'intero progetto che va sotto il titolo di "Ricerca del metodo" viene posto un accento di eroica risolutezza; esso ricorda il tema socratico della *zetesis*, della "ricerca", contrassegnato dal coraggio intellettuale.

Ma perché, nonostante questo, il riconoscere non può, allo stadio presente, distinguersi dal conoscere? Per una ragione fondamentale. Come verrà mostrato dal prosieguo di questo studio, il riconoscere si distingue in maniera decisiva dal conoscere, sino

www.scribd.com/Baruch_2013

al punto di precederlo, sul versante delle cose e dei loro differenti rapporti con il cambiamento, a seconda che si tratti di oggetti d'uso, di esseri animati o di persone. Ora, per Descartes, dal *Discorso* alle *Meditazioni* e ai *Principi*, il "ricevere come vero" è riferibile soltanto all'idea. È vero che l'idea è idea di un qualcosa che essa rappresenta; ma la differenziazione di questo qualcosa secondo la varietà delle cose rappresentate non è importante ai fini della qualificazione del valore rappresentativo dell'idea; sono bensì importanti soltanto la chiarezza, la distinzione e il posto che l'idea occupa nell'ordine che va dal semplice al complesso.[2]

Le *Meditazioni* nulla toglieranno a questo aspetto di risolutezza. Tuttavia, il carattere laborioso della dimostrazione, che nelle tre prime *Meditazioni* si limita a tre asserzioni – io sono, Dio esiste, il pensiero è sostanzialmente distinto dal corpo – lascia trapelare un fondo di inquietudine, a giustificazione del fatto che all'idea di riconoscimento si ricolleghi la confessione di una resistenza specifica alla conquista del vero. Poco fa ho ricordato l'assillo

2. Non tutto per altro è detto sull'idea e sul suo rapporto con ciò che è definito dai tre epiteti del semplice, del chiaro e del distinto. Non dobbiamo dimenticare che le idee sono "idee delle cose". Oltre alla loro presenza alla mente, esse hanno un valore rappresentativo che permette di parlare dell'"idea delle cose", cfr. Cartesio, *Terza meditazione*, in *Opere filosofiche*, cit., vol. 2, p. 35: "Tra i miei pensieri, alcuni sono come le immagini delle cose, e a quelli soli conviene propriamente il nome d'idea: come quando mi rappresento un uomo, o una chimera, o il cielo, o un angelo, o Dio stesso". Inoltre, al termine di rappresentazione si ricollega quello di "realtà oggettiva", di "essere oggettivo", tramite il quale l'idea gode di uno statuto ontologico importante. Quest'ultimo è talmente essenziale che funge da premessa all'argomento della *Terza meditazione*, dove l'esistenza di Dio è dimostrata a partire dall'idea che questa "realtà oggettiva" dell'idea presenti dei gradi di perfezione: "Quelle che mi rappresentano delle sostanze sono senza dubbio qualche cosa di più, e contengono in sé (per così dire) maggior realtà oggettiva, cioè partecipano per rappresentazione a un numero maggiore di gradi di essere o di perfezione, di quelle che mi rappresentano solamente dei modi o accidenti" (*ibidem*, p. 38). Di modo che l'idea di Dio "ha certamente in sé più realtà oggettiva di quelle, da cui mi sono rappresentate le sostanze finite" (*ibidem*). L'argomento che segue, il quale consiste nell'applicare un ragionamento per nesso causale a questa realtà oggettiva e che conduce alla conclusione secondo cui l'idea che io ho di Dio non può trarre la sua origine da me solo, in ragione delle mie imperfezioni, ma procede da Dio stesso, questo argomento cade al di fuori del mio discorso. Il quale si limita infatti ad affermare che la sorta di perfezione collegata alla realtà oggettiva dell'idea, in quanto idea di qualcosa, costituisce ciò che è definito dall'idea chiara, alla ricerca del quale ci siamo appena incamminati. La correlazione tra la coppia chiaro/distinto e la coppia definire/distinguere è a tale punto completa da farmela ritenere una prima approssimazione di un concetto integrale di riconoscimento.

www.scribd.com/Baruch_2013

dell'errore. Esso percorre la *Quarta meditazione*, dedicata precisamente al giudizio, a quell'atto di pensiero che è stato appena designato con il termine "ricevere" ("non ricevere mai come vera nessuna cosa che non lo sia"). La possibilità di ricevere il vero per falso si profila come l'ombra negativa di questo fiero ricevere. Da qui il tono di rassicurazione con il quale si apre la *Quarta meditazione*, la quale incomincia con un accurato bilancio delle acquisizioni delle *Meditazioni* precedenti. E proprio nel corso di questa breve rassegna si affaccia, per lo meno nella versione francese delle *Meditazioni*, il verbo "riconoscere". Una prima volta, nel richiamare l'argomento del genio maligno, così essenziale alla scoperta della prima verità, l'autore fa una pausa e osserva: "Poiché [...] io riconosco (dal latino *agnosco*) che è impossibile che Dio m'inganni mai" (*Opere filosofiche*, vol. 2, p. 50). La pertinenza della scelta del traduttore sembra solidale con la funzione di revisione e di ricapitolazione assegnata a questo lungo *incipit*. In realtà il procedere oltre, contrassegnato dall'espressione "io sperimento" (*experiencior*), non tarda a rilevare la pausa: "In appresso, io sperimento in me stesso una certa facoltà di giudicare..." (*ibidem*, p. 51). La *Meditazione* ha oramai trovato il proprio centro di gravità.

La seconda occorrenza del vocabolo "riconoscere" non è meno significativa. Prima di procedere alla distinzione delle facoltà del conoscere e dello scegliere, che sono le due facoltà dell'intelletto e della volontà, Descartes elimina il sospetto secondo cui esisterebbe una facoltà di sbagliare proveniente da Dio, al pari della facoltà di distinguere il vero dal falso. Il progetto di questo mio lavoro non contempla la possibilità che io qui mi soffermi sulla acuminata discussione nella quale sono messe alla prova in sequenza "una certa idea negativa del nulla", le idee di "difetto", di "privazione"; una via d'uscita viene trovata con l'idea, degna di Pascal, secondo la quale "io sono come un termine medio tra Dio e il nulla". Questa idea fornisce una base ontologica alla doppia ammissione secondo la quale la nostra facoltà di bene giudicare può bensì fallire, ma tale difetto è imputabile a noi. Il seguito della *Meditazione* ci ragguaglierà sul come ciò sia possibile. E proprio nel fare la revisione di questo argomento, il nostro traduttore accoglie di nuovo il vocabolo "riconoscere": "Sapendo già che la mia natura è estremamente debole e limitata, e al contrario che quella di Dio è immensa, incomprensibile e infinita, io

www.scribd.com/Baruch_2013

non ho più difficoltà a riconoscere (*ex hoc satis etiam scio*) che un'infinità di cose è in sua potenza, le cause delle quali sorpassano la portata del mio spirito" (*ibidem*, p. 52). Non si tratta più, come nella prima occorrenza, di esprimere il ritardo della ammissione della verità rispetto alla sua scoperta, ma si tratta di una allusione alla esitazione su cui si basa la conquista della certezza: "Ho scoperto una ragione sufficiente (*satis etiam scio*) per eliminare dalla mia credenza che Dio abbia potuto darmi una potenza di fallire".

C'è anche una terza occorrenza del termine "riconoscere", ed è altrettanto suggestiva. La parola si inserisce in un intreccio di "sebbene" e "tuttavia", che tradisce la persistenza e l'insistenza della paura di errare: "E sebbene, dopo che ho fatto proposito di dubitare di tutte le cose, io abbia conosciuto con certezza solo la mia esistenza e quella di Dio, tuttavia, anche dopo che ho riconosciuto (*animadverti*) l'infinita potenza di Dio, non saprei negare che egli abbia prodotto molte altre cose, o almeno che possa produrne, in modo che io esista, e sia posto nel mondo come appartenente all'università di tutti gli esseri" (*ibidem*, pp. 52-53).[3]

3. Ci sono altre occorrenze del verbo "riconoscere" nelle *Meditazioni*. Se ne incontra una nella *Seconda meditazione*, in un contesto paragonabile a quello della *Quarta meditazione*. Descartes ha appena dimostrato che, per l'anima, esistere significa pensare. Ma si è insinuato uno scrupolo: "E che altro? Ecciterò ancora la mia immaginazione per ricercare se non sia qualcosa di più. Io non sono quest'unione di membra che si chiama il corpo umano; io non sono un'aria sottile e penetrante, diffusa in tutte queste membra; io non sono un vento, un soffio, un vapore, e nulla di tutto ciò che posso fingere e immaginare, poiché ho supposto che tutto ciò non fosse niente; eppure, senza cambiare questa supposizione, io continuo a essere certo che sono qualcosa". E di seguito a queste denegazioni il filosofo esclama: "Io ho riconosciuto di esistere, e ricerco chi sono io, io che ho riconosciuto di esistere" (*ibidem*, p. 26) (*novi me existere: quaero quis sim ego ille quem novi*). *Novi*: al tempo passato perfetto. È la situazione del riconoscere relativamente al conoscere. Si trovano del resto alcune occorrenze del verbo "riconoscere" che si riferiscono all'idea di segno di riconoscimento. In una delle risposte alle seconde *Obbiezioni* si legge quanto segue: "Ho pensato che non farei piccola cosa, se mostrassi in che modo bisogna distinguere le proprietà o qualità dello spirito dalle proprietà o qualità del corpo, e come è d'uopo riconoscerle" (*ibidem*, p. 125). Poco oltre, discutendo il problema se un ateo possa conoscere chiaramente che gli angoli di un triangolo sono uguali a due retti, Descartes scarta questa ipotesi eccessiva, affermando però che l'ateo conosce bensì non tramite una vera e certa scienza; sarà perciò sempre in pericolo di essere smentito dalle cose che gli sembrano molto evidenti e non sarà "fuori del pericolo [di confusione] se, innanzi tutto, non riconosce un Dio" (*ibidem*, p. 133). In queste ultime citazioni si ritrovano degli usi derivanti del lessico ordinario del riconoscimento.

www.scribd.com/Baruch_2013

Occorre attendere la *Quarta meditazione* per trovare una analisi di quell'operazione del pensare che consiste nel giudicare; è in questo caso che si determina, senza considerazione per il "qualcosa" dell'idea, l'atto di pensare che il *Discorso sul metodo* aveva designato con il termine "ricevere"; ed è nell'analisi delle componenti costitutive dell'atto di giudicare che si precisa la sorta di soggettività dalla quale la filosofia critica prenderà le distanze, a prezzo delle conseguenze concernenti la nuova accezione data al verbo "riconoscere", di cui diremo in seguito.

Ho voluto raccogliere alcune occorrenze del vocabolo "riconoscere" nel testo cartesiano. Tali occorrenze sono correlate, in una maniera o nell'altra, a quelli che si potrebbero chiamare i rischi dell'esercizio del giudizio. E proprio in questi rischi, che giustificano l'assillo dell'errore, io distinguo i prodromi della crisi dell'idea di riconoscimento che mi terrà occupato negli studi successivi. La ben nota analisi del giudizio, ripartito tra l'intelletto che concepisce e la volontà che sceglie, operazione comune ad "assicurare" e "negare", è destinata a eliminare definitivamente il sospetto, che si riaffaccia in continuazione, dell'esistenza di una facoltà di sbagliare. L'uso della facoltà di scegliere dipende da me, e da me solo. E qui, una volta di più, rispunta il termine "riconoscere": "Da tutto ciò riconosco (*ex his autem percipio*) che la facoltà di volere, che io ho ricevuto da Dio, non è di per se stessa la causa dei miei errori, perché essa è amplissima e perfettissima nella sua specie; e neppure la facoltà d'intendere o di concepire: perché, non concependo nulla, se non per mezzo di questa facoltà, che Dio m'ha dato per concepire, è fuori dubbio (*procul dubio*) che tutto ciò che concepisco, lo concepisco come conviene, e non è possibile che in ciò m'inganni" (*ibidem*, p. 54). L'affermazione dell'impossibilità di essere ingannato sul piano del puro concepire viene dunque sottolineata con un energico *sine dubio* di cui l'equivalente francese – *sans doute* – non esprime tutta la forza.

Il tipo di conferma espressa dal verbo "riconoscere" suggella con una incrollabile certezza tutto il percorso compiuto.

Ho fatto riferimento ad alcuni aspetti puntuali della filosofia cartesiana del giudizio, e precisamente a quegli aspetti che la filosofia kantiana del giudizio eliminerà, insieme con tutto ciò che dipende da una "psicologia razionale", e che Kant farà confluire

www.scribd.com/Baruch_2013

nei paralogismi della "Dialettica trascendentale". Ma sono, questi, aspetti altrettanto pertinenti dell'idea di riconoscimento nel suo percorso di dissociazione dall'idea di conoscenza semplice. L'atto di "ricevere un'idea come vera" chiama in causa un soggetto che, sebbene non sia riducibile alla persona che si chiama Descartes, è pur tuttavia un io che può essere definito esemplare, quello stesso io che attesta la prima verità: "Io sono, io esisto". Ed è, inoltre, un soggetto che si affida al suo lettore; Descartes è infatti il primo ad aggiungere all'edizione delle sue *Meditazioni* quella delle *Obbiezioni* e delle sue *Risposte*. Pubblicati insieme, questi testi differenti costituiscono un "filosofare insieme" non meno esemplare del soggetto risoluto alla ricerca del metodo. Tra l'autobiografia, che non è di competenza della filosofia, e l'unità numerica della coscienza trascendentale secondo Kant, c'è posto per un soggetto responsabile dell'errore e dunque del "ricevere come vero". Ed è questo stesso soggetto del riconoscere che, un po' più avanti nel nostro percorso, domanderà di essere a sua volta riconosciuto.

Per parte mia, mi schiererei volentieri sulle posizioni di Descartes per gli elementi di fenomenologia del giudizio di cui gli siamo debitori, di contro all'impoverimento risultante dalla eliminazione di alcuni aspetti principali dell'esperienza dell'atto di giudicare a opera della filosofia trascendentale. A questo proposito le occorrenze del verbo "riconoscere" sotto la penna del traduttore delle *Meditazioni* in lingua francese sono particolarmente preziose. Abbiamo osservato le circostanze di questo utilizzo: ammissione implicita di un ritardo della conferma rispetto alla scoperta del vero, allusione alla esitazione, al dubbio, alla resistenza che precede la decisa affermazione della certezza. Il *Discorso del metodo* non pone forse l'enunciato dei precetti del metodo sotto l'egida della "ricerca del metodo"? Ritroviamo l'antica *zetesis* dei socratici: cercare per trovare. In questo senso si può parlare di una fenomenologia del giudizio che sfuggirebbe all'alternativa tra una psicologia empirica e una analisi trascendentale. Tale fenomenologia del giudizio è incentrata sul verbo "ricevere"; al medesimo ciclo appartengono le espressioni "sperimentare", "trovare" e, ovviamente, "dubitare". E proprio a questa intima storia della ricerca della verità, drammatizzata dall'assillo dell'errore, dobbiamo le analisi della *Quarta meditazione*.

www.scribd.com/Baruch_2013

Forse occorre spingersi ancora avanti. Il verbo "ricevere", nell'espressione "ricevere come vero", non tiene forse in serbo delle risorse, delle possibilità descrittive che eccedono la semplice operazione del definire/distinguere, delle risorse cioè sorrette dalla superiore dialettica del medesimo e dell'altro? Per farla breve, la teoria cartesiana del giudizio, tributaria di una psicologia delle facoltà, accoglie al proprio interno un concetto di transizione tra due accezioni del vocabolo "riconoscere" che *Le Robert* colloca in due differenti branche dell'albero lessicale: "cogliere (un oggetto) con la mente, con il pensiero" e "accettare, ritenere come vero (o ritenere come tale)". Quella che io propenderei per chiamare fenomenologia cartesiana del giudizio non invita allora a collegare insieme, sul piano filosofico, quello che il lessico sembra avere separato sul piano dell'uso quotidiano? In questo caso il paradosso starebbe allora nel fatto che la problematizzazione, collegata all'evento di pensiero costituito dalla comparsa della filosofia cartesiana nel cielo filosofico, non avrebbe soltanto contribuito all'effetto di dispersione che io attribuisco all'irruzione dell'interrogare filosofico nell'ambito dell'uso delle lingue naturali; un altro dei suoi effetti non consisterebbe infatti nell'accogliere al proprio interno degli aspetti che saranno ripresi soltanto da altre configurazioni filosofiche?

Resta ancora da dire perché una filosofia del riconoscimento non possa tuttavia dispiegarsi su un suolo cartesiano. Non basta creare *a parte subjecti* una distanza di dubbio e di inquietudine per infondere consistenza alla distinzione tra conoscenza e riconoscimento. Come verrà appurato nel prosieguo della nostra ricerca, il riconoscere fa valere i suoi titoli principalmente *a parte objecti*. Tanto per anticipare, diciamo che è necessario che il cambiamento imprima il proprio marchio su degli esseri del mondo, e in maniera più significativa sull'essere umano, affinché si producano una esitazione, un dubbio, tali da infondere al riconoscimento il proprio carattere drammatico; a quel punto, sarà la possibilità del misconoscimento a conferire al riconoscimento la sua piena autonomia. Il misconoscimento è una forma esistenziale e intramondana il cui senso non è esaurito dalla sua componente di errore, essendo quest'ultimo una forma di inquietudine prevalentemente teoretica.

www.scribd.com/Baruch_2013

www.scribd.com/Baruch_2013

II

KANT: COLLEGARE SOTTO LA CONDIZIONE DEL TEMPO

Con il concetto kantiano di ricognizione (dal tedesco *Rekognition*), portiamo al lessico filosofico un termine che, per svariati aspetti, è senza antecedenti nella tradizione anteriore. Se infatti, con Descartes, la preminenza del giudizio è acquisita a titolo di metodo nel *Discorso* e poi a titolo tematico nella *Quarta meditazione*, con Kant entra in scena un'altra funzione del giudizio, che provoca una rivoluzione che riguarda il senso collegato alla soggettività di cui questa funzione è appannaggio. Per Descartes e per Kant, riconoscere significa – che la parola venga pronunciata o meno – identificare, cogliere con il pensiero una unità di senso. Ma per Descartes identificare è inseparabile da distinguere, ossia disgiungere il medesimo dall'altro, mettere fine alla confusione appaiata all'oscurità; ne risulta l'evidenza dell'idea "ricevuta" come vera. Per Kant identificare significa collegare. Se torniamo al lessico del linguaggio ordinario, in quanto vivaio dei significati in uso, questo significato lo ritroviamo giustapposto al significato che abbiamo precedentemente isolato. Ricordiamo la definizione I del *Robert*: "Cogliere (un oggetto) con la mente, con il pensiero, collegando tra loro immagini, percezioni che lo riguardano; distinguere, identificare, conoscere tramite la memoria, il giudizio o l'azione". Il "collegare" occupa una posizione preminente ma può essere inteso nel senso dell'empirismo della lingua inglese, come anche nel senso trascendentale che preciseremo.

La promozione della funzione di collegamento, di connessione, di sintesi, non è però l'unico aspetto che caratterizza il contributo specifico di Kant a una grande filosofia del riconoscimento;

www.scribd.com/Baruch_2013

occorre aggiungervi la considerazione del tempo, più in generale della sensibilità, nell'operazione di sintesi che risulta dalla ricognizione nel modo che diremo. Questa maniera di situare il giudizio nel punto di intersezione dei due "tronchi della conoscenza umana" – ossia la facoltà di ricevere e la facoltà di pensare – la prima assegnata alla sensibilità e la seconda all'intelletto, giusta l'espressione di Kant alla fine dell'Introduzione alla *Critica della ragion pura*[1] – è senza precedenti: "Si danno due tronchi della conoscenza umana, i quali nascono forse da una radice comune, ma a noi sconosciuta, vale a dire *sensibilità* e *intelletto*: per mezzo della prima gli oggetti ci vengono *dati*, mentre per mezzo del secondo essi vengono *pensati*" (A 15, B 30). Questa situazione di giudizio porta il marchio della filosofia critica. Se dunque si può considerare la sostituzione di collegare a distinguere come uno spostamento all'interno della teoria del giudizio, l'incorporazione del tempo e della sensibilità alla problematica del giudizio costituisce un ampliamento senza precedenti di questa problematica.

Per contro, tutti i tratti della teoria cartesiana del giudizio che autorizzano a tracciare una distinzione tra riconoscere e conoscere sono esclusi dal campo della filosofia critica, e lo stesso vale anche per l'apparato della psicologia tradizionale, al punto che si può affermare che riconoscere è conoscere. Malgrado il suo grande interesse, la teoria della ricognizione non contraddirà questa equazione.

Sono due le tesi che presiedono a questa eliminazione della psicologia razionale: anzitutto l'affermazione della iniziale eterogeneità dei due "tronchi" della conoscenza menzionati sopra, affermazione con cui la teoria del giudizio, insieme con la teoria della ricognizione, viene a collocarsi nel punto di intersezione di queste due sorgenti. E poi la distinzione tra il punto di vista trascendentale e il punto di vista empirico, per cui l'*a priori* viene a collocarsi all'esterno del campo dell'esperienza.

Questo inedito incrocio tra le due distinzioni principali, quella

1. Cito la traduzione francese della *Critique de la Raison pure* nell'edizione della Bibliothèque de La Pléiade, a cura di J. Barni, riveduta, modificata e corretta da A.J.-L. Delamarre e F. Marty. La prima edizione, che risale al 1781, è indicata dalla lettera A, la seconda, apparsa nel 1787, è segnalata dalla lettera B, secondo la grafia dell'edizione originale dell'Accademia reale delle scienze di Berlino; tr. it. a cura di C. Esposito, *Critica della ragion pura*, Bompiani, Milano 2004.

www.scribd.com/Baruch_2013

che riguarda i tronchi della conoscenza umana e quella che riguarda i livelli di costituzione del senso, rappresenta l'evento di pensiero che fonda la filosofia critica; il che viene affermato nelle brevi righe che concludono l'"Introduzione" della *Critica della ragion pura*: "Ora, nella misura in cui la sensibilità deve contenere delle rappresentazioni a priori, le quali costituiscono la condizione per cui ci vengono dati degli oggetti, essa dovrebbe far parte della filosofia trascendentale" (A 15, B 30). L'"ora" è l'unico tratto retorico che avverte della immensità di questa decisione originaria e, se possiamo osare, seminale. In tal senso, il tono con cui sono pronunciate le definizioni terminologiche che oramai sorreggono il discorso non ammette replica: "Chiamo *pure* (in senso trascendentale) tutte quelle rappresentazioni in cui non si trova nulla che appartenga alla sensazione" (A 20, B 34); "Chiamo *estetica trascendentale* una scienza di tutti i principi a priori della sensibilità" (A 21, B 35); "L'oggetto indeterminato di un'intuizione empirica si chiama *fenomeno*" (A 20, B 34).

1. ... SOTTO LA CONDIZIONE DEL TEMPO

La priorità riconosciuta all'"Estetica trascendentale" viene affermata quasi subito: "La dottrina trascendentale della sensibilità dovrebbe rientrare nella prima parte della scienza degli elementi, poiché le condizioni uniche per cui vengono dati gli oggetti della conoscenza umana precedono le condizioni per cui quegli stessi oggetti vengono pensati" (A 16, B 30). In un solo colpo viene affermata l'antecedenza dell'"Estetica trascendentale" rispetto all'"Analitica" e il prevalere del punto di vista trascendentale sul punto di vista empirico. Questa dissociazione del trascendentale e dell'empirico riguarda non soltanto la teoria dello spazio, ma in maniera eminente anche la teoria del tempo, il cui inserimento nel nostro campo di indagine abbiamo già messo in luce. Che il tempo non sia un concetto empirico, ricavato dalla esperienza sensibile, ma una rappresentazione *a priori*, è cosa che viene decisa contemporaneamente alla messa in chiaro dello statuto dell'"Estetica trascendentale"; l'approccio trascendentale in certa misura precede infatti se stesso. In ogni affezione prodotta dall'oggetto, deve essere possibile distinguere la materia sensoriale,

www.scribd.com/Baruch_2013

data *a priori*, e la forma che rende possibile "ordinare in certi rapporti il molteplice che appare" ("Estetica trascendentale", § 1). Viene chiamata estetica trascendentale la scienza di tutti i principi *a priori* della sensibilità. La grande trovata di Kant, che poi è anche il grande enigma che prelude alla teoria della ricognizione, consiste nel fatto che questi principi non siano concetti dell'intelletto, cioè concetti discorsivi, come per esempio la categoria di causalità, ma siano appunto principi della sensibilità senza tuttavia procedere dall'esperienza.

Il tempo dell'"Estetica trascendentale" non è né il tempo vissuto dell'anima, né il tempo dei cambiamenti nel mondo, ma è la forma del senso interno, così come lo spazio è la forma del senso esterno, e in definitiva la forma di entrambi, nella misura in cui tutte le rappresentazioni passano attraverso il senso interno: "Il tempo altro non è che la forma del senso interno, cioè la forma con cui intuiamo noi stessi e il nostro stato interno" (§ 6b).

In termini positivi: "Il tempo è la condizione formale a priori di tutti i fenomeni in generale" (§ 6c). Ora, questa formula contiene qualcosa in più della ripetizione dell'argomento negativo; essa aggiunge infatti un tratto inatteso che aumenta considerevolmente la posta in gioco nella disputa intorno al senso interno. E infatti il tempo è forma pura non soltanto di ogni intuizione interna, ma anche di ogni intuizione esterna; che tali intuizioni abbiano o meno come loro oggetto delle cose esterne, tutte le rappresentazioni "in se stesse appartengono pur sempre, come determinazioni dell'animo, allo stato interno" (§ 6c). Dal che risulta che il tempo è la condizione *a priori* di ogni fenomeno in generale, immediatamente per il senso interno e mediatamente per il senso esterno. I commentatori hanno sottolineato l'importanza di questa riduzione del senso interno alla forma del tempo, forte, in passato, della sua pretesa di penetrare i segreti dell'anima, la sua realtà sostanziale, la sua libertà.

Il lettore di oggi fa fatica a misurare l'enormità della rivoluzione costituita dalla squalificazione del senso interno in quanto rivelatore di un io sostanza, di un'anima in sé, quale era stato considerato nell'ambito della psicologia razionale, in Descartes, ma ancora in Locke, Leibniz e Wolff. La forma del tempo occupa oramai il luogo strategico che sino a quel momento era stato te-

www.scribd.com/Baruch_2013

nuto dal senso interno. Per contro, la fragilità dell'argomentazione trascendentale nel caso del tempo, in mancanza di un elemento simmetrico e di peso equivalente a quello esercitato dalla geometria sul versante dello spazio (la cinetica?), spiega come la battaglia in favore dell'idealità della forma del tempo si riverberi in tutti i registri della filosofia critica; poiché infatti il senso interno non può più garantire la realtà del soggetto della libertà, quest'ultimo viene consegnato alle antinomie sulla causalità della dialettica trascendentale. Ma prima ancora di prendere in considerazione le antinomie in ambito cosmologico, l'operazione di demolizione del dogmatismo del senso interno viene condotta sul piano dei "paralogismi della psicologia razionale". Per il tempo, e soltanto per il tempo – non per lo spazio, in cui tutto si verifica sul piano dell'"Estetica trascendentale" – è necessario il concorso di una disciplina dedicata allo smascheramento delle *illusioni* di una ragione sempre tentata di sottrarsi ai propri limiti.

Per la nostra indagine, il tratto maggiormente significativo è costituito dal calco della dimostrazione che riguarda il tempo ricavato dalla dimostrazione che riguarda lo spazio. In quanto forma, il tempo si riduce alle relazioni di successione e di simultaneità che ne fanno una grandezza unidimensionale, giacché tutte le parti del tempo si distinguono all'interno di un tempo unico, infinito nel senso di illimitato. E su questo tempo appunto gioca la ricognizione di cui parleremo. Va rilevata una sola concessione, puramente tattica: se la critica rifiuta al tempo qualsiasi realtà *assoluta*, gli accorda tuttavia una realtà *empirica*, ossia una "validità oggettiva in riferimento a tutti gli oggetti che si possano mai dare ai nostri sensi" (A 35, B 52). È una vittoria che non si ottiene tuttavia senza incontrare resistenza; nel paragrafo 7 infatti, intitolato "Chiarimento", Kant si rivolge a coloro tra i suoi lettori che si suppone siano convinti della tesi della idealità dello spazio ma si oppongano a quella dell'idealità del tempo. A nome loro, Kant formula l'obiezione che viene espressa nel modo seguente: "I mutamenti sono reali (e questo è dimostrato dal cambiamento delle nostre proprie rappresentazioni, quand'anche si volessero negare tutti i fenomeni esterni assieme ai loro mutamenti). Ora, i mutamenti sono possibili soltanto nel tempo: di conseguenza il tempo è qualcosa di effettivamente reale" (A 36-37, B 53). Pos-

www.scribd.com/Baruch_2013

siamo pensare che la ostinata replica di Kant non sia riuscita a chiudere la breccia aperta dalla questione del cambiamento: "Resta dunque la realtà empirica del tempo, quale condizione di tutte le nostre esperienze. Soltanto la realtà assoluta non gli può essere accordata, secondo quanto è stato addotto in precedenza. Il tempo non è che la forma della nostra intuizione interna. Se da esso si sottrae la particolare condizione della nostra sensibilità, scomparirà anche il concetto di tempo: il quale tempo non inerisce agli oggetti stessi, ma semplicemente al soggetto che li intuisce" (A 37-38, B 54). Sarà proprio in questa falla dell'argomento che, a partire da Husserl, si riverserà una fenomenologia chiamata ancora trascendentale, ma capace di tematizzare entro l'ambito di una filosofia del "mondo della vita" qualcosa come un tempo dell'essere-nel-mondo con i suoi cambiamenti reali.

2. COLLEGARE

La coordinazione tra il piano della sensibilità, con cui gli oggetti sono dati, e il piano dell'intelletto, con cui gli oggetti sono pensati – coordinazione annunciata nella "Introduzione" della *Critica della ragion pura* – viene tematizzata nell'ambito di una logica trascendentale. Nella prospettiva della critica, lo sdoppiamento della conoscenza in sensibilità e intelletto incrocia la distinzione tra la prospettiva trascendentale e la prospettiva empirica.[2]

Malgrado la priorità accordata all'"Analitica dei concetti", che

2. Ricordiamo la terminologia molto specifica della *Critica*: "logica" è il nome dato alla scienza delle regole dell'intelletto in generale (A 52). È chiamata "trascendentale" la logica che considera soltanto la forma nel reciproco rapporto delle conoscenze tra loro, "cioè la forma del pensiero in generale" (A 55). Per quanto attiene alla verità, ordinariamente definita dalla conformità della conoscenza al proprio oggetto, si tratta esclusivamente – all'interno di questa cornice rigorosa – di criteri di conformità tra regole dell'intelletto e principi di sensibilità, con l'esclusione della verità materiale delle proposizioni empiriche. Questa riduzione dell'ambito della verità al piano trascendentale ha quale contropartita lo smantellamento delle asserzioni vuote che la mente si forgia al di fuori dell'ambito delimitato dall'estetica trascendentale, ossia il riferimento a qualcosa dello spazio e del tempo. Una *logica dell'apparenza* duplicherà allora la logica trascendentale; quest'ultima si scomporrà perciò in una analitica dei concetti dedicata alla scomposizione dell'intelletto in una pluralità di principi formali, cioè le categorie, e in una analitica dei principi dedicata alla facoltà di giudicare. La prima ha senso solo relativamente alla seconda, la quale restituisce al giudizio la posizione preminente che gli spetta.

www.scribd.com/Baruch_2013

contiene l'intera giustificazione della applicazione delle categorie all'esperienza, il fulcro della *Critica* resta il giudizio. L'atto di collegare, questa operazione unica nella quale la ricettività della sensibilità si compone con la spontaneità dell'intelletto, è fondamentalmente un atto di giudizio. Dopo avere proceduto a una scomposizione della facoltà dell'intelletto in concetti puri, scomposizione alla quale dobbiamo la tavola delle categorie, Kant dichiara:

> Ora l'intelletto non può adoperare in altro modo questi concetti, se non giudicando per mezzo di essi. E dal momento che nessuna rappresentazione – tranne l'intuizione – si dirige immediatamente all'oggetto, nessun concetto si riferirà mai immediatamente a un oggetto, bensì a qualche altra rappresentazione di quell'oggetto (sia che si tratti di un'intuizione, sia che si tratti già di un concetto). Il giudizio è dunque la conoscenza mediata di un oggetto, e perciò la rappresentazione di una rappresentazione di quell'oggetto. (A 68, B 93)

Questo testo ci farà da stella polare per il seguito dell'analisi. Vi si intende che giudicare non significa comporre la facoltà di scegliere con la facoltà di ricevere l'idea, dunque la volontà con l'intelletto come in Descartes, ma significa porre le intuizioni sensibili sotto un concetto; insomma, *sussumere*.

Questo dominio del giudizio è totale. La famosa tavola delle categorie è la tavola delle regole nelle quali si concentrano "le funzioni dell'unità nei giudizi" (A 69, B 94). A questa operazione è dato un nome, il nome di sintesi; tutti i giudizi, compresi i giudizi empirici, sono infatti simili atti di sintesi. Essi compongono insieme soltanto le forme sensibili con le forme dell'intelletto o categorie. Sotto questa forma purificata, il rapporto tra ricettività e spontaneità viene ridotto a quella che, da ora in avanti e astrazione fatta da qualsiasi contenuto empirico, verrà chiamata "sintesi del molteplice" (A 78, B 104). Sotto questo termine, abbreviato e in forma di ossimoro, è posto un grande enigma. Prima di proporne la soluzione, Kant ne misura la difficoltà: la questione sollevata non è una questione di fatto, ma di diritto; non si tratta infatti di descrivere come, o in quale "occasione", a prezzo di quale "sforzo", la mente umana pervenga a ordinare questa dispersione; non si tratta cioè di procedere nel modo in cui a ciò si era dedicato per primo il "celebre Locke". Per utilizzare il vocabolario dei giureconsulti, che chiamano deduzione la disciplina che met-

www.scribd.com/Baruch_2013

te in evidenza il diritto o la legittimità di una pretesa, si chiamerà deduzione trascendentale la risoluzione dell'enigma posto dalla coordinazione delle due componenti eterogenee della sintesi sul piano formale in cui tale enigma viene a collocarsi.

Siamo qui di fronte a una sorta di meditazione inedita, la cui importanza è paragonabile a quella della meditazione con cui Platone perseguiva la "comunanza" o la "partecipazione" tra i "generi", al prezzo delle ben note aporie che vengono a moltiplicarsi nel *Parmenide*. Kant ha dedicato numerosi anni al tentativo di riportare una vittoria in questa gigantomachia suscitata dal confronto tra ricettività sensibile e spontaneità intellettuale all'interno del medesimo atto di pensiero.

È qui che la *Critica*, nella sua prima edizione, propone la famosa triplice sintesi, di cui la ricognizione costituisce la terza componente. Per noi si tratta della prima promozione di una variabile del concetto di riconoscimento al rango di filosofema. Ma è anche lo stadio della nostra indagine in cui il riconoscimento è indiscernibile dalla conoscenza. Solo grazie alle sue aporie, essa è in grado di annunciare una rivoluzione, rendendo possibile l'affrancamento della problematica del riconoscimento dalla problematica della conoscenza.

Dichiaro subito che ciò su cui si è soffermata la mia lettura della triplice sintesi è il modo nel quale le figure successive di tale sintesi – denominate "sintesi dell'*apprensione* nell'intuizione", "sintesi della *riproduzione* nell'immaginazione", "sintesi della *ricognizione* nel concetto" – smuovono il concetto di tempo ricavato dall'"Estetica trascendentale".

Prendiamo anzitutto la "sintesi dell'apprensione nell'intuizione". Il tempo vi è implicato come successione, nella maniera in cui lo spirito è affetto dal molteplice delle impressioni. Il senso interno è ancora una volta indicato come ciò cui appartengono le modificazioni dello spirito. Il molteplice, che ogni analisi presuppone in quanto corrispettivo della operazione di sintesi, si presenta come dispersione di istanti, di "momenti", di ciascuno dei quali si può parlare ogni volta solo come di una "unità assoluta". Ora, se la coscienza deve essere possibile, "per prima cosa è necessario passare attraverso il molteplice per poi raccoglierlo" (A 99); e questo è l'argomento. La necessità cui qui si fa appello

www.scribd.com/Baruch_2013

deriva dall'argomento della forma: se non... allora non. Ma questa necessità mal dissimula la vera scoperta, che si esprime nelle parole "passare" e "raccogliere". Per il modo in cui spuntano nel testo, tali parole fanno eco all'ipotesi che troviamo alla fine dell'"Introduzione" alla *Critica* e che sarà tenuta in serbo sino al magnifico capitolo sull'immaginazione produttiva in connessione con lo schematismo dell'intelletto: se i "tronchi" della conoscenza umana sono appunto due, cioè sensibilità e intelletto, essi "nascono forse da una radice comune, ma a noi sconosciuta" (A 15, B 29). I termini medi sui quali poggia la triplice sintesi non dicono forse qualcosa di questa "radice comune, ma a noi sconosciuta"? O meglio: non si riferiscono forse a delle proprietà temporali che eccedono i semplici rapporti di successione e di simultaneità? Teniamo da parte questa ipotesi che, al momento debito, occorrerà far giocare a favore di una fenomenologia del riconoscimento. Il tempo stesso non è forse, senza l'aggiunta di sintesi, "percorso e raccolto"? E il diverso, incessantemente presupposto quale polo simmetrico dell'io trascendentale, non è forse a sua volta introvabile?

L'ipotesi qui avanzata viene avvalorata dalla descrizione della seconda sintesi, quella della "riproduzione nell'immaginazione". Ancora una volta l'argomento si sviluppa totalmente per assurdo: se le apparenze fossero così variabili da impedirmi di rappresentarmi alcunché come se si trattasse di un riprodursi, "se io mi lasciassi sfuggire in continuazione le rappresentazioni precedenti e se io non le riproducessi" – il che autorizza a posteriori l'idea di successione – insomma, "se io non le riproducessi mentre avanzo verso le successive, non potrei mai rappresentare alcun oggetto come nuovamente il medesimo". Nel punto di sutura tra la ricezione e la spontaneità abbiamo visto spuntare un nuovo vocabolo: "riproduzione". Pongo allora la questione: la riproduzione si aggiunge al tempo-successione? Oppure, in maniera bergsoniana e in termini di riconoscimento, non ci si riferisce qui, sotto un determinato aspetto, direttamente al tempo di per sé? Ma al termine "riproduzione" ne viene affiancato un secondo, il termine di "immaginazione", la cui replica empirica è costituita dalla associazione di idee. Ci troviamo qui nel cuore della triplice sintesi, e a dire il vero il termine ricopre la totalità delle operazioni di sintesi. E si riaffaccia l'ipotesi appena formulata: questa operazione

www.scribd.com/Baruch_2013

mediatrice non avrebbe forse a che vedere con la radice "a noi sconosciuta" dei due tronchi della conoscenza umana? E non avrebbe a che fare anche con il tempo stesso, sotto gli auspici di un'altra varietà del riconoscimento?

Ed entra in scena la ricognizione propriamente detta, dal cui nome siamo stati allettati, ma al prezzo di una delusione di cui abbiamo già detto qualcosa poco fa. L'argomento riprende quanto detto in precedenza; si tratta dell'assurda ipotesi di una novità senza fine delle impressioni e dell'oblio delle unità aggiunte. Siamo in presenza di un tratto inedito, che provocherà la nostra delusione; l'unità che consente alla rappresentazione di essere una rappresentazione unitaria, degna del titolo di concetto, procede infatti dalla sola unità della coscienza. Il riconoscimento nel concetto non aggiunge niente all'apertura della sintesi precedente sull'immaginazione. Ed è questa la nostra delusione. La "Deduzione trascendentale" si trova qui per intero riassunta e proclamata: nessuna connessione senza sintesi, ma nessuna sintesi senza unità, né unità senza coscienza. L'unica virtù attribuita al riconoscimento è quella di far apparire questa unità della coscienza nell'oggetto. Perciò si è parlato di ricognizione *nel concetto*. In altri termini, la ricognizione consiste nel fatto che la coscienza unitaria si appercepisce soltanto se oggettivata in una rappresentazione contrassegnata dal vincolo della necessità e della unità. Sotto questo aspetto "oggettività" è la parola giusta, sebbene Kant non la usi esplicitamente, ma parli piuttosto di oggetti "come ciò che si oppone" (A 104). La coscienza unitaria si riconosce nella "produzione" di questa unità che costituisce il concetto di un oggetto (A 105). Non viene detto molto di questa produzione di una unità, tanto da giustificare il neologismo di ricognizione, a eccezione che per il suo legame con l'idea di regola nel trattare una molteplicità di impressioni (è il caso del concetto di corpo): "Ma esso può essere una regola delle intuizioni soltanto per il fatto che rappresenta nei fenomeni dati la riproduzione necessaria del loro molteplice, quindi l'unità sintetica nella coscienza di essi. Così il concetto del corpo produce necessariamente, nella percezione di qualcosa fuori di noi, la rappresentazione dell'estensione e con essa quella della impenetrabilità, della forma ecc." (A 106). Riproduzione e produzione sono dunque associate nell'operazione mediatrice tra l'uno e il molteplice, in quanto la produzione ag-

www.scribd.com/Baruch_2013

giunge la nota di unità alla riproduzione definita dal non-oblio di ciò che precede e la sua ritenzione in una rappresentazione cumulativa. L'importante è che l'unità della coscienza si produca nel concetto per *riconoscervi* se stessa.

La domanda radicale che viene in tal modo posta è dunque la seguente: al di sotto di veri e propri vocaboli inediti – percorrere, raccogliere, riprodurre nell'immaginazione, produrre nel concetto – non si annuncia forse una grande filosofia dell'immaginazione? Non è forse stato tolto un velo dalla famosa terza "sorgente" o "tronco" della conoscenza umana, richiamata nell'"Introduzione" della *Critica*? Per contro, il dispiegamento di questa grande filosofia dell'immaginazione non è forse ostacolato dall'assillo del tema dell'unità della rappresentazione nel concetto sul modello della proclamata unità della coscienza trascendentale?

Non discuterei qui intorno alle ragioni che hanno fatto sì che queste pagine, per moltissimi aspetti promettenti, venissero sostituite dalla seconda versione della "Deduzione trascendentale", dal paragrafo 15 al paragrafo 24. L'accusa di idealismo soggettivo alla Berkeley ci sembra inconcepibile, dato il modo in cui l'accento cade già sulla unità della coscienza trascendentale. La replica a questo sospetto deriverebbe dalla storia della ricezione della *Critica* da parte dei contemporanei. Per chi voglia conoscere soltanto il testo pubblicato, ciò che balza agli occhi alla lettura è il cambiamento di strategia da una edizione all'altra. A partire dal paragrafo 15 della nuova redazione della "Deduzione trascendentale", la sintesi è esclusivamente il frutto di questa unità di rango più elevato di tutte le operazioni intermedie di "collegamento" e di "sintesi". Queste ultime procedono da questa unità originariamente sintetica dell'appercezione che si autorizza esclusivamente da sé (§ 16). Per quanto concerne le esigenze di una deduzione che proceda dall'alto verso il basso, i concetti mediatori messi in opera nella prima edizione si ripresentano, al termine della "Deduzione", esclusivamente nell'ambito della "applicazione delle categorie agli oggetti dei sensi in generale"; e si ripresentano sotto il modesto titolo di "sintesi figurata" (§ 24). L'immaginazione mantiene tuttavia il proprio statuto, sotto l'espressione di "sintesi trascendentale dell'immaginazione produttiva", per distinguerla dalla immaginazione riproduttiva che deriva semplicemente dalla esperienza empirica sotto la legge dell'associazione. Ma cosa significa produrre?

www.scribd.com/Baruch_2013

Ed è proprio in una pagina di questa seconda edizione della *Critica* che si legge la famosa dichiarazione sull'immaginazione: "La sintesi in generale – come vedremo in seguito – è il semplice effetto della facoltà di immaginazione, di quella funzione cieca, sebbene indispensabile, dell'anima, senza la quale non avremmo in assoluto alcuna conoscenza, ma della quale solo raramente siamo coscienti" (A 78, B 103). Cieca per cosa? Poco accessibile alla conoscenza? Funzione dell'anima? È una dichiarazione che risulta ancora più sorprendente per il fatto che la nuova "Deduzione" non fa alcuna attenzione a operazioni di aspetto psicologistico per concentrarsi sulla deduzione di ogni specie di sintesi nell'oggetto a partire dall'identità dell'appercezione con se stessa, la cui radicale soggettività è sottolineata dalla capacità dell'"io penso" di accompagnare tutte le nostre rappresentazioni, come viene affermato all'inizio del paragrafo 16 intitolato "Dell'unità sintetica originaria dell'appercezione" (B 131).

Eppure l'ultima parola non viene pronunciata. Per la verità non era necessario che l'immaginazione produttiva venisse trattata nell'ambito della "Analitica dei concetti", al cui centro sta la deduzione trascendentale, ma soltanto nella "Analitica dei principi", che si occupa della effettiva applicazione dei concetti all'esperienza, all'interno di quella che si potrebbe chiamare una logica concreta, per distinguerla dalla logica astratta incentrata sulle categorie. In questo senso, l'operazione effettiva di sussunzione, che è il giudizio stesso, è condotta a termine soltanto all'interno di questa "Analitica dei principi".

È qui che sorge il tema dello *schematismo*, proprio cioè nel punto di maggiore vulnerabilità del sistema kantiano, là dove tutta l'attenzione si concentra sul lancinante problema della mediazione tra i due poli, quello della sensibilità e quello dell'intelletto.

Questo passaggio da una "Analitica" all'altra viene operato sotto il titolo di "Applicazione", e lì ci imbattiamo in quello che per noi è il punto di maggiore importanza. Infatti, l'operazione di messa in relazione – che, in Kant, specifica l'idea di identificazione attraverso la quale noi caratterizziamo la prima figura del riconoscimento, per quanto indistinguibile possa essere dalla semplice conoscenza – è un'operazione che trova il suo vero e proprio compimento soltanto nella "Analitica dei principi", di cui lo schematismo è l'elemento di maggiore importanza. Inoltre, sicco-

www.scribd.com/Baruch_2013

me questa operazione di connessione può condursi solo sotto la condizione del tempo, nello sviluppo che segue presteremo attenzione anche all'arricchimento della nozione di tempo.

Si impone una parola, che sfida ogni ostacolo; è la parola "omogeneità" (A 137, B 176), con la quale si designano al tempo stesso il problema e la soluzione. Affinché si possa dire che un "oggetto è compreso sotto un concetto" (*ibidem*) – che è quanto la parola sussunzione precisamente significa – l'applicazione richiede la mediazione di un terzo termine che risulti omogeneo da una parte alla categoria e dall'altra al fenomeno: "Questa rappresentazione mediatrice dev'essere pura (senza alcunché di empirico), e tuttavia da un lato dev'essere *intellettuale*, dall'altro *sensibile*. Una rappresentazione di questo tipo è lo *schema trascendentale*" (A 138, B 177).

Per cogliere in tutta la sua forza e in tutta la sua ampiezza questa teoria dello schematismo, è necessario badare a tenere insieme il capitolo dello schematismo con il capitolo successivo, quello sui principi, il quale diventa perciò la posta in gioco finale dell'intero progetto. Questo appaiamento risulta necessario in quanto si passa da una teoria generale dello schematismo alla enumerazione degli schemi, in parallelo con l'enumerazione delle categorie. Ed è in questa occasione che vengono proposte delle precisazioni, concernenti il tempo, le quali arricchiscono in maniera significativa le considerazioni ricavate dall'"Estetica". La teoria dello schema e dello schematismo, contenuta nelle sorprendenti pagine del primo capitolo della "Analitica dei principi", intitolato "Dello schematismo dei concetti puri dell'intelletto", non è dunque completa.

La teoria incomincia con la distinzione tra schema e schematismo. Si chiama schema la figura mista che racchiude il concetto nel suo uso, e schematismo "il modo di procedere dell'intelletto con questi schemi" (A 140, B 179). Con lo schema, torna in scena l'immaginazione: lo schema, come viene detto, ne è il prodotto; ma lo schema non è l'immagine, nella misura in cui l'immagine è di volta in volta particolare; lo schema è piuttosto un metodo per fornire immagini a un concetto. Da questo punto di vista, il suo significato consiste esclusivamente nell'essere un procedimento seguito dall'intelletto; lo schematismo è infatti schematismo dell'intelletto.

www.scribd.com/Baruch_2013

In occasione di questa precisazione sorge nel testo una frase straordinaria, che fa eco a una analoga dichiarazione richiamata sopra: "Questo schematismo del nostro intelletto, riguardo ai fenomeni e alla loro semplice forma, è un'arte nascosta nelle profondità dell'anima umana, e difficilmente potremo mai strappare alla natura il vero segreto del suo uso, per svelarlo davanti ai nostri occhi" (A 141, B 180-181).

Occorre prendere le misure a questo paradosso, il cui terzo termine si trasforma in un ibrido di discorsività e di intuizione. Non stiamo forse dirigendoci verso quella "radice comune" menzionata nella "Introduzione" della *Critica*? Tutte le parole della frase enigmatica risuonano in maniera strana: "arte nascosta", "profondità dell'anima", "natura segreta", "strappare alla natura", come se da un lontano passato riemergesse l'adagio secondo il quale "la natura ama nascondersi". Non va trascurato il fatto che Kant passa oltre alle ammissioni che l'enigma testé accennato potrebbe generare, e si concentra sulla minuziosa tipologia degli schemi e dello schematismo. Il lettore è costretto a un continuo andirivieni tra la tavola degli schemi principali e la loro effettiva messa in opera nel capitolo successivo intitolato "Sistema di tutti i principi dell'intelletto puro". I principi sono infatti le proposizioni prime che reggono l'utilizzo delle categorie sotto la guida degli schemi. Abbiamo in tal modo a che fare con due classificazioni parallele complementari, quella degli schemi e quella dei principi.

La tavola delle categorie, capolavoro di composizione dell'"Analitica dei concetti", offre un filo conduttore per allestire in un successivo momento una tavola degli schemi e una tavola dei principi che ne sviluppano propriamente l'applicazione. L'"Analitica dei concetti" aveva ripartito le categorie in quattro gruppi, in conformità con la tavola dei giudizi: quantità, qualità, ordine, modalità. L'enumerazione degli schemi principali è improntata a questa forma.

A grandi linee l'analisi viene condotta nel capitolo dello schematismo, ma l'esame dettagliato va ricercato nel capitolo successivo, quello dedicato ai principi. Da ciò deriva che allo schema della quantità corrispondono gli assiomi dell'intuizione, allo schema della qualità le anticipazioni della percezione, allo schema della relazione le analogie dell'esperienza, la cui trattazione

www.scribd.com/Baruch_2013

deciderà della sorte della ragione nella sua pretesa a oltrepassare i confini dell'esperienza sensibile. Infine, allo schema della modalità corrisponderanno i postulati del pensiero empirico generale.

Senza inoltrarmi in questa complessa architettura, mi concentrerò su un punto soltanto: il divenire del concetto trascendentale del tempo per tutta la durata di questo percorso.

Il tempo viene convocato sotto la sigla della quantità anzitutto come grandezza. Esso si rivela adeguato allo schema della quantità, lo schema del numero. D'altra parte, questo schema è omogeneo alla quantità in quanto "rappresentazione che raccoglie l'addizione successiva di uno a uno" (A 142, B 182). Occorre sottolineare questa congruenza tra la discorsività propria all'operazione additiva e l'aspetto che possiamo chiamare cumulativo del tempo; tratto che era stato colto una prima volta a proposito della sintesi dell'apprensione, la prima delle tre "sintesi soggettive" prese in considerazione sopra. Non sorprende che la medesima espressione si riaffacci in questo nuovo contesto: "Io produco il tempo stesso nell'apprensione dell'intuizione" (A 143, B 182). In altri termini, io produco il tempo contando. Questo aspetto cumulativo del tempo viene riconfermato in occasione degli "Assiomi dell'intuizione" che, nel capitolo successivo, sviluppano le risorse di sintesi concreta contenute nello schema del numero; vi è detto che "tutte le intuizioni sono quantità estensive". Uno stesso tempo estensivo vi è qui presupposto; il che significa un tempo non soltanto percorso di momento in momento ma accumulato.

Un altro aspetto del tempo è messo in rilievo dallo schema della qualità; esso concerne l'esistenza nel tempo a seconda che sia pieno o vuoto, cosa che la semplice successione non dice. Le "Anticipazioni della percezione" offrono qui un complemento prezioso e introducono l'idea di grandezza intensiva, ossia il grado. L'opposizione tra tempo vuoto e tempo pieno è al primo posto nelle "Anticipazioni della percezione": "È degno di nota il fatto che, per quanto riguarda le quantità in generale, noi possiamo conoscere a priori una *qualità* soltanto, e cioè la continuità, mentre per quanto riguarda tutte le qualità (il reale dei fenomeni) non possiamo conoscere a priori nient'altro che la loro *quantità* intensiva, cioè il fatto che hanno un grado: tutto il resto è lasciato all'esperienza" (A 176, B 218, tr. it. mod.).

Passando allo schematismo della relazione, Kant si sofferma

www.scribd.com/Baruch_2013

anzitutto sulla sua prima forma, la sostanza. Nuovamente viene sollecitato il tempo; lo schema della sostanza si enuncia infatti come permanenza del reale nel tempo; a corollario, la contrapposizione tra ciò che rimane e ciò che cambia. In tal modo viene rivelato quel carattere del tempo che consiste nell'essere esso stesso "immutabile e fisso", mentre tutto in esso trascorre. Questo "restare" del tempo non sembrava affatto implicato nella nuda idea di successione. Si tratta tuttavia di un aspetto essenziale per quanto riguarda la discussione condotta nell'ambito della prima "Analogia dell'esperienza". Vi si legge con sorpresa che "i tre modi del tempo sono permanenza, successione e simultaneità" (A 176, B 219, tr. it. mod.). È il primo di questi tre modi, che sembra essere menzionato per la prima volta, a essere chiamato in causa nella discussione intorno all'idea di sostanza, considerata come una relazione tra ciò che cambia e ciò che non cambia. Viene in aiuto l'aspetto di permanenza del tempo; niente infatti potrebbe essere simultaneo o successivo a meno che a fondamento di esso "non si trovi qualcosa *che sia sempre*, e cioè qualcosa di durevole e di permanente" (A 182, B 225, tr. it. mod.). È stato dunque lo schema della sostanza a suscitare questa rilettura dell'"Estetica" relativamente al rapporto tra permanenza, successione e simultaneità. A questo "restare" del tempo corrisponde, sul versante del fenomeno, l'immutabile nell'esistenza, ossia la sostanza.

La seconda sottocategoria della relazione, la causalità, si presenta nella discussione dei problemi cosmologici derivante dalla "logica dell'illusione". La "Dialettica trascendentale" avrà in tal senso un rapporto privilegiato con il tempo attraverso uno schema della relazione, la successione regolata. Sul tempo sviluppato nella "Seconda Analogia" viene detto qualcosa di importante: "Tutti i mutamenti accadono secondo la legge della connessione di causa ed effetto" (A 189, B 232). Vi viene affermato che la capacità sintetica dell'immaginazione "determina il senso interno rispetto alla relazione temporale" (A 189, B 233). L'uno dopo l'altro della successione non può essere anarchico, e se qualcosa accade ciò non può scaturire dal nulla; in tal senso, non c'è nascita assoluta: "Ogni apprensione di un accadimento è dunque una percezione che segue a un'altra" (A 192, B 237). Il solo fatto di

www.scribd.com/Baruch_2013

nascere è un'istanza alla ricerca della causa dell'evento. L'esigenza di ordine che pesa così sulla pura successione è talmente pregnante che Kant è costretto a contrapporre la successione oggettiva dei fenomeni alla "successione soggettiva dell'apprensione" (A 193, B 238). La prima è arbitraria. "La seconda, quindi, consisterà nell'ordine del molteplice fenomenico, secondo il quale l'apprensione di un qualcosa (che accade) segue *secondo una regola* l'apprensione di qualcos'altro (che precede)" (*ibidem*). Questa messa in guardia contro la seduzione esercitata dalle idee di evento, di nascita, di origine, contrassegna al tempo stesso la presa di distanza di Kant relativamente alla triplice sintesi discussa sopra; se la prima edizione della "Deduzione trascendentale" ha potuto infatti essere sospettata di idealismo soggettivo, ciò è in parte dovuto a questa assenza di distinzione tra successione soggettiva e successione oggettiva. La cosa importante di un evento non è che esso accada, ma che sia preceduto. La sola successione non basta allora a caratterizzare il tempo, giacché l'apprensione, da sola, può dare luogo a "un gioco di rappresentazioni che non si riferisce ad alcun oggetto; vale a dire che mediante la nostra percezione non si distinguerebbe affatto, secondo la relazione temporale, un fenomeno da ogni altro" (A 194, B 239). Si direbbe che in Kant il tempo in attesa di ordine aborrisca l'evento.

Alla terza sottocategoria della relazione, definita nell'"Analitica dei concetti" come "comunanza" o "azione reciproca tra l'agente e il paziente", corrisponde, nell'"Analitica dei principi", uno schema che rimarca la "reciproca causalità delle sostanze riguardo ai loro accidenti" (A 144, B 183). Questo schema, e il suo sviluppo sul piano dei "Principi", rivela un nuovo aspetto del tempo per quanto attiene alla simultaneità che opera qui tra realtà molteplici o, secondo l'espressione di Kant, tra "determinazioni regolate". Nella terza "Analogia", che corrisponde allo schema della comunanza, l'accento viene posto sulla simultaneità nello spazio nella quale consiste l'"azione reciproca universale" (A 211, B 256). Di significativo qui non c'è solo la reciprocità nell'azione, idea la cui fortuna sarà considerevole in altri contesti filosofici richiamati in seguito, ma anche la portata universale dell'idea di una azione reciproca, quale è brillantemente illustrata dal sistema newtoniano. Questa universalità completa l'oggettività della relazione causale, a spese, una volta di più, dell'appren-

www.scribd.com/Baruch_2013

sione semplicemente soggettiva dell'"al tempo stesso", caratteristica della semplice simultaneità. Pensare due cose nel medesimo tempo non significa istituire una "generale comunanza di azione reciproca" (A 213, B 260). Kant è consapevole di non esaurire le risorse della parola *Gemeinschaft*, equivalente del latino *communio* o *commercium*. Esistere al medesimo posto non basta; una comunanza reale di sostanze soddisfa infatti soltanto al principio di azione reciproca. Quanto al tempo, qui presupposto, esso offre la possibilità di una composizione tra successione e simultaneità espressa dalle idee di mutualità e di reciprocità; ma qui la carriera di queste due nozioni si interrompe nel momento stesso in cui ha inizio. Il prosieguo della nostra ricerca fornirà all'idea di azione reciproca la sua piena dimensione nella forma del mutuo riconoscimento.

Restano i tre schemi relativi alle categorie della modalità di cui va ricordato che non aggiungono niente al contenuto rappresentato. Ed è il motivo per il quale nel capitolo dei "Principi" non vi corrisponde niente di importante. Alle modulazioni della modalità secondo possibilità, esistenza e necessità, corrispondono tuttavia importanti idee concernenti il tempo, vale a dire le idee di esistenza "in un tempo qualsiasi" (possibilità), "in ogni tempo" (necessità), "in un determinato tempo" (realtà) (A 145, B 184). Ma l'oggettività del fenomeno non ne è assolutamente intaccata.

Di questo rapido attraversamento del sistema degli schemi e dei principi Kant tiene fermo l'impatto da essi esercitato sulla concezione stessa del tempo considerata successivamente dal punto di vista della "serie del tempo" (quantità), del "contenuto del tempo" (qualità), dell'"ordine del tempo" (relazione) e infine dell'"insieme del tempo" (modalità) (A 145, B 184-185). Questo arricchimento della problematica del tempo colloca il senso interno in un faccia a faccia obbligato con l'unità della apperczione. Tra questi due poli deve prevalere anche l'omogeneità. In definitiva, il destino dell'idea di identificazione compresa come connessione nel tempo non si gioca nel paragrafo dedicato alla ricognizione, ma nella "Applicazione", che procede dalla "Analitica dei principi", grazie alla quale si opera l'identificazione di un qualsivoglia oggetto. Per noi, si tratta forse del risultato più importante di questa esegesi dell'identificazione compresa come un mettere in relazione sotto la condizione del tempo. Essa ci ha for-

www.scribd.com/Baruch_2013

nito l'occasione di accompagnare una eroica lotta di Kant su due fronti, da una parte sul fronte della cesura assoluta tra il punto di vista trascendentale e il punto di vista empirico, dall'altra sul fronte dell'eterogeneità originaria delle due sorgenti della conoscenza umana, ossia la sensibilità e l'intelletto. Sotto questo aspetto, Kant ci fornisce l'esempio di una battaglia senza compromessi.

www.scribd.com/Baruch_2013

www.scribd.com/Baruch_2013

III

LA ROVINA DELLA RAPPRESENTAZIONE

Il problema dell'uscita dal kantismo è un problema difficile. Ci sono due strade che non portano a niente: la discussione frammentaria e la revisione generale del sistema. Da una parte, non è questo o quell'argomento che occorre impegnarsi a correggere, anche qualora si tenessero in serbo delle superbe analisi per riorientarli in maniera diversa, analisi come quelle della triplice sintesi e dello schematismo, cui vanno affiancate la "Confutazione dell'idealismo" e l'aggiunta della *Selbstaffektion* nella seconda edizione; si tratta infatti di segmenti troppo funzionali all'argomento centrale per esserne scorporati. Dall'altra parte, la revisione, sia in senso positivistico sia in senso neokantiano, riduce la filosofia trascendentale a una epistemologia, così da amputarla di quei paradossi e di quegli enigmi che ne costituiscono la grandezza, e ciò vale tanto per la cosa in sé, quanto per l'io noumenico o, più fondamentalmente, per quell'irriducibile scarto tra il *Denken* e l'*Erkennen* che rende possibile il dispiegarsi delle tre *Critiche*.

Si può uscire dall'idealismo trascendentale solo di colpo, così come di colpo vi si entra. Occorre sapere distinguere quella soglia per poter dire con che cosa si rompe, e a quale livello di radicalità. Io direi che il livello è quello del concetto di *Vorstellung*, "rappresentazione", che è stato più volte utilizzato ma mai esplicitato. A dire il vero neanche Kant lo giustifica, bensì lo presume al fine di potere formulare i due presupposti che noi abbiamo collocato all'inizio delle nostre analisi: la dissociazione del punto di vista trascendentale dal punto di vista empirico e l'eterogeneità iniziale delle due sorgenti della conoscenza umana, la sorgente della ricettività e quella della spontaneità. Come abbiamo

www.scribd.com/Baruch_2013

visto, il problema della sintesi *a priori* si annoda con l'intersecarsi di questi due *requisit* e suscita la *quaestio juris* sviluppata dalla deduzione trascendentale. Se dunque vogliamo tematizzare il concetto di *Vorstellung*,[1] concetto litigioso per eccellenza, dobbiamo risalire al di qua di questi due presupposti.

Da questo punto di vista il testo canonico è la Prefazione (*Vorrede*) alla seconda edizione della *Critica della ragion pura* (B del 1787). Qui, il punto vista trascendentale viene introdotto come un blocco unitario e a titolo di una rivoluzione sul piano filosofico paragonabile a quella di Copernico in cosmologia. Qui, possiamo assistere all'irruzione di un vero e proprio evento di pensiero. Il tono non è meno deciso e imperioso di quello usato da Descartes nel *Discorso*, e la delusione di fronte allo spettacolo della metafisica in frantumi è la medesima. Ed ecco, improvvisa, la domanda che si "ammette" essere il rovesciamento costitutivo dell'atto fondatore della filosofia critica: "Finora si ammetteva che ogni nostra conoscenza dovesse regolarsi sugli oggetti: ma tutti i tentativi di stabilire qualcosa di a priori su questi ultimi mediante dei concetti – qualcosa con cui venisse estesa la nostra conoscenza – a causa di quel presupposto sono finiti in niente" (B XVI, tr. it. mod.). Segue il richiamo all'esempio di Copernico che rovescia i rapporti tra la terra e il sole: "Si può tentare qualcosa di simile riguardo all'*intuizione* degli oggetti" (B XVII). È questo il contesto in cui la parola *Vorstellung*, rappresentazione, entra in scena quale termine emblematico del gesto filosofico che si annuncia anzitutto come richiesta di "ammissione", poi come "tentativo". L'alternativa che si offre a partire dall'ipotesi rivoluzionaria consiste nel sapere che l'oggetto si regola non "sulla natura degli oggetti" bensì "sulla natura della nostra facoltà intuitiva" (*ibidem*). Ed ecco in che modo la parola "rappresentazione" fa la sua comparsa: affinché le intuizioni diventino conoscenze, "devo riferirle, in quanto rappresentazioni, a un qualcosa come oggetto, e devo determinare quest'ultimo per loro tramite" (*ibidem*). Il termine *Vorstellung* diviene così l'emblema del "cambiamento di metodo nel modo di pensare" (B XVIII), che Kant rias-

1. Mantengo il termine tedesco *Vorstellung*, tradizionalmente tradotto con "rappresentazione", allo scopo di non compromettere altri usi della parola "rappresentazione" in accezioni irriducibili al modo in cui la utilizza Kant, come per esempio nel caso dei miei lavori.

www.scribd.com/Baruch_2013

sume in una formula: "Riguardo alle cose conosciamo a priori solo ciò che noi stessi poniamo in esse" (*ibidem*). E, più sotto: "Questo tentativo di trasformare il modo di procedere seguito finora dalla metafisica, e cioè il tentativo di compiere in essa una rivoluzione totale seguendo l'esempio dei geometri e dei ricercatori della natura, è ciò in cui consiste il compito di questa critica della ragion pura speculativa" (B XXII).

Sulla scia di questo gesto viene così incoronato il termine "rappresentazione". La condanna della pretesa della ragione a conoscere l'incondizionato è il corollario obbligato di questo rovesciamento, e la parola "rappresentazione" è posta come un marchio a suggellare quel gesto di eliminazione con il quale si decidono le sorti del dogmatismo:

> Ora, nel caso ammettessimo che la nostra conoscenza di esperienza si regoli sugli oggetti come cose in se stesse, troveremmo che l'incondizionato *non si può affatto pensare senza contraddizione*; nel caso invece ammettessimo che non è la nostra rappresentazione delle cose – quali ci vengono date – a regolarsi su di esse come cose in se stesse, ma che al contrario sono questi oggetti, in quanto fenomeni, a regolarsi sul nostro modo di rappresentarli, troveremmo che *la contraddizione viene a cadere*. (B XX, tr. it. mod.)

In un sol colpo, con la scomparsa della contraddizione, l'ipotesi viene trasformata in tesi: "Così, dunque, quello che all'inizio avevamo ammesso come un semplice tentativo si mostra nella sua fondatezza" (*ibidem*). È oramai all'interno del grande cerchio disegnato dalla rappresentazione che si giocano i rapporti tra intelletto e sensibilità, ai quali abbiamo dedicato tutte le nostre analisi, e che si svolgono le operazioni di sintesi rispetto alle quali l'immaginazione produttiva figura quale terzo termine. Quello che abbiamo appena chiamato cerchio della rappresentazione altro non è se non la figurazione grafica del rovesciamento copernicano, il quale consente che siano gli "oggetti, in quanto fenomeni, a regolarsi sul nostro modo di rappresentarli" (*ibidem*, tr. it. mod.).

Uscire dal kantismo significa allora rifiutare il rovesciamento copernicano e, col medesimo gesto, uscire dal cerchio magico della rappresentazione. Con questo gesto, l'esperienza fondamentale dell'essere-nel-mondo viene a porsi quale riferimento ul-

www.scribd.com/Baruch_2013

timo di tutte le esperienze particolari suscettibili di stagliarsi su tale sfondo.

Con il suo carattere brusco, questa presa di posizione condivide un aspetto della presa di posizione di Kant; prima di tutto si chiede infatti di ammettere una proposizione, una prova, un tentativo, una ipotesi. Questa "ammissione" (*Annahme*), questo "tentativo" (*Versuch*) si giustificano solo con l'esecuzione stessa del programma di ricerca che inaugurano. Ma a differenza di Kant, il quale prende a modello il carattere *a priori* del sapere scientifico e la sua ambizione alla dimostrazione sistematica, una filosofia dell'essere-nel-mondo non può che essere problematica, non solo per ragioni che dipendono dalla sua tematica, ma per quelle ragioni che dipendono dall'impegno del filosofo che la professa e che si assume i rischi della controversia, inseparabile dal suo carattere non scientifico. Per le medesime ragioni questa filosofia, oltre che problematica, sarà anche frammentaria, non totalizzabile. I suoi seguaci non potranno mai scrivere, come Kant, "quello che all'inizio avevamo ammesso come un semplice tentativo si mostra nella sua fondatezza"; questa filosofia invece, cominciata come un tentativo, resterà per sempre un tentativo.

Prima di abbozzare i primi lineamenti di una precisa filosofia del riconoscimento, vorrei richiamarmi a qualche testo di riferimento in cui si può cogliere l'instaurarsi di un gesto filosofico opposto rispetto a quello che aveva scelto quale proprio termine emblematico la rappresentazione.

Piuttosto di balzare precipitosamente nell'ontologia fondamentale di Heidegger, cercherò il mio primo punto di appoggio nella *Krisis*[2] di Husserl. Anche in questo caso, il filosofo si richiama a una filosofia trascendentale nella quale l'*ego* è il portatore di un progetto di costituzione in cui si esplicita l'atto fondamentale di donazione di senso (*Sinngebung*); ma, relativamente alla "crisi delle scienze europee", egli caratterizza sin dal primo momento la propria filosofia come "espressione della crisi radicale della vita dell'umanità europea". È soltanto nella terza e ultima parte che egli si confronta con Kant e con la sua scelta fondamentale; si

2. E. Husserl, *Die Krisis der Europäischen Wissenschaften und die transzendentale Phänomenologie*, a cura di W. Biemel, in *Husserliana, Gesammelte Werke*, Kluwer, Dordrecht 1950, vol. VI; tr. it. di E. Filippini, *La crisi delle scienze europee e la fenomenologia trascendentale*, il Saggiatore, Milano 1975[5].

www.scribd.com/Baruch_2013

tratta della parte intitolata "La via di accesso alla filosofia trascendentale fenomenologica attraverso la riconsiderazione (*Rückfrage*) del mondo-della-vita già dato". Questa rottura viene a collocarsi nel contesto di tale riconsiderazione. Kant "non si rende affatto conto che egli, nella sua filosofia, si basa su un suolo di presupposti inindagati [...] che contribuiscono a determinare il senso dei suoi problemi" (*La crisi delle scienze europee*, p. 133, tr. it. mod.). Husserl chiama questo suolo "il mondo circostante quotidiano della vita considerata come 'ente', in cui tutti noi, e anche 'io' in quanto filosofo, esistiamo coscienzialmente: non meno le scienze, in quanto fatti culturali *inclusi* in questo mondo, e gli scienziati e le loro teorie" (*ibidem*, p. 134, tr. it. mod.). E, all'interno di questo contesto, vengono elaborati i concetti di *Leiblichkeit*, con la distinzione tra *Leib* e *Körper*, corpo proprio e corpo, di *Lebenswelt*, di *Zusammenleben* (*ibidem*, pp. 137-138).

Come scrive Lévinas in un articolo pubblicato in occasione del centenario della nascita di Husserl, possiamo affermare che nell'ultima filosofia di Husserl si annuncia "la rovina della rappresentazione".[3] È dall'interno stesso del tema principale della fenomenologia husserliana, il tema dell'intenzionalità, che Lévinas fa sorgere la tematica, colta allo stato nascente, che annuncia "la rovina della rappresentazione" (*Scoprire l'esistenza con Husserl e Heidegger*, pp. 141 sgg.). Questa tematica è la tematica dell'implicito, del potenziale non visto, delle fughe verso orizzonti non padroneggiati, sino dentro alla percezione compresa come presenza presso le cose: "Questo senso implicito e questa struttura di orizzonte fanno sì che ogni 'significato' con cui si investe il *cogito* supera in ogni istante ciò che, nell'istante medesimo, è dato come esplicitamente intenzionato" (*ibidem*, p. 147, tr. it. mod.). "Questo oltrepassamento dell'intenzione nell'intenzione stessa" rovina l'idea di una relazione tra soggetto e oggetto tale che l'oggetto vi sarebbe "in ogni istante, precisamente come il soggetto lo pensa attualmente" (*ibidem*). Così, anche a proposito delle strutture della logica pura, "Husserl mette in questione la sovranità della

3. E. Lévinas, "La ruine de la représentation", ora in *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*, Vrin, Paris 1949, 1967[2]; tr. it. di F. Sossi, "La rovina della rappresentazione", in *Scoprire l'esistenza con Husserl e Heidegger*, Raffaello Cortina, Milano 1998.

www.scribd.com/Baruch_2013

rappresentazione" (*ibidem*, p. 148), insomma "ciò che concerne le forme pure di 'qualcosa in generale' che non implicano alcun sentimento, in cui nulla si offre alla volontà e che, tuttavia, rivelano la loro verità solo se vengono ricollocate nel loro orizzonte" (*ibidem*). "Superare l'intenzione nell'intenzione stessa" (*ibidem*, p. 149); in questo gesto si consuma la rottura con l'ipotesi kantiana nel momento stesso del suo affacciarsi. Sarà ancora necessario passare dall'idea di orizzonte implicato dall'intenzionalità all'idea di situazione del soggetto e di soggetto in situazione; ma per lo meno "si apre la strada alla filosofia del corpo proprio, in cui l'intenzionalità rivela la sua vera natura, poiché il suo movimento verso il rappresentato si radica in tutti gli orizzonti impliciti – non rappresentati – dell'esistenza incarnata" (*ibidem*, p. 150).

Questo momento husserliano è molto prezioso, anche se si ritiene che soltanto l'ontologia heideggeriana ne dispieghi tutto il potenziale. Io stesso sono d'accordo nell'ammettere, con il Lévinas del 1949, che "l'incertezza tra il fatto di staccarsi dall'idealismo trascendentale e il fatto di impegnarsi in un mondo, che viene rimproverata a Husserl, non costituisce, in realtà, la sua debolezza, ma la sua forza" (*ibidem*, p. 151). Era necessario che l'idealismo persistente della *Sinngebung* rendesse alla fine le armi sul terreno stesso della sua lotta, in maniera da poter proclamare che "il mondo non è solamente costituito, ma anche costituente" (*ibidem*). Il vocabolario della costituzione è salvo, ma la sua rovina si annuncia nel seguito della rovina della rappresentazione.

Heidegger, nel famoso *Kantbuch*,[4] si ingaggia in un attacco frontale tra l'idea di rappresentazione e il mondo come rappresentazione. Qui Heidegger non si limita a sostituire il punto di vista dell'ontologia fondamentale al punto di vista della filosofia critica, ma reinterpreta il problema della sintesi del sensibile e dell'intelligibile a partire dal famoso terzo termine, a partire dallo schema, dallo schematismo, dall'immaginazione trascendentale. Rinvio alla sezione intitolata "L'immaginazione trascendentale come radice dei due ceppi" (§§ 28-31). Heidegger non si impegna qui in nessuna delle due operazioni che potrebbero essere ri-

4. M. Heidegger, *Kant und das Problem der Metaphysik*, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main 1965; tr. it. di M.E. Reina riveduta da V. Verra, *Kant e il problema della metafisica*, Laterza, Roma-Bari 1981.

www.scribd.com/Baruch_2013

tenute inutili, ossia correggere localmente il testo kantiano oppure migliorarlo complessivamente; egli parte invece dagli enigmi e dalle aporie della *Critica* per restituire a essi il loro valore di instaurazione, e ciò reimmettendoli in un prospettiva di immediata rottura, che si enuncia come "fondazione della metafisica" (cfr. il titolo del § 3).[5]

5. Un'altra versione della medesima rottura frontale si può leggere nel saggio di M. Heidegger, "Die Zeit des Weltbildes", in *Holzwege*, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main 1950; tr. it. di P. Chiodi, "L'epoca dell'immagine del mondo", in *Sentieri interrotti*, La Nuova Italia, Firenze 1958, pp. 71-101.

www.scribd.com/Baruch_2013

www.scribd.com/Baruch_2013

IV

IL RICONOSCIMENTO ALLA PROVA DELL'IRRICONOSCIBILE

Vorrei trarre le prime conseguenze per una filosofia del riconoscimento dal rovesciamento che suggella la rovina della rappresentazione. Questo nuovo ciclo di analisi verifica l'osservazione fatta in precedenza, secondo cui le ricerche che si possono collocare sotto la sigla dell'essere-nel-mondo, e che non si misurano più in base al campione del sapere scientifico, accettano di restare problematiche e frammentarie. Vorrei far cadere l'accento sul secondo aspetto. Non si tratta di riscrivere né la *Krisis* né *Essere e tempo* ma, più modestamente, si tratta di raggruppare, secondo una modalità che è quella del tentativo, alcune delle esperienze maggiormente significative che attestino lo scarto tra riconoscere e conoscere, senza abbandonare ancora la specificazione dell'idea di riconoscimento per l'idea di identificazione.

Queste esperienze sono significative in quanto maniere di essere-nel-mondo, il che significa che lo scarto tra riconoscimento e conoscenza non va ricercato anzitutto sul versante del soggetto del giudizio, secondo le sollecitazioni provenienti dalle osservazioni ispirate dalla furtiva comparsa del verbo "riconoscere" in alcuni punti strategici del discorso cartesiano, ma sul versante delle "cose stesse". Dobbiamo ricordare che né Descartes né Kant specificano il "qualcosa" identificato, né attraverso delle procedure di distinzione e neppure attraverso procedure di messa in relazione. Per Descartes è importante soltanto il valore rappresentativo che conferisce all'idea una sorta di essere, l'essere oggettivo dell'idea; ma questo vale altrettanto per le entità scientifiche, per gli oggetti di percezione, per le persone, infine e al più alto grado per Dio. Per Kant, soltanto le entità matematiche

www.scribd.com/Baruch_2013

e fisiche soddisfano ai criteri di oggettività delimitati dal punto di vista trascendentale, mentre lo statuto delle persone in quanto distinte relativamente alle cose è rinviato alla filosofia pratica. Viceversa, per una filosofia dell'essere-nel-mondo, la cosa importante è la varietà dei modi di essere cui pertengono le cose del mondo.

Mi sembra che il tratto comune che questi modi di essere debbono condividere, al fine di dare luogo a delle operazioni di riconoscimento, sia quello del *cambiamento*. Questa affermazione, apparentemente semplice e tranquilla, denota un rovesciamento decisivo rispetto alle tesi dell'"Estetica trascendentale" concernenti il tempo. Il carattere formale del tempo come condizione soggettiva della ricezione delle intuizioni tanto del senso esterno quanto del senso interno implica, come abbiamo osservato, il primato del tempo sul cambiamento. Quest'ultimo ricade sotto le categorie della relazione soltanto se soddisfa preliminarmente alla condizione soggettiva della forma del tempo derivante dall'"Estetica". Il rovesciamento che restituisce al cambiamento il suo primato rispetto al tempo implica una "deformalizzazione" del tempo che lo svincola dai criteri *a priori* ridotti a successione e simultaneità. D'ora in avanti saranno delle varietà di temporalizzazione ad accompagnare le varietà di cambiamento, e saranno tali varietà di cambiamento e di temporalizzazione a costituire le occasioni di identificazione e di riconoscimento.

Queste varietà di temporalizzazione presentano dei gradi di drammatizzazione, a seconda che il riconoscimento attraversi gradi crescenti di errore che si spingono sino al misconoscimento. Una filosofia dell'essere-nel-mondo richiede che questa graduazione venga presa anzitutto *a parte objecti*. La domanda si formula allora in questi termini: che cosa, nella maniera di cambiare delle cose, può al limite renderle irriconoscibili?

Il riconoscimento sarà dunque paragonato all'irriconoscibile quale stato limite dell'errore.

All'inizio del nostro percorso ritroviamo, nella sfera del giudizio di percezione e in forma residuale, gli esempi familiari trattati nell'ambito della fenomenologia della percezione, in particolare da Maurice Merleau-Ponty nella seconda parte della sua *Fenomenologia della percezione*, dedicata al "mondo percepito", in particolare nel capitolo intitolato "La cosa e il mondo natura-

www.scribd.com/Baruch_2013

le".[1] Il primo fenomeno su cui Merleau-Ponty si sofferma è quello della stabilità dei caratteri o delle proprietà della cosa percepita. Quest'ultima appare sotto prospettive variabili che non vengono da noi attribuite all'oggetto. È noto l'esempio del dado le cui facce non vengono mai percepite tutte insieme contemporaneamente; a questo proposito Husserl parla di profili, di adombramenti. Ma, nel parlare di riconoscimento, non ci siamo ancora spinti così in avanti da evitare che le deformazioni di prospettiva minaccino il processo quasi istantaneo di identificazione operante al livello antepredicativo dello sguardo. A questa identificazione concorrono insieme la presentazione dell'oggetto e l'orientamento non soltanto dello sguardo, ma anche del corpo interamente impegnato nell'esplorazione passiva del mondo. L'identificazione riposa allora su delle costanti percettive che riguardano non solamente la forma e la grandezza, ma anche tutti i registri sensoriali, dal colore al suono, dal sapore agli aspetti tattili, dal peso al movimento.[2] L'identificazione perdura di per sé così a lungo che le deformazioni non la rendono problematica. Si può parlare di "fede originaria" (*ibidem*, p. 420), a proposito di questo insieme di esperienze e per esprimere questa fiducia nella stabilità delle cose: "Il mondo naturale", dice anche Merleau-Ponty, "è la tipica dei rapporti intersensoriali" (*ibidem*, p. 426). Ma occorre subito aggiungere che, in questo rapporto di familiarità con le cose, non ha molto senso parlare di riconoscimento. Si precisa la possibilità di un errore: chiamerò forse con un medesimo nome tale sequenza di profili? Come un testo di Descartes aveva suggerito, noi diciamo di riconoscerla solo dopo avere esitato; ciò che allora riconosciamo è uno stile, il fondo costante della cosa. La confusione può derivare anche dal presumere paesaggi incerti, forse persino inquietanti; è una difficoltà che dipende dalla struttura dell'orizzonte percettivo. A questo punto entra in gioco il tempo; non si tratta

1. M. Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, Gallimard, Paris 1945; tr. it. di A. Bonomi, *Fenomenologia della percezione*, il Saggiatore, Milano 1965, pp. 394-449.

2. Cfr. M. Merleau-Ponty, *Fenomenologia della percezione*, cit., p. 399: "Ogni percezione di una cosa [...], ogni costanza percettiva rinvia alla posizione di un mondo e di un sistema dell'esperienza in cui il mio corpo e i fenomeni siano rigorosamente collegati".

www.scribd.com/Baruch_2013

però del tempo astratto, del tempo che non passa. A proposito della sintesi di orizzonti suscitata dalla esplorazione dei paesaggi, Merleau-Ponty dichiara che questa sintesi è essenzialmente temporale; essa non deve infatti sopravanzare il tempo, "ma si confonde con il movimento stesso in virtù del quale il tempo passa" (*ibidem*, p. 430).

Quest'ultima osservazione si affaccia su situazioni di percezione e di riconoscimento nelle quali il cambiamento si ritrova a fare causa comune con il tempo che passa; l'esempio paradigmatico è infatti quello in cui ciò che avevamo prima chiamato fede percettiva è alle prese con la dialettica dell'apparire, dello scomparire, del riapparire da parte della presunta stessa cosa. Un oggetto, un animale, una persona che appartenga al nostro ambiente familiare entra nel nostro campo visivo e, dopo esserne improvvisamente uscito per un certo lasso di tempo, vi riappare; noi diciamo che è lo stesso, è proprio lo stesso. Gli andirivieni degli esseri animati sono l'occasione ordinaria di questa esperienza familiare. Se confrontato con le esperienze precedenti, il ruolo del tempo è cambiato; la successione infatti non è più inclusa nel percorso dei profili sotto la presa di uno sguardo ininterrotto che sorveglia l'oggetto mentre le dita lo fanno girare. La scomparsa improvvisa dell'oggetto lo fa uscire dal campo dello sguardo e introduce una fase di assenza che il soggetto percipiente non padroneggia; si profila così una minaccia: e se l'oggetto, l'animale, la persona non riapparisse? Perdere un gatto, come risulta dal compianto del giovane Balthus nei commoventi disegni che hanno reso felice Rainer Maria Rilke,[3] può simbolizzare tutte le perdite, comprese quelle delle persone che non torneranno, persone scomparse perché fuggite o sfuggite, persone defunte. Su ogni scomparsa si allunga l'ombra della morte. I semplici andirivieni degli esseri animati ci risparmiano a vari gradi i tormenti dell'angoscia del non ritorno, della scomparsa definitiva. Quasi come ci fosse una grazia delle cose che "vogliono" tornare; c'è però anche il capriccio delle cose che scompaiono e riappaiono a proprio talento, come per esempio le chiavi di casa o le chiavi della macchina... Nel migliore dei ca-

3. R.M. Rilke, Balthus, *Lettres à un jeune peintre*, seguito da *Mitsou*, prefazione di M. de Launay, Payot et Rivages, Paris 2002.

www.scribd.com/Baruch_2013

si, che è il caso degli andirivieni abituali – e spesso familiari – la catena dell'apparire, dello scomparire e del riapparire è annodata insieme in maniera così salda da dare alla identità percettiva un aspetto di assicurazione, addirittura di rassicurazione, nei confronti della fede percettiva; la distanza temporale, che la scomparsa allunga e distende, è integrata all'identità tramite la grazia dell'alterità stessa. Sfuggire per qualche tempo alla continuità dello sguardo fa sì che la riapparizione del medesimo sia un piccolo miracolo.

Ritengo che una esperienza temporale più complessa sia quella in cui la fase di scomparsa dà luogo a cambiamenti tali nell'aspetto della cosa a cui capita di riapparire, da farci parlare in quel caso di alterazione. In occasioni di questo genere noi incominciamo infatti a impiegare a ragione veduta la parola "riconoscere", che relativamente alle situazioni percettive precedenti potrebbe sembrare inadeguata. Kant non aveva torto, nel paragrafo 7 dell'"Estetica trascendentale", alla sezione "Tempo", nel tenere in considerazione l'obiezione, tratta dal fenomeno di cambiamento, contro la tesi dell'idealità del tempo; e pensava di sbarazzarsene accordando al tempo una realtà empirica, senza però concedere alcunché per quanto riguarda l'essenziale, ossia al fatto che le cose cambiano nel tempo il quale, di per sé, non cambia. L'esperienza viva propone però un esempio in cui l'aspetto minaccioso si collega contemporaneamente sia al cambiamento che al tempo che passa. È questo aspetto a dare al riconoscimento una dimensione patetica, dimensione esplorata dalla letteratura e non ignorata dai nostri lessici.

Sotto questo aspetto, il riconoscimento delle persone si distingue nettamente dal riconoscimento delle cose, risultando perciò in contrasto con l'indeterminazione del "qualcosa" con cui Descartes e Kant designavano l'oggettuale delle operazioni di pensiero. Nel caso delle cose, riconoscerle significa in buona parte identificarle tramite i loro tratti generici o specifici; ma alcuni oggetti familiari hanno per noi una sorta di personalità tale che il riconoscerli significa sentirsi con essi in un rapporto non solo di fiducia ma anche di complicità. Le persone per contro si riconoscono principalmente dai loro tratti individuali. E proprio con le persone la lunghezza del tempo di separazione rivela infatti quel potere distruttivo che la saggezza antica accordava al tempo, cui

www.scribd.com/Baruch_2013

Aristotele non mancò di accennare.[4] Il caso dell'invecchiamento assume a questo proposito un valore emblematico.

Dobbiamo a Proust, nel *Tempo ritrovato*,[5] alcune pagine di crudele bellezza dedicate ai rischi del riconoscimento in circostanze che il narratore riporta con una precisione calcolata. Bruscamente distolto dalla meditazione che stava conducendo, nella solitudine della biblioteca del principe di Guermantes, sui primi passi della scrittura dell'opera progettata, il narratore si trova gettato nello spettacolo di un pranzo in cui tutti gli invitati che avevano in passato popolato la sua solitudine e le sue serate mondane riappaiono intaccati dalla decrepitezza sotto i colpi dell'invecchiamento. Il racconto di questo pranzo costituirebbe materiale sufficiente per un piccolo trattato sul riconoscimento.

D'improvviso, l'accento viene posto sull'esitazione nel riconoscere il padrone di casa e gli invitati. "Ciascuno mi dava l'impressione d'essersi messo una maschera, generalmente con i capelli incipriati, che lo cambiava completamente" (*Il Tempo ritrovato*, pp. 607-608, tr. it. mod.). Il lavoro del riconoscimento si ritrova allora alle prese con l'assillo dell'"irriconoscibile" (*ibidem*, *passim*). È come se i protagonisti si fossero travestiti di propria iniziativa allo scopo di ingannare. Uno "s'era appiccicato una barba bianca, e sembrava trascinarsi ai piedi delle suole di piombo che li appesantivano, come se si fosse proposto di raffigurare una delle 'età della vita'" (*ibidem*, p. 608). L'età infatti conferisce al Tempo (cui Proust dedica la maiuscola) una sorta di visibilità. I volti sono come "burattini che esteriorizzavano il Tempo – il Tempo che di solito non è visibile, e per diventarlo cerca dei corpi e, ovunque li trovi, se ne impadronisce per proiettare su di essi la sua lanterna magica" (*ibidem*, p. 612). In tali condizioni, riconoscere richiede un ragionamento che tragga "dalla semplice somi-

4. Cfr. Aristotele, *Fisica*, tr. it. di A. Russo, in *Opere*, Laterza, Roma-Bari 1983, vol. 3, IV, 221 a 30-221 b 2: "Ed è pur necessario che [le cose] subiscano qualche affezione da parte del tempo; e anche per questo noi siam soliti dire che il tempo logora e che tutto invecchia a causa del tempo e che a causa del tempo nasce l'oblio, ma non diciamo affatto che a causa del tempo si impari o si diventi giovani e belli; giacché il tempo, di per sé, è piuttosto causa di corruzione: infatti esso è numero del movimento, e il movimento pone fuori di sé ciò che è in sé".

5. M. Proust, *À la recherche du temps perdu*, 3 voll., Gallimard, Paris 1989, III, *Le Temps retrouvé* (1927); tr. it. di G. Raboni, *Alla ricerca del tempo perduto*, 4 voll., Mondadori, Milano 1983-1993, IV, *Il Tempo ritrovato*, pp. 335-761.

www.scribd.com/Baruch_2013

glianza di alcuni tratti la conclusione che si trattava della stessa persona" (*ibidem*, p. 608); questo ragionamento deve passare attraverso gli stati successivi di un volto. Così, l'alienazione che rende le gote di una donna "irriconoscibili" (*ibidem*, p. 613) fa di questo ragionamento la scorciatoia che ci consente di risolvere una contraddizione tra due stati di un medesimo essere. In una di queste preziose dichiarazioni sapienziali che alla fine della *Recherche* sono tutt'altro che infrequenti, Proust azzarda una generalizzazione:

> In effetti, "riconoscere" qualcuno, e più ancora identificarlo dopo che non si è riusciti a riconoscerlo, significa pensare sotto un'unica denominazione due cose contraddittorie, ammettere che quello che c'era, l'essere di cui ci si ricordava, non c'è più, e che quello che c'è ora è un essere che non conoscevamo; significa dover riflettere su un mistero inquietante, quasi, come quello della morte, di cui esso è, del resto, una sorta di introduzione e di annuncio. Perché sapevo che cosa volevano dire, quei cambiamenti, a che cosa preludevano. (*Ibidem*, p. 631)

L'ultima parola non è tuttavia lasciata al ragionamento, il quale altro non fa se non duplicare il lavoro del Tempo. Il Tempo, cui l'età conferisce visibilità, si rivela un agente doppio, un agente dell'irriconoscibilità e del riconoscimento. Tutti conosciamo la pagina sul "Tempo artista": "'Invece del vostro bel naso dritto vi hanno fatto il naso a becco di vostro padre, che a voi non avevo mai visto'. E, in effetti, era un naso nuovo e familiare. Insomma l'artista, il Tempo, aveva 'reso' tutti quei modelli in modo tale che erano riconoscibili ma non somiglianti, non perché li avesse imbelliti, ma perché li aveva invecchiati. Questo artista, d'altronde, lavora molto lentamente" (*ibidem*, p. 624). Come potrebbe il lettore evitare di sentirsi anch'egli altrettanto "intrigato" quanto lo è lo stesso narratore di fronte allo spettacolo del travestimento con cui l'età si appiccica ai volti che devasta? Il riconoscimento sarebbe forse al suo culmine, per lo meno come identificazione, nel momento in cui dovesse costituire una conquista sull'"irriconoscibile"? La piccola dialettica ordinaria di apparire, scomparire e riapparire fa allora compiere alla riflessione un giro tanto sconcertante quasi quanto lo spettacolo dell'invecchiamento nel quale si annuncia la morte.

www.scribd.com/Baruch_2013

Non permetteremo tuttavia che questo richiamo al "mistero" ci privi della parola. Il racconto stesso di Proust apre un orizzonte diverso da quello della meditazione desolata. Risalendo al di qua della scena del pranzo, il lettore osserva che prima di essere raccontata, questa scena famosa viene annunciata come un "colpo di scena" a proposito del quale il narratore, esprimendosi in prima persona, dichiara che esso sarebbe stato "capace di sollevare contro la mia impresa la più grave delle obiezioni" (*ibidem*, p. 607).

Quale impresa? Quella dell'opera da scrivere il cui senso si era appena rivelato grazie a una sorta di illuminazione sopraggiunta nella biblioteca del principe. E questa rivelazione medesima si collocava bensì nel contesto del riconoscimento, ma di un'altra sorta di riconoscimento; non il riconoscimento dei vari protagonisti del racconto cui abbiamo accennato, ma il riconoscimento del lettore stesso – "il mio lettore" – chiamato a diventare, leggendo, "il lettore di se stesso" (*ibidem*, p. 596). Infatti, "l'opera è solo una sorta di strumento ottico che lo scrittore offre al lettore per consentirgli di scoprire ciò che forse, senza il libro, non avrebbe visto in se stesso. Il riconoscimento dentro di sé, da parte del lettore, di ciò che il libro dice, è la prova della sua verità, e viceversa, almeno in una certa misura, giacché spesso la differenza fra i due testi può essere imputata non all'autore, ma al lettore" (*ibidem*). È questa l'impresa contro la quale il colpo di scena del pranzo avrebbe sollevato "la più grave delle obiezioni".

Quale obiezione? In che modo questa scena opprimente poteva costituire una obiezione al progetto di scrittura offerto dal narratore al lettore affinché possa riconoscervi se stesso? Proprio per il fatto che lo spettacolo delle devastazioni dell'età che hanno reso "irriconoscibili" i convitati assumeva il senso di una metafora della morte. Per noi, lettori del libro infine scritto, la scena in cui ciascuno degli invitati sembrava essersi "messo una maschera" non agisce più come una "obiezione" a una impresa effettivamente condotta a termine ma, secondo la mia interpretazione, come esperienza limite del riconoscimento dell'irriconoscibile, in un senso di esperienza limite prossimo a quello attribuito da Karl Jaspers alla nozione di "situazioni limite" (quali la morte, la sofferenza, la lotta, la colpa), nella sua filosofia dell'esistenza. Salvata dalla scrittura, questa scena dipende oramai da quell'altro rico-

www.scribd.com/Baruch_2013

noscimento annunciato dall'illuminazione sopraggiunta nella biblioteca, "il riconoscimento dentro di sé, da parte del lettore, di ciò che il libro dice".

E al riconoscimento "dentro di sé", al modo di leggere una vita, sarà resa giustizia nello studio che segue.

www.scribd.com/Baruch_2013

www.scribd.com/Baruch_2013

SECONDO STUDIO

RICONOSCERSI SE STESSI

Io mi sono riconosciuto poeta.

ARTHUR RIMBAUD

www.scribd.com/Baruch_2013

www.scribd.com/Baruch_2013

Per l'uomo "che agisce e soffre", prima di arrivare sino al riconoscimento di ciò che egli è in verità, ossia un uomo "capace" di certe realizzazioni, il cammino è lungo. Inoltre, questo riconoscimento di sé richiede, a ogni tappa, l'aiuto di altri, in mancanza di quel mutuo riconoscimento, pienamente reciproco che, come verrà mostrato nel terzo studio, fa di ciascuno dei partner un essere-riconosciuto. Il riconoscimento di sé in questione nel presente studio rimarrà non soltanto incompiuto, così come resterà invero incompiuto anche il mutuo riconoscimento, ma per di più mutilato, in ragione della persistente dissimmetria del rapporto con altri secondo il modello dell'aiuto, ma anche dell'impedimento reale.

www.scribd.com/Baruch_2013

www.scribd.com/Baruch_2013

I

IL FONDO GRECO: L'AGIRE E L'AGENTE

Ho scelto di partire dall'Antichità greca. Non però pensando a un progresso che sottolineerebbe il ritardo dei Greci, trattandosi principalmente dell'autodesignazione rilevata grammaticalmente dal pronome riflessivo "sé", bensì pensando, al contrario, a una parentela profonda, a livello di ciò che Bernard Williams non esita a intitolare "riconoscimento della responsabilità" nel secondo capitolo di *Shame and Necessity*. Seguendo questo filosofo, mi piace richiamare "certe misconosciute similitudini",[1] similitudini che "concernono i concetti che noi mettiamo in opera sia quando interpretiamo i nostri sentimenti e le nostre azioni, sia quando interpretiamo i sentimenti e le azioni degli altri" (*ibidem*). Gli antichi Greci "fanno parte dei nostri avi culturali, e l'immagine che noi ci facciamo di loro è intimamente legata all'immagine che ci facciamo di noi" (*ibidem*, p. 3). Si tratta precisamente delle "idee di responsabilità nell'azione, di giustizia e delle motivazioni che conducono gli individui a compiere degli atti che saranno ammirati e rispettati" (*ibidem*, p. 4). Questa "liberazione dell'Antichità" da un pregiudizio che la nostra filosofia chiama "progressista", lungi dall'indurci a minimizzare la novità dei concetti che pertengono al riconoscimento di sé, di cui siamo debitori ad Agostino, a John Locke, a Bergson, ci invita ad accogliere questi concetti come innovazioni legate a eventi di pensiero che sopraggiungono lungo la medesima traiettoria tematica delle idee etiche dei Greci, cui l'intero libro di Bernard Williams è dedicato. Sin

1. B. Williams, *Shame and Necessity*, University of California Press, Berkeley 1993, p. 2.

www.scribd.com/Baruch_2013

dalle prime righe di questo mio studio, mi sono arrischiato a caratterizzare questa traiettoria comune come riconoscimento, da parte dell'uomo che agisce e che soffre, del fatto di essere un uomo capace di certe realizzazioni. Senza anacronismi, e alla stregua di Bernard Williams, possiamo collocare tale riconoscimento nel contesto del "riconoscimento della responsabilità" (*ibidem*, pp. 50-74).

Se abbiamo scelto di prendere in considerazione il mondo omerico come *terminus a quo* della traiettoria disegnata dalla curva del riconoscimento della responsabilità nello spazio greco, ciò è dovuto al fatto che può essere dimostrato che in quella dimensione una soglia era già stata varcata, e in direzione di una riflessione incentrata sulla deliberazione, come si verificherà nel caso di Aristotele. Prendo a prestito da Bernard Williams questa osservazione generale concernente i personaggi di Omero i quali, come egli osserva, "non cessano di chiedersi ciò che faranno, non cessano di giungere a conclusioni prima di agire" (*ibidem*, p. 22). Questa capacità presuppone il minimo di consistenza personale che consenta di identificare i personaggi in quanto veri e propri "centri decisionali" (è il titolo del primo capitolo del libro di Bernard Williams). Ulisse si chiede se lascerà Nausicaa, Nausicaa si rammarica della partenza di Ulisse, Ettore medita sulla propria morte, Achille rumina la sua collera. Le parole *thymos* e *noos* attestano questa apprensione, che potremmo definire preteorica, delle principali categorie dell'agire umano. Vogliamo tuttavia obiettare che gli innumerevoli riferimenti a interventi divini impediscono la costituzione di entità autonome, per lo meno nel senso in cui le intendiamo noi? Certo, ma la cosa sorprendente è che "l'ambito nel quale viene effettuata l'operazione divina è quello dei pensieri dell'agente" (*ibidem*, p. 31).[2] È certo possibile affermare che i Greci non disponevano di categorie psicologiche che per noi sono importanti. Ma si può ragionevolmente affermare che "in questi esordi della letteratura occidentale essi disponevano degli elementi fondamentali di cui noi abbiamo bisogno, e che non disponevano di altri di cui non abbiamo bisogno, in par-

2. Cfr. *ibidem*, pp. 26-27: "Se gli individui hanno bisogno di un *thymos* per avere dei pensieri o dei sentimenti, è altrettanto vero che un *thymos* ha bisogno di una persona se si vuole che il pensiero e il sentimento esistano".

www.scribd.com/Baruch_2013

ticolare l'illusione che le forze della mente sono intrinsecamente collegate a una struttura etica" (*ibidem*, p. 46). Resta che le decisioni degli eroi venivano raccontate come decisioni di personaggi designati dai loro nomi, in attesa, dirà il lettore contemporaneo, di una adeguata teoria. Certo. Ma in tal caso si tratta di uno sviluppo interno a una dimensione omogenea. Nel Libro III dell'*Etica Nicomachea* Aristotele costruirà la teoria della deliberazione quale viene praticata dai personaggi omerici.

Non basta concedere che questi personaggi si comportano come dei "centri decisionali" senza che ne abbiano il concetto; gli eroi infatti non cessano di parlare e di dare dei nomi ai moti del cuore che scandiscono le loro azioni. Che si tratti di Agamennone, di Aiace o di altri, capita a questi personaggi di designarsi alla prima persona come *aition*, parola che ha a che fare con l'idea di causa, e di caratterizzare la propria azione con gli epiteti avverbiali *hekon* – "deliberatamente" – e *akon* – "a malincuore". Anzi, il medesimo personaggio può addirittura ritenere di essere *aition* e pensare di avere agito contro la propria inclinazione, se un dio gli ha rapito la ragione; nondimeno si ritiene responsabile di una azione che non dissocia da se stesso. Una teoria implicita dell'azione, che fa parte "delle banalità della vita" (*ibidem*, p. 55), ha già trovato queste parole che noi non facciamo fatica a tradurre con causa, intenzione, stato normale o anormale, necessità di riparare (biasimo, punizione, compensazione). Si tratta, direi ancora con Bernard Williams, di "materiali universali" (*ibidem*, p. 56). La confusione derivante dal fatto che un agente sia semplicemente la causa del verificarsi, per il suo agire, di un nuovo stato di cose – che si possa biasimarlo e chiedergliene riparazione, che abbia magari agito in stato anormale, per via di maledizioni, di impurità, per causa naturale – complica lo stato di cose senza che l'agente cessi di essere *aition*. Spetterà alla filosofia di articolare la questione dell'intenzione come un problema distinto, allo scopo di darle la profondità ulteriormente impostagli dal problema del male, e dal connesso problema della libertà della volontà.[3]

3. A questo proposito, non condivido lo scetticismo ironico con cui Bernard Williams sembra considerare un simile desiderio di approfondimento; egli infatti dichiara, e in maniera insolente, che "i Greci non avevano di questi desideri; è una delle circostanze in cui ci si rende conto che avevano il dono di essere superficiali per profondità", *ibidem*, p. 68.

www.scribd.com/Baruch_2013

1. ULISSE SI FA RICONOSCERE

Il famoso racconto del ritorno di Ulisse a Itaca[4] è incontestabilmente un racconto di riconoscimento di cui l'eroe è al tempo stesso il protagonista e il beneficiario. È giusto affermare che egli si fa riconoscere da altri partner secondo una gradualità sapientemente orchestrata e un'arte del differimento molte volte commentata dai critici. Perché allora un tale racconto non avrebbe dovuto servire da *ouverture* alla nostra riflessione ulteriore sul mutuo riconoscimento? Le ragioni sono molteplici; in primo luogo, nonostante la distribuzione dei ruoli tra una pluralità di personaggi, uno solo di essi costituisce la posta in gioco del riconoscimento, ed è appunto Ulisse di ritorno a Itaca. Anche gli altri protagonisti soddisfano ovviamente ai criteri sopra menzionati del "riconoscimento di responsabilità"; ma la loro identità presunta non è, di per se stessa, in gioco; non si tratta insomma del racconto di un mutuo riconoscimento. Ma c'è una ragione ancora più decisiva che impedisce a questo racconto di varcare la soglia della reciprocità; le scene di riconoscimento scandiscono e accompagnano infatti la riconquista della propria casa da parte di un padrone inflessibile, a spese di usurpatori elevatisi al rango di pretendenti al possesso della sposa legittima. Questo contesto di violenza fa sì che una storia di riconoscimento si ritrovi inestricabilmente mescolata alla storia di una vendetta. Ed è il ritmo di questa seconda storia a imporsi anche sul ritmo del riconoscimento stesso, al punto che i gradi del riconoscimento risultano essere altrettante tappe sul cammino di una vendetta che termina con un massacro di spietata crudeltà. Uno sposo sarà riconosciuto ma, sullo slancio, un padrone verrà a ristabilirsi nel pieno dei suoi poteri.

Resta che il differito progredire del riconoscimento di Ulisse da parte dei suoi è ricco di insegnamenti per la nostra ricerca. Non è privo di importanza il fatto che il primo riconoscimento avvenga da parte del figlio e, se si dà credito agli scoliasti, che l'ultimo riconoscimento venga da parte del padre, per quanto l'apice drammatico sia raggiunto nella scena del riconoscimento da parte della sposa, scena nella quale la dissimmetria sopra sottolineata

4. Omero, *Odissea*, versione di R. Calzecchi Onesti con testo originale a fronte, Einaudi, Torino 1963.

www.scribd.com/Baruch_2013

è vicinissima a lasciare il posto a qualcosa che assomiglia a un mutuo riconoscimento. Né è privo di importanza il fatto che, grazie alla strategia di differimento caratteristica della narrazione omerica, gli altri protagonisti diano insieme vita alla intera configurazione della famiglia con la diversità dei rispettivi ruoli.

Dato che non voglio soffermarmi sull'aspetto pittoresco degli incontri, fisserei i tre aspetti che possono contribuire ad arricchire la nostra indagine; e questi sono le formule verbali del riconoscimento, il ruolo dei segni di riconoscimento e il ruolo dei travestimenti.

Nel Libro XVI dell'*Odissea* l'incontro tra padre e figlio apre il gioco in presenza del porcaio e dei cani scodinzolanti; Ulisse è ricevuto come "straniero", e tuttavia accolto come "ospite". Rivestito con abiti nuovi da suo figlio, ringiovanito di aspetto dalla dea, in un primo momento viene scambiato per un dio. Sopraggiunge l'esclamazione di Ulisse: "Non sono un dio, no [...] il padre tuo sono", "sono io tuo padre" (*Odissea*, XVI, 187-188). Farsi riconoscere significa prima provocare uno sbaglio e poi disingannare; qui sta la parte dell'astuzia. Va osservato che i nostri traduttori dicono "riconoscere" là dove il greco dispone di più verbi: *idesthai*, *gignoskein* (*ibidem*, XVII, 265, 273). Quest'ultimo termine è quello usato dal poeta per riassumere in una parola il riconoscimento diretto di Ulisse da parte di Argo, il cane fedele: "riconobbe (*enoesen*) Odisseo nell'uomo che si avvicinava, mosse la coda, abbassò le due orecchie, ma non poté correre incontro al padrone" (*ibidem*, XVII, 301-303, tr. it. mod.). L'animale appagato non tarda a morire: "E Argo la Moira di nera morte afferrò appena rivisto Odisseo, dopo vent'anni" (*ibidem*, XVII, 326-327). Ulisse si introduce nella sua reggia assediata dai pretendenti travestito da mendicante, e di lì a poco si sottoporrà alla prova dell'arco nella quale riuscirà vincitore. I primi riconoscimenti saranno altrettante tappe sul sentiero della vendetta; ma prima sarà la vecchia ancella, lavando i piedi dello straniero, a riconoscere il proprio padrone dalla cicatrice della ferita (*ibidem*, XIX, 474): "Oh sì, Odisseo tu sei, cara creatura!". Prendendo ora l'iniziativa in presenza dei suoi servitori, Ulisse dichiara: "Via, ora anche un segno (*sema*) chiaro voglio mostrarvi, ché mi conosciate davvero e siate convinti nel cuore". "Così detto, scostò gli stracci dalla gran cicatrice" (*ibidem*, XXI, 221). La simbolica è forte: il segno

www.scribd.com/Baruch_2013

della cicatrice fa quasi da contrappunto al travestimento. Il segno è un marchio nella carne, il travestimento un opportuno viluppo. Solo dopo il grande massacro – "l'opera era compiuta" – il poeta dispiega il grande gioco di seduzione condotto da Penelope all'inizio di quella che diventerà la scena del riconoscimento tra marito e moglie. Lei ha riconosciuto (*esidesken*) Ulisse dai suoi tratti; lei può permettersi di fingere di non sapere perché la fiducia arma il suo cuore: "Ma se è davvero Odisseo che in patria è tornato, oh molto bene e facilmente potremo riconoscerci (*gnosometh'allelon kai loion*): abbiamo per noi dei segni (*semata*) segreti, che noi sappiamo e non gli altri" (*ibidem*, XXIII, 107-110, tr. it. mod.). Il "segno" sarà infatti più segreto della "grande cicatrice": sarà il letto nuziale. Penelope, con l'ordine di preparare il letto, sottopone l'eroe a una prova, giacché Ulisse sa che il letto nuziale è stato, e proprio da lui, tagliato nel ceppo di un ulivo piantato al suolo. Ammirabile segno del segreto condiviso: "C'è un grande segreto nel letto ben fatto, che io fabbricai" (*ibidem*, XXIII, 188-189).

Il ciclo del riconoscimento si è chiuso? Un'ombra passa sulla gioia della notte d'amore: "O donna, ancora alla fine di tutte le prove non siamo giunti, ancora mi resta smisurata fatica (*ponos*), lunga, aspra, che devo tutta compire" (*ibidem*, XXIII, 248-250). Penelope non concede più che una debole replica: "Se vecchiezza migliore gli dèi ci daranno, c'è dunque speranza che avremo liberazione dai mali" (*ibidem*, XXIII, 286-287).

Gli scoliasti hanno aggiunto a questo ciclo del riconoscimento un'ultima scena, cui danno il nome scientifico di *anagnorismon*, che è un termine vicino ad *anagnorisis*, cioè alla parola usata da Aristotele nella *Poetica* per indicare l'episodio improvviso con il quale la situazione di irriconoscibilità si rovescia in riconoscimento. Si tratta della scena del riconoscimento di Ulisse da parte del padre Laerte; e il primo riconoscimento non era forse stato quello del padre da parte del figlio? Il ciclo del riconoscimento, inaugurato dal riconoscimento del padre da parte del figlio, chiude il ciclo della filiazione passando attraverso la coniugalità. Padre e figlio, ancora una volta, si riconoscono grazie a un segno (*sema*), e cioè dalla descrizione dei tredici peri, dei quaranta fichi e dei dieci meli, un tempo offerti in dono o promessi: "Così rispose: e al vecchio si sciolsero cuore e ginocchia, riconoscendo (*anagnontos*) i segni (*semata*) sicuri che Odisseo gli diceva" (*ibidem*, XXIV, 345-346).

www.scribd.com/Baruch_2013

In che modo tutto ciò si inserisce nella nostra indagine? I personaggi omerici cui abbiamo concesso di comportarsi da "centri decisionali" e di "riconoscersi responsabili" sono anche capaci di un riconoscimento che passa attraverso altri ma che, per il fatto di essere incentrato su un solo protagonista e limitato al ruolo che la tradizione assegna a ciascuno nella cerchia del padrone, non può ancora essere definito reciproco. Per quel padrone, farsi riconoscere significa ricuperare il proprio potere dopo avere rischiato di perderlo. Questo limite del messaggio lasciato da Omero è attestato dal fatto che la storia di riconoscimento è concatenata alla storia di vendetta, la quale resta lontana mille miglia da ciò che si chiamerà, nel prossimo studio, "lotta per il riconoscimento". Tuttavia possiamo per lo meno considerare acquisite le preziose osservazioni a proposito del ruolo del "travestimento" e di quello, inverso, dei "segni" nella favola del riconoscimento.

2. A COLONO, EDIPO RITRATTA

Il mio secondo esempio è ricavato dal *corpus* dei Tragici greci.[5] Ai fini della nostra indagine, la differenza sul piano drammatico tra l'epopea e la tragedia non è essenziale; infatti, che l'azione sia raccontata per bocca di un altro oppure "agita" sotto i nostri occhi, la differenza non intacca il carattere mimetico di entrambe rispetto all'azione rappresentata, né soprattutto il ruolo configurante assegnato alla favola, sia relativamente alle azioni che ai personaggi. Più significativa è la differenza, rilevata da Goethe e da Schiller in uno scambio di lettere dell'aprile del 1797, tra l'effetto di differimento proprio dell'epopea, quale la storia di Ulisse ci ha mostrato, e l'effetto di tensione tipico della tragedia.

Ho scelto *Edipo a Colono* perché l'effetto di tensione risulta in questo caso dal rovesciamento operato dalla seconda tragedia di Edipo sul piano del riconoscimento di responsabilità indotto dalla prima tragedia, *Edipo re*. Questo rovesciamento da una tragedia all'altra equivale a una ritrattazione fatta dallo stesso perso-

5. Sophocle, *Œdipe à Colone*, tr. fr. di P. Masqueray, Les Belles Lettres, Paris 1934. [Data la notevole difformità della traduzione francese utilizzata dall'autore rispetto alle principali traduzioni italiane, le citazioni da Sofocle, *Edipo a Colono*, come anche quelle da *Edipo re*, sono rese direttamente dal testo francese. NdC]

www.scribd.com/Baruch_2013

naggio dell'accusa rivolta contro se stesso venti anni prima. Dal punto di vista drammatico, il rapporto tra l'una tragedia di Edipo e l'altra presenta la medesima natura del rapporto che la trama è supposta suscitare all'interno di una sola e medesima tragedia, e che Aristotele, nella *Poetica*, pone sotto le due categorie congiunte della "peripezia" (*peripeteia*), in quanto rovesciamento dell'azione nel senso contrario, e del "riconoscimento" (*anagnorisis*), definito come una transizione dall'ignoranza alla conoscenza, che conduce al passaggio dall'odio all'amicizia o viceversa "tra i personaggi dell'azione drammatica destinati alla buona o alla cattiva fortuna".[6] Ora, si dà il fatto che Aristotele prenda a esempio proprio la tragedia di Edipo: "La più bella forma di riconoscimento si ha quando intervengono contemporaneamente casi di peripezia, come nell'esempio sopra citato dell'*Edipo*" (*ibidem*, 1452 a 33). In *Edipo a Colono* si riscontra quel doppio effetto prodotto dalla storia all'interno della medesima tragedia. Quel riconoscimento, nel senso drammatico del termine, che opera non più in una tragedia ma tra due tragedie, riveste il significato di una ritrattazione a livello del riconoscimento di responsabilità, che è il tema da noi affrontato in queste pagine. E la tensione prodotta da questo voltafaccia dà al timore e alla pietà, suscitati da ogni tragedia, la colorazione che l'epilogo di *Edipo a Colono* imprime a queste passioni tragiche.

Se c'è una cosa che *Edipo a Colono* dimostra, questa è che il personaggio tragico, per quanto oppresso dal sentimento del carattere irresistibile delle forze soprannaturali che governano i destini umani, resta l'autore di quell'intima azione che consiste nel valutare i propri atti, singolarmente e in una condizione retrospettiva. Se la nota dominante della tragedia di *Edipo a Colono*, quella che lo porta al punto di fargli rifiutare la vecchia colpa, è la sciagura, quest'ultima diventa una dimensione dell'agire stesso, in quanto viene sopportata in maniera responsabile. L'opera scandisce, lungo questo tragitto di sopportazione, il graduale procedere dalla sciagura subita alla sciagura assunta. È il rovesciarsi dell'accusa in discolpa a ritmare questo intimo progredire della sopportazione. Il vecchio Edipo, cieco e in miseria, sorretto dalla figlia Antigone, ben presto raggiunta dalla sorella Ismene,

6. Aristotele, *Poetica*, tr. it. di M. Valgimigli in *Opere*, cit., vol. 10, § 11.

www.scribd.com/Baruch_2013

deve anzitutto affrontare la prova dell'esilio e dello smarrimento: "O straniero, io sono un esiliato" (207). Ma dei "segni" lo autorizzano a "riconoscere" (96) il luogo sacro in cui i suoi passi lo hanno condotto per "districarvi la propria vita" (104); giacché "sapere (*mathein*) è necessario per agire con circospezione" (115). Questo *mathein* trasformerà il soffrire in un agire (116). Sì, sono "azioni che gli sono state imposte" (172), proclama Antigone, anticipando la ritrattazione paterna. La ritrattazione di Edipo non tarda a venire: "Le mie azioni, che ti fanno inorridire al mio cospetto, non le ho compiute volontariamente (*dedrakota*), io le ho subite (*peponthota*)" (267); tra parentesi, ritroviamo qui l'espressione *akon* già incontrata in Omero. E, "se avessi agito in piena coscienza (*phronon*), nemmeno allora sarei stato colpevole (*kakos*)" (271). "Sacro, innocente" (287); così, il vecchio penitente apporterà benefici agli abitanti di quel paese.

Si può obiettare che i Greci hanno ignorato la coscienza di sé; il che è vero, nella forma della coscienza riflessiva e speculativa, ma non nella forma spontanea: "Non c'è infatti, proclama il vecchio, ragione di pensare a sé (*hauto philos*)?" (309).

Che cosa deve ricusare Edipo del suo passato? Anzitutto la collera (*mokhthos*) e l'impulso (*thymos*) (437-438), il cui eccesso lo aveva condotto a cavarsi gli occhi; deve ricusare quella violenza cui *Edipo re* aveva dato, negli ultimi versi (1410 sgg.), una eloquenza terrificante. Ma, più in profondità, è la colpa stessa che allora, dopo essere stata assunta, aveva provocato questo eccesso di punizione. Rivolgendosi al corifeo: "Mi sono fatto carico di una sciagura, straniero, sì, me ne sono fatto carico malgrado me stesso (*hekon*); lo sappia la divinità, che niente di tutto questo è stato voluto" (421-422). E ancora: "Al fatale imene, a una unione maledetta, la città mi ha legato, e io non ne sapevo nulla" (326). Ed ecco che d'un sol gesto il nodo tra sciagura subita e colpa viene sciolto: "(Edipo) Ho sopportato indimenticabili sciagure – (Corifeo) Tu hai fatto... – (Edipo) Io non ho fatto niente". E più sotto: "Io ho ucciso, io ho tolto la vita, ma senza sapere (*anous*) ciò che facevo. Ora, secondo la legge, io sono innocente: nel commetterlo, ignoravo il mio crimine" (546). Creonte, anch'egli diventato vecchio, raccoglie la protesta del vecchio cieco: "La tua bocca mi rimprovera delitti, ingiustizie, sciagure che ho sopportato, me sventurato, contro la mia volontà (*akon*)" (964). La stes-

www.scribd.com/Baruch_2013

sa parola – *akon* – ritorna raddoppiata, a proposito dell'incesto: "Eppure c'è una cosa che io so bene: volontariamente tu ricordi questi orrori contro di me e contro di lei, mentre io che l'ho sposata contro la mia volontà (*akon*), altrettanto contro la mia volontà (*akon*) ne parlo. Ma mai sarò io proclamato colpevole, né per quel matrimonio né per l'omicidio di mio padre, di cui tu sempre mi accusi, insultandomi amaramente" (985-990). Edipo può allora sgravarsi di dosso il delitto e farlo ricadere sull'Erinni: "Io ne accuso anzitutto la tua maledizione, e d'altronde sento i divini dirmi che è proprio così" (1298-1299). E ancora: "Gli dèi hanno orchestrato tutto" (998).

Cosa ne è allora del famoso riconoscimento di responsabilità? Come Bernard Williams, anch'io sono del parere che questa accusa, che assume il valore di scusa, si inscriva all'interno del medesimo spazio dell'agire umano in cui ritroviamo le deliberazioni ordinarie. Essa complica la confessione ma non abolisce l'iniziativa personale. In tal senso, la ritrattazione di *Edipo a Colono* non abolisce l'ammissione di *Edipo re*: "Nessun'altra mano all'infuori della mia ha colpito", si legge in *Edipo re* (1331). Il rovesciamento dell'agire in patire si mantiene all'interno dello spazio di senso dell'agire: "Le mie azioni io le ho subite e non commesse" (*Edipo a Colono*, 437 sgg.). Ciò non toglie che *è stato lui a fare questo*, qualsiasi sia il peso di credenze arcaiche che grava sul delitto di sangue. "Noi lo comprendiamo", attesta Bernard Williams, "perché sappiamo che nella storia di ogni vita c'è il peso di ciò che si è fatto, e non soltanto di ciò che si è fatto intenzionalmente" (*Shame and Necessity*, p. 69). Si esprimerà in termini di rammarico? A Edipo non rimane altro che provare il "rammarico di chi ha agito" (*ibidem*, p. 70). "La cosa terribile che gli è capitata, senza che ci fosse colpa da parte sua, è che ha fatto ciò che ha fatto" (*ibidem*). Può allora sopportare la propria sciagura sino a morire in serenità: "O figlie, per me è giunta la fine della vita, e io non posso più schivarla" (*Edipo a Colono*, 1472-1473). L'affabulazione può ora dare a questa fine un tocco di meraviglia, ed ecco Edipo scomparire dalla nostra visuale. Resta la parola d'amore lasciata alle figlie dal vecchio colpevole/innocente: "Nessuno vi ha amate di più di questo padre di cui sarete private per il resto della vita" (1615-1619).

La storia continua con l'odio fratricida tra Eteocle e Polinice che Edipo lascia dietro di sé.

www.scribd.com/Baruch_2013

Basta però che di *Edipo a Colono* resti questo messaggio, ossia che lo stesso uomo che subisce si riconosce come colui che agisce.

3. ARISTOTELE: LA DECISIONE

Tra Omero, i Tragici e Aristotele[7] esiste una continuità tematica forte, rimarcata persino dalle parole: *aition*, *akon*, *hekon*, *phronein*. Il filosofo, così come il poeta epico e il poeta tragico, ma anche come l'oratore nell'esercizio retorico della parola pubblica, parla di personaggi che, secondo la terminologia di Bernard Williams, sono "centri decisionali" ed esseri capaci di "riconoscimento di responsabilità". La linea di demarcazione che lo separa dai poeti e dagli oratori non attraversa dunque principalmente il piano tematico ma, secondo una espressione che ci è diventata familiare, il piano "degli eventi di pensiero" che inaugurano una nuova maniera di interrogare. L'evento di pensiero apportato da Aristotele trova il proprio segno distintivo nel titolo della grande opera che ci accingiamo a consultare: *Etica*, dato che l'aggettivo si ricollega sia al neutro *biblia* sia al femminile *theoria*. Per questo aspetto, Aristotele può essere considerato il creatore dell'espressione e del concetto di teoria morale in quanto disciplina distinta dalla metafisica, dalla fisica, dal trattato sull'anima e anche sulla politica, nonostante la prossimità tra etica e politica e anche una relativa inclusione del primo ambito nel secondo.

Nel "Prologo" dell'*Etica Nicomachea* viene proposto un triplice criterio di distinzione: secondo l'oggetto, secondo il tipo di ragionamento, secondo il rapporto con l'uditore, tutte precauzioni con le quali il poeta non ha a che vedere. Per quanto riguarda la rapida definizione dell'oggetto, sono anzitutto delle opinioni comuni a suscitare il lavoro del concetto; per cominciare, una prima caratterizzazione dell'oggetto si propone alla vicinanza con il senso comune: "Ogni arte e ogni disciplina scientifica, e similmente ogni azione e ogni intenzione morale sembrano mirare, come tutti attestano, a qualche bene" (*Etica Nicomachea*, 1094 a 1, tr. it.

7. Aristotele, *Éthique à Nicomaque*, tr. fr. a cura di R.A. Gauthier e J.-Y. Jolif, Publications Universitaires de Louvain, Béatrice-Nauwelaerts, Paris 1958; tr. it. di A. Plebe, *Etica Nicomachea*, in *Opere*, cit., vol. 7.

www.scribd.com/Baruch_2013

mod.). Per ciò che riguarda il metodo, "è proprio dell'uomo colto richiedere in ciascun genere di ricerca tanta esattezza, quanta ne permette la natura dell'argomento" (*ibidem*, 1094 b 23). Relativamente all'uditore, nessuno può essere giudice di qualsiasi cosa, ma "solo di ciò che conosce è quindi buon giudice" (*ibidem*, 1094 b 27); a questo proposito il filosofo richiede un uditore appropriato, preoccupato non di conoscenza teorica ma di azione.

Il filosofo dell'azione non procede in maniera diretta verso le strutture di ciò che possiamo chiamare azione ragionevole. Lo farà soltanto nel Libro III, dopo avere preso posizione su due importantissime questioni, nei confronti delle quali ha la necessità di tracciare la propria via tra le opinioni correnti e tra i tentativi di concettualizzazione, compresi quelli di Platone e dei suoi allievi. Le due questioni disputate sono la questione della definizione del bene nella sua relazione con la felicità e quella della virtù morale come percorso obbligato nel perseguimento della felicità.

Qual è dunque quel bene cui, come viene detto nel "Prologo", ogni conoscenza e ogni intenzione, in certo qual modo, aspirano? Più precisamente, qual è il bene più elevato di tutti i beni che possono costituire i fini dell'azione umana? Sarebbe in effetti prematuro trattare delle strutture dell'agire umano se non si fosse già in grado di situarle sul lungo tragitto che conduce verso il bene supremo. Si ammette, come fa la maggiore parte delle persone, che questo bene supremo abbia un nome, la felicità; ma è in discussione ciò che la felicità sia; ed è un affare di pertinenza dei *sophoi*, delle persone illuminate. Per orientarsi nella disputa, il filosofo rifarà il percorso dei "generi di vita": vita di piacere, vita asservita alla politica, vita contemplativa. L'interpretazione di questo ultimo genere di vita costringe a prendere partito tra coloro che lasciano i beni preferiti in un ordine sparso, senza il suggello del bene supremo, e coloro che fanno del bene supremo un in sé senza rapporto con noi. Spicca a questo punto la dichiarazione che concerne direttamente la nostra indagine sulla struttura dell'azione; vi si afferma infatti che, al di fuori e al di sopra di tutti i compiti particolari, l'uomo ha uno specifico compito, un *ergon*; tale compito consiste nel vivere una vita "completa" (*ibidem*, 1098 a 16). E sull'idea, ancora indeterminata, di questo compito specifico, di questo compito dell'uomo, si innesta la questione delle virtù in quanto eccellenti sostegni in grado di scandire, di

www.scribd.com/Baruch_2013

determinare, di strutturare al tempo stesso il percorso verso la felicità e il compito proprio all'uomo. Diciamo dunque che "il bene proprio dell'uomo è l'attività dell'anima secondo virtù, e se molteplici sono le virtù, secondo la migliore e la più perfetta". Al tempo stesso viene esclusa l'idea che la felicità derivi unicamente dal favore divino o dal caso; essa ha infatti la sua sorgente in noi, nelle nostre attività. In ciò risiede la condizione più primitiva di ciò che noi chiamiamo riconoscimento di se stessi. La sua possibilità radicale consiste nel vincolo che il percorso verso la felicità mantiene con le attività che costituiscono il compito dell'uomo in quanto tale, il compito nostro.

Le virtù vengono perciò interrogate in quanto componenti della felicità: "Poiché la felicità è dunque un'attività dell'anima conforme a una virtù perfetta, dovremo indagare intorno alle virtù. Forse così potremo chiarirci meglio le idee anche intorno alla felicità" (*ibidem*, 1102 a 5-6). Ancora una volta viene ribadito che la trattazione riguarderà la virtù dell'uomo: "È dunque evidente che dobbiamo esaminare la virtù umana: e infatti noi intendiamo studiare il bene umano e la felicità umana" (*ibidem*, 1102 a 13-15). Sarà allora necessario un lungo giro, che attraverserà lo studio della partizione dell'anima, al fine di isolare quella parte irrazionale che "ha una regola", ossia quella parte desiderante che partecipa in qualche modo della regola "in quanto è obbediente e ottemperante a essa" (*ibidem*, 1102 b 28, tr. it. mod.). È a questa parte di noi stessi che appartengono le virtù; ed è nel vocabolario dell'elogio che la loro rivendicazione si fa sentire: "Lodiamo anche il filosofo per la sua disposizione; e di tali disposizioni quelle lodevoli le chiamiamo virtù" (*ibidem*, 1103 a 13, tr. it. mod.). Ne sarà altresì confermato il fine pratico, non speculativo, dello studio della virtù: "Poiché la presente trattazione non si propone uno scopo teorico come le altre (noi infatti non svolgiamo la nostra ricerca per sapere che cos'è la virtù, bensì per diventare buoni, altrimenti la sua utilità sarebbe nulla), è necessario esaminare, intorno alle azioni, come dobbiamo compierle: sono esse infatti che dominano anche la qualità delle nostre disposizioni, come abbiam detto" (*ibidem*, 1103 b 26-30).

Non sorprende dunque che nell'esame dettagliato dell'idea di virtù dei capitoli IV e V del Libro II dell'*Etica* il concetto principale della teoria aristotelica dell'azione venga subito anticipato: "Le

www.scribd.com/Baruch_2013

virtù provengono da un proponimento determinato o comunque non sono indipendenti da un proponimento (*proairesis*)" (*ibidem*, 1106 a 2). E qualche riga più sotto troviamo un richiamo all'*ergon* umano, inseparabile dall'idea di virtù: "Anche la virtù dell'uomo dev'essere (come il vedere che fa sì che l'occhio sia buono) una disposizione da cui l'uomo divenga buono e per la quale realizzi bene il proprio compito" (*ibidem*, 1106 a 22, tr. it. mod.). Seguono le considerazioni sul giusto mezzo tra l'eccesso e la mancanza in ciascuna virtù, ma allo scopo di ricondurci al centro della discussione relativa alla definizione della virtù; più che tutti gli abbozzi precedenti, è la seguente definizione a mobilitare le strutture dell'azione, di cui diremo tra poco: "La virtù è quindi una disposizione del proponimento (*hexis proairetike*) consistente nella medietà rispetto a noi stessi, definita dalla ragione e come l'uomo saggio (*phronimos*) la determinerebbe" (*ibidem*, 1106 b 30). In questo testo capitale, di rilevante non c'è soltanto l'accostamento tra stato abituale (*hexis*) e decisione (*proairesis*), ma anche il riferirsi della norma al saggio in quanto titolare di quella saggezza di giudizio cui sarà dedicato, a titolo della *phronesis*, il Libro VI; il *phronimos* è l'agente singolare di tale virtù intellettuale che sorge nel punto bruciante della distinzione tra le cosiddette virtù del carattere, cui sono dedicati i libri successivi, e le virtù intellettuali, che saranno oggetto del Libro VI. Il *phronimos*, menzionato già dal Libro II, è la figura che anticipa questo sé riflessivo implicato dal riconoscimento di responsabilità. Non diciamo certo che egli si designa da se stesso; ma la definizione completa della virtù lo designa in quanto misura vivente dell'eccesso e della mancanza, quale spartiacque che delimita il giusto mezzo caratteristico di ogni virtù.

Nel vasto sfondo di queste definizioni, su cui si disegna il progetto etico nel suo insieme, spicca la descrizione delle strutture dell'azione ragionevole; e questa descrizione trova il suo punto nodale nella nozione di decisione con la quale traduciamo il greco *proairesis* e, in subordine, in quella di auspicio. Il riconoscimento di responsabilità, di cui abbiamo individuato i lineamenti nell'epopea e nella tragedia, trova il suo concetto ispiratore nella decisione. Essa infatti era stata menzionata per anticipazione nella definizione della virtù ricordata poco sopra, e si trova ora al centro del Libro III dell'*Etica Nicomachea*.

www.scribd.com/Baruch_2013

Aristotele non si accosta frontalmente al concetto di *proairesis* ma lo colloca in un cerchio più vasto, quello del "volontario" (*hekon*) e dell'"involontario" (*akon*), due espressioni con le quali abbiamo già familiarizzato nel contesto della lettura di Omero e dei Tragici. Aristotele li eleva a livello filosofico in occasione di un confronto con l'adagio socratico secondo il quale "nessuno è cattivo di propria volontà". No, protesta Aristotele, il cattivo è tale deliberatamente. Il caso del cattivo di Socrate, se così si può dire, esige che si incominci dall'"involontario"; il cattivo ha infatti a disposizione diverse scuse, che può ricavare dalle situazioni di costrizione o di ignoranza; la costrizione è l'occasione in cui il carattere esteriore (relativamente all'agente) si contrappone al principio (*archè*) chiamato anche causa (*aitia*) dell'azione compiuta sotto costrizione. Per contrasto, l'azione compiuta deliberatamente è quella "il cui principio è all'interno del soggetto e, più ancora, è facoltà del soggetto compierla o non compierla" (*ibidem*, 110 a 16, tr. it. mod.). È importante questo legame a livello di vocabolario tra *en hauto* (all'interno del soggetto) ed *eph' hauto* (facoltà del soggetto). Ciò che nel nostro vocabolario ulteriore verrà designato come "sé" si trova qui prefigurato dallo *hauto* congiunto alla sua duplice preposizione nella definizione aristotelica del volontario: il principio (o la causa) sta nell'agente e dipende da lui. Dopo avere eliminato la costrizione nei casi misti, resta da togliere di mezzo la scusa dell'ignoranza; affinché si compia legittimamente malgrado la propria volontà ciò che si fa per ignoranza (sia che si tratti di ignoranza delle condizioni di fatto, sia che si tratti di ignoranza della regola), è infatti necessario che a posteriori si possa provarne rammarico. Una volta eliminate queste due linee strategiche di scusa, la definizione dell'*hekon* sopra proposta non ha difficoltà a imporsi.

Una volta sgombrato il terreno, la nozione più cara ad Aristotele, la *proairesis*, la decisione – o, nel caso si preferisca restare più vicini al greco, la scelta preferenziale – viene a collocarsi in posizione preminente. Con essa raggiungiamo l'intimità delle nostre intenzioni che, meglio di quanto non possano le nostre azioni esteriori, permettono di giudicare in merito al carattere (all'*ethos*). Dopo avere detto che cosa essa non è – ossia appetito, impulsività (*thymos*), desiderio – occorre dire cosa essa è: una sorta di volontarietà specificata da una deliberazione anteriore. Il

www.scribd.com/Baruch_2013

pro di *proairesis* si ritrova nel *pre* del predeliberato. Abbiamo raggiunto il cuore di ciò che, dall'inizio di questa sezione del nostro lavoro, abbiamo posto sotto il titolo di riconoscimento di responsabilità. Non entrerei nel merito della discussione, che a giudizio di Aristotele è più importante, circa il sapere su che cosa noi non deliberiamo (le cose eterne, immutabili, o regolari e frequenti), e su che cosa deliberiamo, ossia, come viene detto nel contesto del Libro III, sui mezzi piuttosto che sui fini; su quest'ultimo punto si innesta una immensa disputa tra interpreti nella quale eviterei di entrare. Accontentiamoci della definizione: "Appare evidente [...] che l'uomo è il principio delle proprie azioni; ora, la deliberazione riguarda ciò che può essere per lui oggetto di azione, e le azioni vengono compiute per fini che non coincidono con le azioni stesse. Concludiamo dunque che oggetto di deliberazione non sarà il fine bensì saranno i mezzi" (*ibidem*, 1112 b 32-33, tr. it. mod.).

La descrizione delle componenti dell'azione ragionevole sarebbe incompleta se non si lasciasse il debito spazio a quel complemento della decisione che è costituito dal desiderio (*boulesis*). Aristotele vi accenna sulla scorta della sua definizione della decisione: "Di conseguenza, poiché il 'deciso' è dell'ordine del 'desiderio deliberato', dato ovviamente che si tratta di qualche cosa che è in nostro potere, anche la decisione sarà a sua volta un desiderio deliberato delle cose che sono in nostro potere. Giacché in quanto, in seguito alla deliberazione, abbiamo giudicato, noi auspichiamo in virtù del desiderio" (*ibidem*, 1113 a 9-11, tr. it. mod.). Si tratta di un legame non inaspettato, dal momento che si è ammesso che si delibera sui mezzi e non sui fini. Il desiderio è preso in carico, se così si può dire, dai fini, come è noto già dal *Gorgia* di Platone. Senza questo riferimento al desiderio, la descrizione del "desiderio libero" sarebbe dunque incompleta. Anzi, se l'oggetto del desiderio si riducesse a ciò che ci sembra bene, il desiderio cadrebbe al di fuori del campo di un'etica razionale; si sarebbero semplicemente voltate inutilmente le spalle a Platone e alla sua apologia del bene assoluto. Questa conclusione può essere evitata se la misura del retto giudizio viene esercitata, come in tutte le branche dell'attività morale, dal virtuoso, vale a dire da colui il quale è stato designato sopra come l'istanza personale di delimitazione della "medietà" – del giusto mezzo – nel caso di

www.scribd.com/Baruch_2013

ciascuna delle virtù esaminate tra i Libri IV e V. La misura, in ogni caso, non è l'uomo e basta, ma è il virtuoso. Viene qui a essere anticipata la dottrina della *phronesis*, della saggezza pratica o, come tradizionalmente si traduce, della prudenza; da qui alla fine di questo nostro lavoro la saggezza pratica resterà uno dei riferimenti principali.

La *phronesis* è dunque l'ultimo termine che preleveremo dalla concezione aristotelica dell'azione morale nel contesto del riconoscimento di responsabilità. Il richiamo a questo termine era stato anticipato in occasione della definizione della virtù: "Uno stato abituale che dirige la decisione, consistente nel giusto mezzo rispetto a noi stessi, la cui norma è la regola morale, ossia la regola stessa quale sarebbe determinata dal saggio (*phronimos*)" (1106 b 36-38, tr. it. mod.). Ma per trattare tematicamente della *phronesis* è necessario un cambiamento di piano, che consenta di passare dalle virtù cosiddette morali o del carattere alle virtù intellettuali. Questo cambiamento di piano è importante nella misura in cui con esso l'analisi si eleva a un livello che possiamo già definire riflessivo. Ora, è degno di nota che l'oggetto di questa virtù non possa essere definito separatamente dal suo soggetto, dal saggio. La questione della medietà – dell'apprezzamento del giusto mezzo – assicura nell'argomento la transizione tra i due tipi di virtù: se il giusto mezzo, nelle virtù morali, è determinato dalla retta regola (*orthos logos*) chiamata anche norma (*horos*), questa è opera della saggezza pratica.

Un altro collegamento con la trattazione della virtù del Libro II è assicurato dal riferimento all'opera (*ergon*) dell'uomo in quanto uomo. L'argomento procede qui dal genere alla differenza specifica; il genere è lo stato abituale (*hexis*) e la differenza specifica è precisamente la nozione di opera: "la virtù intellettuale", osserva Jolif nella parte del suo "Commentaire" dedicata alle virtù intellettuali, "come la virtù morale, deve permettere al suo soggetto di compiere bene la propria opera" (*Éthique à Nicomaque*, t. III, p. 443). La messa in luce del dirigersi verso la verità occupa allora, sul piano delle virtù intellettuali, il posto che la nozione di giusto mezzo occupa sul piano delle virtù del carattere. La decisione per via dell'atto di giudizio, si ritrova oramai saldata al dinamismo dell'intelletto pratico. Ciò che il desiderio persegue e ciò che il pensiero articola, ossia il fine, sono una sola e medesi-

www.scribd.com/Baruch_2013

ma cosa: "Aristotele", prosegue Jolif, "afferma qui che il desiderio è virtuoso quando il pensiero è vero, ossia quando ciò che il pensiero dice essere il fine è veramente il fine, e afferma che il desiderio è retto quando ciò che il desiderio persegue è precisamente quel fine enunciato veritativamente con il pensiero; giacché l'affermare del pensiero e il perseguire del desiderio si sovrappongono allora esattamente" (*ibidem*, p. 447). Non è dunque più il caso di contrapporre il Libro VI al Libro II circa la questione di sapere se la deliberazione si riferisce soltanto ai mezzi. Il centro di gravità si sposta sulla domanda: cosa significa "agire come prescritto dalla retta regola" (*orthos logos*) nella determinazione del giusto mezzo (*ibidem*, 1138 b 18)? La determinazione della norma (*horos*) implicita in questa retta regola richiede il gioco combinato tra quella parte della ragione chiamata calcolante e il desiderio nel suo stato abituale. Tale è il pensiero pratico così come viene espresso dall'idea di desiderio deliberato; la posta in gioco di questo pensiero pratico è infatti l'azione felice, in quanto la rettitudine del desiderio si aggiunge alla domanda di verità pratica che si articola sul piano del pensiero.

L'aspetto più importante della saggezza per quanto riguarda la nostra ricerca concerne l'implicazione del *phronimos* nella *phronesis*: "Il modo migliore per cogliere cosa è saggezza consiste nel guardare quale è la qualità che il linguaggio attribuisce al *phronimos*" (*ibidem*, 1140 a 24, tr. it. mod.). Una simile dichiarazione costituisce una base importante per la nostra indagine, attenta all'emergere del punto di vista del soggetto nella descrizione dell'azione ragionevole. Il filosofo avanza nella sua dimostrazione interrogando il linguaggio. Non soltanto il linguaggio, ma la testimonianza di qualche uomo esemplare, come Pericle. Il filosofo si limiterà semplicemente a dare forma di sillogismo pratico all'argomento nel quale l'idea del saggio come "buon deliberatore" è posta come maggiore, l'idea delle situazioni di incertezza è posta come minore, per concludere con la definizione della saggezza "come stato abituale vero, ragionevole (*meta logou*), che dirige l'azione e ha per oggetto ciò che è bene e male per l'uomo" (*ibidem*, 1140 b 4-6, tr. it. mod.). Il giudizio pratico fornisce così un ricco contenuto all'idea di *ergon* propria dell'uomo. Sotto questo aspetto la saggezza pratica ha maggiori affinità con la politica di quante non ne abbia con la filosofia speculativa, come è confermato dall'esempio di Pericle.

www.scribd.com/Baruch_2013

Aristotele tornerà un'ultima volta alla definizione della *phronesis* costruita sul tema del bravo deliberatore (*euboulos*),[8] ma solo per aggiungervi un aspetto che non può mancare di riguardarci; per guidare l'azione, la saggezza pratica deve infatti procedere dalla conoscenza universale alla conoscenza del particolare. In questa osservazione capitale si scorge, a mio giudizio, l'anticipazione di ciò che noi qualifichiamo oggi come "azione conveniente". La saggezza pratica è *quel discernimento, quel colpo d'occhio in situazione di incertezza, puntato sull'azione che conviene.* Ed è inseparabile da un agente dell'azione che potrebbe essere definito avveduto; se infatti a quest'ultimo capita di essere di "buon consiglio", ciò è dovuto al fatto che, per quanto lo riguarda, egli è un esperto capace di conoscere "per il proprio interesse" (*ibidem*, 1141 b 33, tr. it. mod.) o, come preferisce tradurre Tricot, "di sapere cosa è bene per lui" (*ibidem*).[9] Certo, Aristotele non consente a questa saggezza autoriflessiva di occupare tutto lo spazio e a spese del politico. Ma in che modo il saggio potrebbe essere "di buon consiglio" al di fuori della sua sfera propria se non sapesse "governare se stesso" (*ibidem*, 1142 a 10, tr. it. mod.)?

I miei prelievi presso il fondo greco, da Omero ad Aristotele, si fermano qui. Si continuerà a proclamare che i Greci hanno ignorato i nostri concetti di volontà, di libero arbitrio, di coscienza di sé? Sì, li hanno ignorati nella forma che questi ultimi hanno assunto in quanto categorie che appartengono alla nostra dimensione; ma hanno stabilito tra loro e noi una affinità sul piano dell'intelligenza dei costumi nella quale possiamo inquadrare una sottile analisi dell'azione sociale. Sotto questo aspetto, lo stesso discorso di Aristotele sulle virtù del carattere e sulle virtù intellettuali deriva da quella *phronesis* che costituisce al tempo stesso una delle virtù nominate e il principio implicito di quella continuità di discorso che si dispiega a partire dalla modalità epica per poi tra-

8. Cfr. Aristotele, *Etica Nicomachea*, cit., 1141 b 8-13: "Invece la saggezza riguarda le cose umane e ciò intorno a cui è possibile deliberare; e diciamo che compito dell'uomo saggio è soprattutto il deliberare bene; e nessuno delibera intorno alle cose che non possono essere altrimenti, né intorno a quelle di cui non vi è un dato fine, tale che sia un bene realizzabile. E bravo nel deliberare in senso assoluto è chi, seguendo il ragionamento, sa mirare al migliore dei beni realizzabili per l'uomo".

9. Si tratta del *to hauto eidenai* che Gadamer traduce con *Sichwissen*; cfr. H.G. Gadamer, *Wahrheit und Methode*, Mohr, Tübingen 1960, p. 298; tr. it. di G. Vattimo, *Verità e metodo*, Bompiani, Milano 2001.

www.scribd.com/Baruch_2013

sformarsi in modalità tragica e, infine, nella modalità della filosofia morale. Il filosofo è il *phronimos* di questo discorso phronetico di secondo grado che percorre di nuovo il cammino tracciato dai Greci, da Omero ad Aristotele, nell'ambito dell'azione ragionevole, di quell'azione il cui autore si riconosce responsabile.

www.scribd.com/Baruch_2013

II

UNA FENOMENOLOGIA DELL'UOMO CAPACE

Se c'è un punto in cui il pensiero dei Moderni segna un progresso rispetto a quello dei Greci per quanto concerne il riconoscimento di sé, non è principalmente sul piano della tematica, quella del riconoscimento di responsabilità, ma sul piano della coscienza riflessiva di se stessi implicata da tale riconoscimento. A questo se stesso riflessivo diamo subito il nome di "ipseità", nome che, in italiano, è l'equivalente dei vocaboli inglesi *self* e *selfhood*. Ovviamente i Greci hanno conosciuto – e ne abbiamo dato numerosi esempi – l'uso del pronome riflessivo *hauto/heauto*, ma si trattava di un uso spontaneo, nell'ambito del linguaggio ordinario, così come si verifica anche per noi. Per ragioni che dipendono dalla curvatura ontologica e cosmologica della loro filosofia, essi non hanno elaborato una teoria della riflessione il cui accento si ritroverebbe spostato dall'azione – dalle sue strutture e dalle sue virtù – all'istanza dell'agente, così come avrebbe potuto condurvi la teoria della *phronesis*, nella quale siamo tentati di individuare retrospettivamente un abbozzo di filosofia riflessiva.

Non c'è alcun dubbio che dobbiamo alla filosofia cartesiana del *cogito* e alla teoria della riflessione di John Locke l'impulso decisivo in direzione di ciò che io propongo di chiamare una ermeneutica del sé. A questo proposito, l'avvento del *cogito* cartesiano costituisce il principale evento di pensiero in base al quale noi pensiamo altrimenti, e la riflessione su se stessi si trova elevata a una statura tematica senza precedenti. È vero che questa inflessione riflessiva si è anzitutto espressa in ambito teorico, e nella misura in cui abbiamo potuto rilevarlo nel nostro primo studio, a proposito del riconoscimento/identificazione. Sulla scia di De-

www.scribd.com/Baruch_2013

scartes, le filosofie trascendentali di Kant e di Fichte hanno sortito l'effetto di fare dell'io e della sua propria riflessività la pietra angolare della filosofia teoretica. Il nostro secondo debito concerne l'estensione della problematica riflessiva al campo pratico; dobbiamo infatti questa estensione allo sdoppiamento della *Critica* in ragione teorica e ragione pratica. Ma tale sdoppiamento si è imposto non a vantaggio della teoria dell'azione, bensì a vantaggio della filosofia morale e della filosofia del diritto. L'ampio sviluppo di questi due ambiti, incentrati sull'idea di obbligo e di diritto, non concedeva molto spazio alla tematica del riconoscimento di sé in quanto istanza di discorso distinto, malgrado il riferimento esplicito al sé nell'esigenza di autonomia così fieramente rivendicata dalla morale kantiana in contrapposizione alla nozione di eteronomia. Ma il sé dell'autonomia non è qui caratterizzato dalla sua capacità di autodesignazione, bensì come sinonimo dell'arbitrio che, nel giudizio sintetico soggiacente all'idea di autonomia, si combina con l'idea di legge. L'auto- dell'autonomia ha senso solo in questa sintesi *a priori*, senza mai essere tematizzato di per sé. Esso figura allora come *ratio essendi* della legge, mentre la legge diviene la *ratio cognoscendi* dell'arbitrio. Ed è il motivo per il quale, in occasione di questa correlazione, all'auto- dell'autonomia non è dato risalto in quanto sé.

Come spiegare questa cancellazione della *ipseità* dalla trattazione dell'autonomia morale? Io risponderei: in ragione dell'assenza di una tematizzazione dell'*azione* in quanto campo pratico posto sotto il comando delle norme. Si trova conferma di questa lacuna nell'esame dell'imperativo categorico svolto da Kant; come è noto infatti, il criterio del suo carattere categorico risiede nella sua universalità, e quest'ultima nella capacità delle massime della nostra azione di superare il test dell'universalità. Ma non si dice da dove tali massime procedano. Eppure è da qui che possiamo aspettarci una teoria dell'azione.

Il mio problema nasce dalla seguente questione: come dare un seguito all'analisi aristotelica dell'*azione*, con la sua nozione di desiderio ragionevole, all'interno della filosofia riflessiva inaugurata da Descartes e Locke, poi sviluppata nell'ambito della dimensione pratica dalla seconda *Critica* kantiana e portata infine da Fichte alla sua più alta potenza trascendentale?

Tento di rispondere a questa sfida attraverso una riflessione

www.scribd.com/Baruch_2013

sulle *capacità* che insieme disegnano il ritratto dell'uomo capace. Una tale riflessione sarebbe al tempo stesso neoaristotelica e postkantiana, per non dire anche posthegeliana, come riconoscerò nel terzo studio. La sequenza delle figure più significative dell'"io posso" costituisce dal mio punto di vista la spina dorsale di una analisi riflessiva in cui l'"io posso", considerato nella varietà dei suoi impieghi, attribuirebbe la massima ampiezza all'idea di azione tematizzata una prima volta dai Greci.

Il fatto che l'inclusione di questa analisi delle capacità costituisca un legittimo arricchimento della nozione di riconoscimento di sé trova una giustificazione nella parentela semantica tra la modalità epistemica propria a quella sorta di certezza e di fiducia che si collega all'asserzione del verbo modale "io posso" in tutte le forme, e una delle accezioni principali del verbo "riconoscere" sul piano lessicografico, ossia il "tenere per vero", che *Le Robert* pone al primo posto di una serie di varianti: ammettere, confessare, approvare ecc. Nel primo studio avevamo intrecciato questa transizione significativa del riconoscimento-identificazione con il riconoscimento-ammissione grazie all'espressione cartesiana "ricevere prestando credito", dove il verbo "ricevere" costituisce il punto di saldatura della catena di accettazioni. In *Sé come un altro*[1] io uso il vocabolo "attestazione" per caratterizzare la modalità epistemica delle asserzioni appartenenti al registro delle capacità; esso esprime perfettamente il modo del credere collegato alle asserzioni della forma "io credo che posso", per distinguerlo dal credere dossico in quanto forma debole del sapere teorico. L'assicurazione che si collega alle asserzioni introdotte dalla forma modale dell'"io posso" non ha come proprio contrario il dubbio ma il sospetto, il quale può essere allontanato solo da una rassicurazione che possieda il medesimo tenore epistemico della certezza contestata.

In tale contesto, la mia tesi consiste nel ritenere che esista una stretta parentela semantica tra l'attestazione e il riconoscimento di sé, in linea con il "riconoscimento di responsabilità" attribuito agli agenti dell'azione dai Greci, da Omero e Sofocle sino ad Aristotele; riconoscendo di avere compiuto il tale atto, gli agenti at-

1. P. Ricoeur, *Soi-même comme un autre*, Le Seuil, Paris 1990; tr. it. a cura di D. Iannotta, *Sé come un altro*, Jaca Book, Milano 2001.

www.scribd.com/Baruch_2013

testano infatti implicitamente che ne erano capaci. La grande differenza tra gli Antichi e noi sta nel fatto che noi abbiamo portato allo stadio riflessivo il collegamento tra l'attestazione e il riconoscimento nel senso del "ritenere come vero".

Tra attestare e riconoscere resta tuttavia uno scarto di senso, derivante dalla loro appartenenza a famiglie lessicali differenti. Attestare appartiene alla stessa famiglia della testimonianza, che si ramifica in varie accezioni le quali vanno dall'uso del termine nella conversazione ordinaria al suo impiego in storiografia e alla sbarra del tribunale e, oltre, sino al suo impiego nella sfera religiosa dove il valore di testimonianza è collegato, secondo l'espressione di Jean Nabert nel suo libro postumo, *Le Désir de Dieu*,[2] a quei segni contingenti che l'assoluto dà di sé nella storia; in tal caso si parla infatti di "testimoni dell'assoluto" in quanto la testimonianza diventa allora il complemento esistenziale di una "criteriologia del divino" di andamento critico, come è indicato dalla parola. Dal canto suo, il riconoscimento di sé appartiene al campo semantico all'interno del quale si trova in rapporto con il riconoscimento-identificazione e il riconoscimento-*Anerkennung*. Poiché derivano dall'ambito della certezza e dell'assicurazione dell'"io posso", i due campi semantici dell'attestazione e del riconoscimento di sé mantengono le rispettive armoniche, dotando così della propria ricchezza e del proprio spessore ciò che io propongo di chiamare riconoscimento-attestazione; e la certezza delle asserzioni introdotte dal verbo modale "io posso" appartiene a questa commistione.

L'analisi che segue, e che riguarda le capacità in tal modo attestate e riconosciute, deve al suo carattere riflessivo numerosi tratti originali, primo fra tutti l'ampiezza e la varietà delle forme appartenenti all'idea di azione originariamente tematizzata dai Greci.

La novità di questa analisi rispetto a quella dei Greci non si limita però all'ampiezza e al carattere ordinato del percorso delle figure dell'"io posso", ma consiste, in secondo luogo, in quel carattere indiretto, mediato, che mi sembra caratterizzare un approccio ermeneutico all'interno della nebulosa delle filosofie riflessive. Da questo punto di vista, sono debitore a Jean Nabert[3]

2. J. Nabert, *Le Désir de Dieu*, Éditions du Cerf, Paris 1996.

3. J. Nabert, *Éléments pour une éthique*, Presses Universitaires de France, Paris 1943, 1962²; tr. it. di F. Rossi, *Elementi per un'etica*, La Garangola, Padova 1975.

www.scribd.com/Baruch_2013

per l'attenzione portata al passaggio lungo il versante "oggettuale" delle esperienze considerate dal punto di vista delle capacità messe in opera. Passare per il "cosa" e il "come", prima del ritorno al "chi", mi sembra esplicitamente richiesto dal carattere riflessivo stesso del sé che, nel momento di autodesignazione, si riconosce *se stesso*.

A questi due primi tratti di una ermeneutica del sé – presa in considerazione delle capacità che trovano espressione nella forma modale dell'"io posso", passaggio per l'oggettuale al fine di attribuire valore riflessivo al se stessi – se ne aggiunge un terzo, costituito dalla dialettica tra identità e alterità. Quest'ultima considerazione è di vitale importanza per quanto riguarda le ambizioni manifestate dalla filosofia del riconoscimento che io difendo. All'interno del tragitto aperto dall'atto sovrano del riconoscimento/identificazione, che abbiamo trattato nel primo studio, il riconoscimento di sé, in virtù di quest'ultima dialettica, ci mette sulla via della problematica dell'essere riconosciuto, implicato dalla domanda di riconoscimento reciproco che verrà trattata nel terzo studio. In tal senso, il riconoscimento di se stessi si trova a un punto intermedio di questo lungo tragitto, esattamente in ragione degli aspetti di alterità che, al cuore dell'autodesignazione del soggetto delle capacità indicato dalla grammatica dell'"io posso", si compongono con gli altri due aspetti sottolineati sopra, e cioè la caratterizzazione dell'azione in virtù delle capacità di cui essa costituisce l'effettuazione e il passaggio della riflessione lungo il versante oggettuale delle esperienze considerate.

1. POTER DIRE

Contrariamente a quelle che potrebbero essere le aspettative del lettore, non prenderò direttamente in esame le capacità relative all'azione in quanto fare che interviene nel corso del mondo, in linea con gli esempi tratti dal filone greco; risalirò invece a monte di questo poter fare sino alle capacità implicate dall'uso della parola. Questo allargamento dell'ambito dell'"io posso", e in tal senso dell'ambito dell'agire, trae argomento da ciò che io chiamo l'analogia dell'agire, la quale assicura l'affinità di senso tra le diverse figure del poter fare che sto per enumerare e analizzare. La

www.scribd.com/Baruch_2013

priorità riconosciuta all'"io posso parlare", all'"io posso dire", si giustifica in maniera duplice: anzitutto, i soggetti che, nell'epopea, nella tragedia e nella teoria aristotelica dell'azione agiscono e subiscono, sono soggetti parlanti; i personaggi omerici e a più forte ragione gli eroi tragici non cessano infatti di parlare il loro agire. Si chiamano per nome quando si fanno riconoscere, interpellano se stessi quando si smentiscono; per quanto riguarda il soggetto della decisione e del desiderio, è quest'ultimo a essere designato come "causa" e "principio" da cui dipende ciò che fanno. Il filosofo fa loro parlare il loro agire. E ciò per una ragione che solo la moderna pragmatica del discorso ha potuto mettere in luce; tale ragione consiste nel fatto che, secondo la famosa espressione del filosofo Austin, parlare equivale a "fare cose con le parole".[4] Inaugurando l'idea di capacità con il poter dire, noi conferiamo in un solo colpo alla nozione di agire umano l'estensione che giustifica la caratterizzazione come *uomo capace* del sé che si riconosce nella proprie capacità. Di conseguenza, l'agire sarebbe il concetto meglio appropriato al livello della filosofia antropologica all'interno della quale si inscrivono queste ricerche; al tempo stesso verrebbe infatti a collocarsi nel prolungamento della famosa dichiarazione di Aristotele concernente la nozione di essere sul piano dell'ontologia fondamentale, dichiarazione secondo la quale l'essere si dice in molteplici modi, tra i quali l'essere come potenza (*dynamis*) e atto (*energeia*). In ambito di antropologia fondamentale, il concetto di agire si situerebbe lungo la discendenza di quella accezione derivante dalla polisemia più primitiva, la polisemia della nozione di essere. Così risistemata e forte di questo irrecusabile patrocinio, la trattazione del poter dire in quanto capacità eminente dell'uomo capace si ritrova assicurata da una anteriorità che viene ulteriormente a rafforzarsi con l'analisi contemporanea relativa alla pragmatica del discorso.

Meglio che in altri settori in cui si esercita l'"io posso", il poter dire si lascia cogliere obliquamente, come si conviene a un approccio riflessivo, fuoriuscendo da un approccio strettamente semantico, dove il concetto principale è quello di enunciato (*statement*) il cui significato, in caso di ambiguità, è sottoposto all'arbi-

4. J.L. Austin, *How to Do Things with Words*, Clarendon, Oxford 1962; tr. it. a cura di C. Penco e M. Sbisà, *Come fare cose con le parole*, Marietti, Genova 2002.

www.scribd.com/Baruch_2013

traggio dei contesti particolari di interlocuzione. Procedendo in maniera regressiva, ossia dall'enunciato "oggettuale" all'enunciazione e da qui al suo enunciatore, la pragmatica offre alla filosofia riflessiva uno strumento analitico prezioso. L'approccio riflessivo si articola all'approccio referenziale tramite la teoria degli atti di discorso che, dopo Austin e Searle, appartiene ai classici della disciplina. Riservata dapprima ai performativi, così chiamati per distinguerli dai constativi, questa teoria si è estesa all'aspetto illocutorio di tutti gli enunciati, compreso quello implicato dai constativi stessi sotto le specie dell'"io affermo che...". Viene così a verificarsi il secondo aspetto di una ermeneutica dell'uomo capace, il passaggio per la domanda "cosa?" introdotta da una semantica dell'enunciato finalizzata a raggiungere il "chi" della domanda "chi parla?". Resta da esplicitare l'enunciatore dell'enunciazione. La designazione di quest'ultimo si ottiene ricorrendo ai deittici, cioè a quegli strumenti del linguaggio che si limitano a "mostrare" delle singolarità, e che trascendono la specificità generica; i pronomi personali, gli avverbi di tempo e di luogo, le forme verbali, le descrizioni definite sono i mezzi di designazione ordinari da cui deriva l'autodesignazione del soggetto parlante. Nell'espressione "io dico che", l'"io" non compare come un termine lessicale del sistema della lingua, ma come una espressione autoreferenziale con cui designa se stesso colui il quale, parlando, utilizza il pronome personale alla prima persona del singolare. Sotto questo aspetto, esso è insostituibile.

Il terzo carattere distintivo per il quale la riflessione sul soggetto parlante si ricollega a una ermeneutica dell'uomo capace interessa in maniera affatto particolare la nostra indagine sul riconoscimento. L'autodesignazione del soggetto parlante si verifica in situazioni di interlocuzione nelle quali la riflessività viene a comporsi con l'alterità; la parola pronunciata dall'uno è infatti una parola rivolta all'altro; per di più, accade che essa risponda a una interpellazione venuta da altri. La struttura domanda-risposta costituisce così la struttura di base del discorso in quanto dimensione che implica locutore e interlocutore. In tal senso, qualora la teoria degli atti di discorso non mettesse in rapporto il carattere illocutorio di tali atti con il loro carattere di interlocuzione, essa risulterebbe incompleta. Il semplice constativo del tipo "io affermo che" sostiene il proprio carattere illocutorio di tacita doman-

www.scribd.com/Baruch_2013

da di approvazione, che lo conforti con la propria assicurazione. L'autodesignazione riceve dalla denominazione molto di più di un supplemento di forza illocutoria, e cioè un ruolo di fondazione, nel senso che l'attribuzione di un nome proprio, secondo le regole convenzionali che reggono la distribuzione dei patronimici e dei nomi in una determinata cultura, costituisce una vera e propria instaurazione concernente un soggetto parlante capace di dire "io, tal dei tali, mi chiamo Paul Ricoeur".

2. IO POSSO FARE

Il secondo degli usi principali della forma modale "io posso" concerne l'azione stessa nel senso limitativo del termine, il quale indica la capacità di provocare degli eventi nell'ambito fisico e sociale del soggetto agente. Il soggetto può riconoscersi in quanto "causa" di questo "provocare eventi" con una dichiarazione in forma di: sono stato io. Ed è quanto il personaggio omerico e l'eroe tragico erano capaci di affermare. Per noi Moderni questa frase di appropriazione ha perduto la sua innocenza; la quale deve essere riconquistata sul versante di operazioni di oggettivazione che consentano di distinguere gli eventi provocati intenzionalmente dagli eventi che semplicemente accadono. Ci si ricordi la formula di Kant della seconda "Analogia dell'esperienza" (nell'"Analitica del giudizio"): "Tutti i mutamenti accadono secondo la legge della connessione di causa ed effetto". Il fatto che accada qualcosa che prima non c'era può significare solo il fatto di succedere a un'altra cosa secondo una regola; nessuna differenza oggettiva distingue "fare accadere" da "accadere".

A questo schiacciamento del fare accadere sul semplice accadere dell'evento si può contrapporre in prima istanza una analisi di carattere semantico basata sulle frasi di azione la cui struttura aperta differisce dalla proposizione attributiva chiusa (A è B). Si può scrivere: Bruto ha ucciso Cesare alle idi di marzo in Senato con un pugnale ecc. Sulla base di questa semantica della frasi d'azione, è possibile contrapporre due significati collegati alla risposta "poiché" a fronte della domanda "perché?" La prima designa una causa nel senso di successione regolata, la seconda una ragio-

www.scribd.com/Baruch_2013

ne di agire, una intenzione. In *Intention*,[5] G.E.M. Anscombe osserva che "un uomo che sa come fare le cose ne ha una conoscenza pratica". A differenza di una causa, un motivo è, in quanto tale, un motivo di agire; è infatti logicamente implicato nella nozione dell'azione compiuta o da compiersi, come viene attestato dalla grammatica del verbo *wanting*. La struttura aperta della frase invita inoltre a una interpretazione dei gesti in funzione del più ampio contesto possibile quanto a circostanze, regole e norme proprie di una cultura.

Ma questa prima istanza di contrapposizione tra provocare intenzionalmente e accadere causalmente può essere affievolita da una ontologia dell'evento qualunque, come nel caso di Donald Davidson, il quale fa passare il taglio logico tra la classe degli eventi e la classe delle sostanze o stati di cose nel senso di oggetti fissi. Le azioni ricadono allora all'interno della prima classe. Resta l'uso avverbiale dell'intenzione, ossia l'espressione: fatto "intenzionalmente". Tale uso inclina a trasformare la spiegazione in base a ragioni in una specie di spiegazione causale sullo sfondo di un'ontologia dell'evento. La ragione primaria di una azione è allora la "sua causa".[6]

Questa riduzione risulta inevitabile se non si risale al di qua del processo di oggettivazione che ha separato la coppia cosa-perché delle frasi di azione dal rapporto di entrambe con la domanda "chi?". Il senso dell'intenzione non è meno aderente al versante dichiarativo di quanto non lo sia al versante descrittivo. L'"ascrizione", come è stata chiamata l'attribuzione a una persona, fa parte del senso dell'azione intenzionale. Sotto questo aspetto, l'analisi logica delle frasi d'azione, incentrata sul legame tra il cosa e il come, non potrebbe obliterare il riferimento all'agente in quanto *possessore* della propria azione. L'ascrizione dell'azione a un agente fa parte del senso dell'azione in quanto far accadere.

La discussione contemporanea si reimbatte qui nella teoria aristotelica che, nella spiegazione dell'azione, saldava insieme il criterio di dipendenza dell'azione dal suo agente con il criterio

5. G.E.M. Anscombe, *Intention*, Basic Blackwell, Oxford 1957, 1979.

6. D. Davidson, *Essays on Actions and Events*, Clarendon, Oxford 1980; tr. it. a cura di E. Picardi, *Azioni ed eventi*, il Mulino, Bologna 2003.

www.scribd.com/Baruch_2013

dell'interiorità del suo principio. La grammatica contemporanea dell'ascrizione eleva questa analisi, rimasta vicina al senso comune e all'uso letterario retorico, al livello imposto dalla discussione in ambito linguistico. Il termine "ascrizione" sottolinea il carattere specifico dell'attribuzione quando questa concerne il legame tra l'azione e l'agente, del quale si dice anche che egli la *possiede*, che quell'azione è "sua", che egli se ne "appropria". L'ascrizione riguarda, secondo quello che è ancora il vocabolario della pragmatica del discorso, la capacità dell'agente stesso di designarsi come colui che fa o che ha fatto. Essa collega il cosa e il come al chi. Questo legame "egemonico", che i Greci esprimevano soltanto con metafore – la guida, il padre, il padrone di casa – sembra rimandare a un fatto primitivo. Nel *Fedone*, Platone non esita a sdoppiare l'idea di causa quando spiega perché Socrate era rimasto seduto nella sua cella piuttosto di fuggire. E Aristotele, prima degli stoici, aveva affermato che ci sono cose che dipendono da noi, che ce ne sono altre che dipendono da cause tradizionalmente situate nell'ambito della natura, della necessità e della fortuna: "E ciascun uomo delibera intorno alle cose che è in suo potere di fare, cioè sulle cose che possono essere oggetto di azione" (*Etica Nicomachea*, 1112 a 31-33, tr. it. mod.). Una volta perduta tutta l'innocenza, sarebbe toccato a Kant contrapporre la causa presunta libera alla causalità fisica all'interno del medesimo piano cosmologico, nella famosa terza "Antinomia della ragione pura"; ciò che allora si dà a pensare è la "facoltà di dare *da se stessa* (von selbst) inizio" (*Critica della ragion pura*, A 448, B 476) a una serie di fenomeni che si verificano secondo le leggi della natura. La difficoltà per noi consiste nell'evitare che questa "spontaneità delle cause" si faccia riassorbire all'interno del fenomeno morale dell'imputazione, il cui poter fare costituisce una precondizione radicale. Questo poter fare si limita a un poter incominciare che ingloba una serie di azioni frammentarie, cui conferisce una sorta di integralità, che troverà in un successivo momento la regola della propria configurazione. Nell'assenza di una tale operazione configurante, l'efficacia del cominciamento può apparire illimitata, come quando ci si interroga sulla portata di una decisione; storici e giuristi infatti conoscono bene i paradossi che ne derivano. Un problema simile si pone quando le azioni dell'uno si aggrovigliano con le azioni degli altri. Come è possibile, in un tale com-

www.scribd.com/Baruch_2013

plesso di interazioni, delimitare la parte di azione che spetta a ciascuno? Occorre perciò rimettersi all'ammissione del soggetto agente, che prende su di sé e assume l'iniziativa di ciò in cui si esercita la facoltà di agire di cui si sente capace.

3. POTER RACCONTARE E RACCONTARSI

In questa fenomenologia dell'uomo capace metto al terzo posto la problematica dell'identità personale in quanto collegata all'atto di raccontare. Sotto la forma riflessiva del "raccontarsi", l'identità personale si proietta come identità narrativa.

I tre aspetti con cui si caratterizza la problematica dell'uomo capace assumono una notevole importanza nella fase narrativa di questo percorso incominciato con la riflessione sull'uomo parlante e proseguito con la riflessione sull'uomo agente.

Oltre al privilegio accordato alla capacità in relazione all'effettuazione, il giro attraverso il "fuori" è contrassegnato nell'ordine narrativo come passaggio attraverso una semiotica regionale, la semiotica della narratologia. Vorrei qui sottolineare non tanto l'originalità di questa semiotica del racconto, quanto la sua profonda parentela con lo schema della *Poetica* di Aristotele. In occasione dell'epopea e della tragedia, Aristotele ha infatti elaborato la sua nozione di "trama" (*mythos*) in vista della "rappresentazione" (*mimesis*) dell'azione. La trama attribuisce una configurazione intelligibile a un insieme eterogeneo composto da intenzioni, da cause e da casi; ne risulta una unità di senso basata su un equilibrio dinamico tra una esigenza di concordanza e l'ammissione di discordanze che, sino alla chiusura del racconto, mettono in pericolo questa identità unica nel suo genere; di modo che la potenza di unificazione applicata alla dispersione episodica del racconto non è altro che la "poesia" stessa. Una implicazione importante di questa operazione di configurazione ci interessa direttamente, il fatto cioè che la trama riguarda tanto i personaggi – i "caratteri" – quanto le azioni. Personaggio è colui il quale, nel racconto, *compie* l'azione. Anche la categoria di personaggio è dunque una categoria narrativa e il suo ruolo nel racconto deriva dalla medesima intelligenza narrativa da cui deriva la trama stessa; si può infatti dire che il personaggio stesso è una trama.

www.scribd.com/Baruch_2013

Su questa importante correlazione si è costruita la narratologia contemporanea, che può essere fatta risalire alla *Morfologia della fiaba* di Vladimir Propp.[7] L'autore si impegna a dissociare le "funzioni", ossia i ricorrenti segmenti di azione, dai personaggi, al fine di definire il racconto tramite il solo concatenarsi delle funzioni; relativamente a queste ultime si può allora tentare di dare vita a una tipologia dei ruoli, relativa alle loro sfere di azione. Questo lavoro, e quelli che gli hanno fatto seguito, sino a Greimas[8] e al suo modello attanziale, verifica l'ipotesi intuitiva secondo cui la trama sta alla base della genesi reciproca tra lo sviluppo di un personaggio e lo sviluppo di una storia raccontata.

Di questo passaggio per la narratologia, una fenomenologia dell'uomo capace non si lascerà sfuggire il fatto che spetta al lettore di trame e di racconti esercitarsi a rifigurare le proprie aspettative in funzione dei modelli di configurazione che gli vengono offerti dalle trame generate dall'immaginazione sul piano della finzione. Una "estetica della ricezione", come quella di Hans Robert Jauss,[9] ha così aggiunto un nuovo tassello alla teoria narrativa in funzione della coppia costituita da scrittura e lettura. Un lettore può così dichiarare di *riconoscersi nel* tale personaggio coinvolto nella tale trama. Occorre ancora aggiungere che questa appropriazione può presentarsi in molteplici forme, a partire dal tranello dell'imitazione servile, come in Emma Bovary, passando attraverso tutti gli stadi della fascinazione, del sospetto, del rifiuto, alla ricerca della giusta distanza relativamente ai modelli di identificazione e al loro potere di seduzione. Il vantaggio di questa appropriazione critica potrebbe consistere nell'imparare a "raccontarsi". Imparare a raccontarsi significa anche imparare a raccontarsi altrimenti.

Con questa parola, con la parola "altrimenti", viene messa in moto una intera problematica, la problematica dell'identità per-

7. V.J. Propp, *Morfologija skazki*, Akademija, Leningrad 1928; tr. it. di G.L. Bravo, *Morfologia della fiaba*, Einaudi, Torino 1973.

8. A.J. Greimas, *Du Sens. Essais sémiotiques*, Le Seuil, Paris 1970; tr. it. di S. Agosti, *Del senso*, Bompiani, Milano 2001.

9. H.R. Jauss, "Rezeptionsästhetik und literarische Kommunikation", in H. Sund, M. Timmermann (a cura di), *Auf den Weg gebracht. Idee und Wirklichkeit der Gründung der Universität Konstanz*, Universität Verlag, Konstanz 1979; tr. it. a cura di A. Giugliano, "Estetica della ricezione e comunicazione letteraria", in *Estetica della ricezione*, Guida, Napoli 1988.

www.scribd.com/Baruch_2013

sonale associata al poter raccontare e raccontarsi. Per caratterizzare al tempo stesso il problema e la soluzione ho proposto il termine di *identità narrativa*.

Il problema consiste nella dimensione temporale, tanto del sé quanto dell'azione stessa, dimensione che, nelle analisi precedenti, poteva essere trascurata; il ricondurre l'enunciazione all'enunciatore, e la facoltà di agire all'agente, sembravano infatti poter essere caratterizzati senza che venisse preso in considerazione il fatto che l'enunciatore e l'agente hanno una storia, sono la propria storia.

A tali condizioni, l'identità personale, considerata nella durata, può essere definita come identità narrativa, all'incrocio tra la coerenza conferita dalla trama e la discordanza suscitata dalle peripezie dell'azione raccontata. L'idea di identità narrativa dà a sua volta accesso a un nuovo approccio del concetto di ipseità che, senza il riferimento all'identità narrativa, non è in grado di dispiegare la propria specifica dialettica, la dialettica del rapporto tra due tipi di identità, l'identità immutabile dell'*idem*, del medesimo, e l'identità mobile dell'*ipse*, del sé, considerata nella sua condizione storica. Nell'ambito della teoria narrativa, la concreta dialettica di medesimezza e ipseità raggiunge un primo manifestarsi, in attesa di culminare definitivamente con la teoria della promessa.

Il nostro primo studio, in cui ci eravamo occupati del rapporto tra riconoscimento e identificazione, conosceva soltanto l'identità *idem* intesa nel senso di identità numerica di una cosa ritenuta essere la stessa nella diversità delle sue occorrenze; avevamo osservato, in occasione della dialettica di apparire, scomparire e riapparire, che la reidentificazione, la quale vale quindi da criterio, può suscitare l'esitazione, il dubbio, la contestazione; per rafforzare la presunzione di identità numerica si può allora ricorrere, a titolo di criterio indiretto di identità qualitativa, a una somiglianza estrema tra più occorrenze. In mancanza di ciò, la continuità ininterrotta tra il primo e l'ultimo stadio dello sviluppo di quegli che noi riteniamo essere lo stesso individuo, può scongiurare il dubbio e ovviare alla minaccia contenuta nella toccante esperienza dell'irriconoscibile, che abbiamo richiamato sulla scorta di Proust nel famoso "pranzo di maschere" crudelmente riportato verso la fine del *Tempo ritrovato*. Non per questo però eravamo usciti dalla sfera dell'identità *idem*.

www.scribd.com/Baruch_2013

Ora, l'identità narrativa non elimina questo tipo di identità, ma lo mette in relazione dialettica con l'identità *ipse*. Si può assegnare al personaggio questa prima sorta di identità intendendo con ciò tutti i tratti di permanenza nel tempo, dall'identità biologica firmata dal codice genetico, individuata dalle impronte digitali, cui si aggiunge la fisionomia, la voce, l'andatura, passando per le abitudini stabili o, come si dice, contratte, sino ai segni accidentali attraverso i quali un individuo si fa riconoscere, come nel caso della grande cicatrice di Ulisse. L'identità-*ipse* invece appartiene alla finzione di produrre una moltitudine di variazioni immaginative grazie alle quali le trasformazioni del personaggio tendono a rendere problematica l'identificazione del medesimo. Ci sono dei casi estremi in cui la questione dell'identità personale diventa così ingarbugliata, così indecifrabile, che il problema dell'identità personale si riduce alla domanda nuda e cruda: chi sono? Al limite, il non identificabile diventa l'innominabile, con la perdita del nome proprio, ridotto a una iniziale. L'ipseità scomparirebbe totalmente solo se il personaggio riuscisse a sottrarsi a ogni problematica di identità etica, nel senso di capacità di considerarsi responsabile dei propri atti. A questo livello, l'ipseità trova nella capacità di promettere, il criterio della sua differenza estrema dall'identità medesimezza. L'esperienza ordinaria, meno sollecitata dai modelli narrativi che provengono dalla finzione o dalla storia che dalla pratica quotidiana, oscilla tra i due poli della medesimezza e dell'ipseità. MacIntyre, percorrendo tutti i livelli di narrativizzazione della pratica quotidiana, dalle azioni di corta portata attraverso le pratiche professionali, i mestieri, i giochi, i progetti di vita, propone la nozione di "unità narrativa di una vita". Secondo lui, l'idea di un montaggio della vita in forma di racconto è solo suscettibile di fornire un punto di appoggio all'intenzione della vita "buona", chiave di volta della sua etica, e del resto anche della mia. Come potrebbe infatti un soggetto di azione dare alla propria vita una qualificazione etica, se questa vita non potesse essere montata in forma di racconto? La differenza con le finzioni è tuttavia enorme, riguarda l'oscurità degli inizi della vita, e le incertezze che pesano non solo sulla sua fine, ma semplicemente sulla sua prosecuzione. Né la nascita, già avvenuta, né la morte anticipata, temuta o accettata, costituiscono aperture o chiusure narrative. Quanto alle vicissitudini della vita, que-

www.scribd.com/Baruch_2013

ste ultime rimangono alla ricerca di configurazione narrativa. Per questo motivo, affiderò più avanti alla promessa il compito di sorreggere il destino dell'ipseità, sfidando le circostanze che minacciano di rovinare l'identità del medesimo; la fiera divisa "io manterrò" porta al linguaggio la rischiosa gestione dell'ipseità; si tratta insomma di mantenere il proprio sé senza la sicurezza della medesimezza.

Porteremo a termine questo giro di orizzonte del problema riguardante l'identità narrativa richiamandoci a una dialettica diversa da quella di *idem* e *ipse*, ossia la dialettica dell'identità a confronto con l'alterità. Il problema dell'identità presenta così un doppio versante, privato e pubblico. Una storia di vita si mescola a storie di vita altrui. Un autore come Wilhelm Schapp arriva al punto di sostenere, nel suo *In Geschichten verstrickt*,[10] che il fatto di ritrovarsi in un intrico di storie, lungi dal costituire una complicazione secondaria, deve essere considerata l'esperienza *originaria* in materia; l'intrico di storie precederebbe infatti ogni questione di identità narrativa o altro. Tenendo conto di quest'opera, cercherò di attribuire alla dialettica tra l'identità del sé e l'identità altrui tanto peso quanto ne va attribuito alla dialettica dell'*idem* e del medesimo, e ciò sia sul piano dei personaggi che sul piano dell'azione.

Questo intrico è osservabile tanto a livello individuale quanto a livello collettivo dell'identità. Occorre anticipare qui ciò che verrà detto più avanti circa lo statuto della memoria collettiva relativamente alla memoria individuale. Se si conviene, come io propongo, di attribuire la capacità di costruire una memoria a tutti i soggetti che trovano la loro espressione lessicale in uno qualsiasi dei pronomi personali, ogni collettività si ritrova a essere qualificata a dire "noi altri" in occasione di particolari operazioni di rammemorazione. L'identità narrativa rivela infatti la propria fragilità quando viene messa alla prova nel confronto con

10. W. Schapp, *In Geschichten verstrickt*, B. Heymann, Wiesbaden 1976; tr. fr. a cura di J. Greisch, *Empêtrés dans des histoires. L'Être de l'homme et de la chose*, Éditions du Cerf, Paris 1992. Si può leggere, di Jean Greisch, una analisi dell'opera di Wilhelm Schapp, presentata come una alternativa alla mia teoria del racconto in P. Ricoeur, *L'itinéraire du sens*, Millon, Grenoble 2001, pp. 147-173. Alla mia nozione "ben temperata" di *trama* Greisch contrappone la nozione "selvaggia" di *trovarsi impigliati*, allo scopo di abbozzare la loro complementarità sul piano fenomenologico.

www.scribd.com/Baruch_2013

altri, che si tratti di un individuo o di una collettività. Le minacce che attestano la fragilità dell'identità personale o collettiva non sono illusorie; non è infatti irrilevante che le ideologie di potere intraprendano, con inquietante successo, la manipolazione di tali identità fragili tramite mediazioni simboliche dell'azione, e principalmente grazie alle risorse di variazione offerte dal lavoro di configurazione narrativa, dato che è sempre possibile, come abbiamo segnalato sopra, raccontare altrimenti. Queste risorse di riconfigurazione diventano così delle risorse di manipolazione. E su questo terreno minato prospera la tentazione identitaria, che consiste nel ripiegarsi, da parte dell'identità-*ipse*, sull'identità-*idem*.

4. L'IMPUTABILITÀ

La fragilità dell'identità narrativa ci porta alle soglie dell'ultimo ciclo di considerazioni relative all'uomo capace. La serie di domande: "chi parla?", "chi agisce?", "chi si racconta?", trova un seguito nella domanda "chi è capace di imputazione?". Questa nozione ci conduce al cuore della problematica che, richiamandoci all'epopea omerica, abbiamo collocato nell'ambito indicato dal termine riconoscimento di responsabilità. Qui si riscontra la maggiore affinità tematica, per quanto attiene alla concezione dell'azione, tra noi e i Greci. Qui, inoltre, è possibile vedere meglio il progresso concettuale che noi rivendichiamo. Il concetto stesso di imputazione poteva essere articolato esclusivamente all'interno di una cultura che, da una parte, avesse spinto la spiegazione causale dei fenomeni naturali quanto più possibile nel cuore delle scienze umane e che, d'altra parte, avesse elaborato una dottrina morale e giuridica in cui la responsabilità sia delimitata da codici elaborati con cui far pesare delitti e pene sui piatti della bilancia della giustizia. Spetta a una fenomenologia dell'uomo capace di isolare la capacità, che trova la sua espressione più appropriata nell'imputabilità. La parola stessa suggerisce l'idea di un conto, che rende il soggetto contabile dei propri atti, al punto da poterli imputare a se stesso. Ma cosa aggiunge questa idea a quella di ascrizione in quanto attribuzione, di genere particolare, dell'azione al suo agente? Aggiunge l'idea di poter portare le conseguenze dei propri atti, in particolare quelli che sono con-

www.scribd.com/Baruch_2013

siderati un danno, un torto di cui un altro è reputato essere vittima. Abbiamo visto come gli Antichi aggiungessero la lode e il biasimo alla valutazione delle azioni derivanti dalla categoria della scelta preferenziale, dal predeliberato. Lode e biasimo appartengono perciò alla cerchia più vasta di quelle riparazioni cui si ricorre per compensare il torto inflitto ad altri.

Viene così varcata una soglia, la soglia del soggetto di diritto. Alle capacità suscettibili di descrizione oggettiva si collega una maniera specifica di designare se stessi in quanto soggetti che ne sono capaci.

Partiamo dai predicati assegnati all'azione stessa in quanto imputabile. Si tratta di predicati etico-morali che si ricollegano sia all'idea del bene sia all'idea di obbligo, i quali permettono di giudicare e di stimare le azioni considerate come buone o cattive, come permesse o vietate; quando questi predicati si applicano riflessivamente agli agenti stessi, questi ultimi sono detti capaci di imputazione. Con l'imputabilità la nozione di soggetto capace raggiunge perciò il suo più alto significato, e la forma di autodesignazione da essa implicata include e in certo modo ricapitola le forme precedenti di *sui-riferimento*.

In un senso strettamente giuridico, l'imputazione presuppone un insieme di obblighi delimitati negativamente dalla precisa enumerazione delle infrazioni alla legge scritta; a ciò corrisponde, secondo il diritto civile, l'obbligo di riparare al torto commesso e, secondo il diritto penale, l'obbligo di sottomettersi alla pena. È considerato imputabile il soggetto sottoposto all'obbligo di riparare i danni e di subire la pena.

Una analisi semantica mette in luce la metafora del conto: l'azione viene per così dire messa in conto. Questa metafora suggerisce l'idea di una oscura contabilità morale dei meriti e delle mancanze, come in un grande libro contabile a due colonne, credito e debito, e ciò in vista di una sorta di bilancio, positivo o negativo. Questa metafora, metafora di un dossier (*record*) morale, resta soggiacente all'idea, in apparenza banale, di rendere i conti e all'idea, in apparenza più banale ancora, di rendere conto nel senso di riportare, di raccontare, al termine di una sorta di lettura di questo strano dossier-bilancio. La cosa qui interessante è la trasformazione della metafora in chiave giuridica. Il dizionario *Le Robert* cita a questo proposito un importante testo del 1771 (*Dic-*

www.scribd.com/Baruch_2013

tionnaire de Trévoux): "Imputare una azione a qualcuno significa attribuirgliela quale suo vero e proprio autore, metterla per così dire sul suo conto e renderlo responsabile". Mettiamo da parte per il momento il problema del passaggio dall'idea di imputazione alla più ampia idea di responsabilità e ricolleghiamoci all'idea di attribuire una azione a qualcuno quale suo vero e proprio autore. Ritroviamo il nostro concetto di ascrizione, nel senso di attribuzione a qualcuno di un predicato specifico, fisico e psichico, ma lo ritroviamo intonato moralmente e giuridicamente; si tratta infatti di attribuire a qualcuno quale suo vero e proprio autore una azione biasimevole.

Questa trasformazione in chiave giuridica non sarebbe in grado di dissimulare il carattere aporetico – sul piano della sua doppia articolazione: cosmologica ed etica – di una tale attribuzione, la cui profondità gli Antichi non erano in grado di intuire. Dobbiamo a Kant la formulazione dell'antinomia risultante dal conflitto tra due usi antitetici della causalità. Nella "Osservazione" che segue l'enunciato della tesi della causalità libera, leggiamo:

> L'idea trascendentale della libertà è certo ben lontana dall'esaurire l'intero contenuto del concetto psicologico di questo nome, il quale è in gran parte empirico, il contenuto che essa designa riguarda solo l'assoluta spontaneità dell'azione, intesa come il vero e proprio fondamento di imputabilità dell'azione, ma così facendo essa costituisce la vera e propria pietra dello scandalo di tutta la filosofia, la quale trova difficoltà insuperabili ad ammettere una tale specie di causalità incondizionata. (*Critica della ragion pura*, A 448, B 476)

La Dottrina del diritto non dirà niente di diverso:

> Si chiama *fatto* (Tat) un'azione che sia sottomessa a leggi di obbligazione, e nella quale dunque il soggetto viene considerato anche secondo la libertà della sua volontà. Colui che agisce è considerato come *autore* (Urheber) dell'effetto, e questo effetto, unitamente all'azione stessa, può essere a lui *imputato*, se in precedenza si conosce la legge in forza della quale deriva a quell'effetto e a quell'atto un'obbligazione.
>
> *Persona* è quel soggetto, le cui azioni sono suscettibili di una *imputazione*. [...]
>
> *Cosa* è ciò che non è suscettibile di nessuna imputazione.[11]

11. I. Kant, *Die Metaphysik der Sitten*; tr. it. di G. Vidari rivista da N. Merker, *La metafisica dei costumi*, Laterza, Roma-Bari 1983, p. 26.

www.scribd.com/Baruch_2013

La versione in chiave giuridica dell'imputabilità giunge a dissimulare, sotto i tratti della retribuzione, l'enigma dell'attribuzione all'agente morale sul piano cosmologico di questa causalità incondizionale denominata "spontaneità dell'azione".[12]

Spetta alla filosofia fenomenologica ed ermeneutica farsi carico della questione, che ora si ritrova in sospeso, dell'autodesignazione collegata all'idea di imputabilità in quanto attitudine all'imputazione. Il passaggio dall'idea classica di imputabilità all'idea più recente di responsabilità apre a questo proposito orizzonti nuovi. Ce lo rivela la resistenza che questa idea oppone alla eliminazione, o per lo meno alla limitazione, dell'idea di colpa per mezzo delle idee di rischio, di assicurazione, di prevenzione. L'idea di responsabilità sottrae l'idea di imputabilità alla sua riduzione puramente giuridica. La sua principale virtù consiste nel mettere l'accento sulla alterità implicata nel danno o nel torto. Non che il concetto di imputabilità sia estraneo a questa preoccupazione, ma l'idea di infrazione tende a porre colui il quale contravviene alla legge esclusivamente di fronte alla legge violata. La teoria della pena che possiamo leggere nella dottrina del diritto di Kant, dal titolo "Diritto di punire e di graziare", conosce soltanto il torto fatto alla legge e definisce la pena in termini di retribuzione, in quanto il colpevole merita la pena solamente *in ragione* del suo crimine inteso quale oltraggio alla legge. Dal che risulta l'eliminazione, in quanto parassitaria, di ogni presa in considerazione sia dell'emendamento del condannato, sia della protezione dei cittadini. La riparazione sotto forma di indennizzo o altro fa parte della pena, un criterio della quale consiste nel *far soffrire* il colpevole in *ragione* della sua colpa. Questo far soffrire come corrispettivo dell'infrazione tende a occultare la sofferenza primaria, cioè la sofferenza della vittima. E in direzione di quest'ultima l'idea di responsabilità riorienta l'idea di imputabilità. L'imputabilità trova così il proprio altro sul versante delle vittime reali o potenziali di un agire violento.

Uno degli aspetti di questo riorientamento concerne l'esten-

12. Non menzionerò qui i tentativi messi in atto per comporre le disparate causalità all'interno di un modello coerente finalizzato a dare conto di fenomeni come l'iniziativa o l'intervento, i quali consistono nel far corrispondere una azione che abbiamo potuto compiere con i permessi e le occasioni offerti da un sistema fisico finito e relativamente chiuso.

www.scribd.com/Baruch_2013

sione della sfera di responsabilità al di là dei danni di cui gli autori e le vittime sono supposti essere contemporanei; introducendo l'idea di nocività, collegata all'estensione nello spazio e nel tempo dei poteri dell'uomo sull'ambiente terrestre e cosmico, il "principio responsabilità" di Hans Jonas equivale a una decisiva rimoralizzazione dell'idea di imputabilità nella sua accezione strettamente giuridica. Sul piano giuridico, l'autore viene dichiarato responsabile degli effetti conosciuti o prevedibili della sua azione, e tra questi dei danni causati nell'immediato entourage dell'agente. Sul piano morale, questi viene ritenuto responsabile dell'*altro uomo*, di altri. In virtù di questo spostamento di accento, l'idea dell'altrui vulnerabilità tende a sostituire, nella posizione di oggetto di responsabilità, l'idea di danno commesso. Questo passaggio si trova facilitato dall'idea affine di carico in affidamento. Io sono responsabile di un altro che ho in carico. Questa estensione fa sì che colui il quale si ritrova a essere vulnerabile e fragile sia l'oggetto ultimo della responsabilità dell'agente, in quanto entità rimessa alle sue cure. Questa estensione all'altro vulnerabile comporta, è vero, le sue proprie difficoltà, concernenti la portata della responsabilità per quanto attiene alla vulnerabilità futura dell'uomo e del suo ambiente; più si estendono i nostri poteri, infatti, più si estendono le nostre capacità di nuocere, così come anche la nostra responsabilità dei danni commessi. Qui, l'idea di imputabilità ritrova il proprio ruolo di elemento moderatore, grazie al richiamo a una acquisizione del diritto penale, quella della individualizzazione della pena. L'imputazione è anche dotata di una propria saggezza; una responsabilità illimitata si trasformerebbe infatti in indifferenza, rovinando il carattere "mio" della mia azione. Tra la fuga di fronte alla responsabilità e alle sue conseguenze e l'inflazione di una responsabilità infinita, occorre trovare la giusta misura, e non lasciare che il principio responsabilità vada alla deriva e si allontani dal concetto iniziale di imputabilità e dall'obbligo in esso implicito di riparare o di subire la pena, entro i limiti di un rapporto di prossimità locale e temporale tra le circostanze dell'azione e i suoi eventuali effetti nocivi.

www.scribd.com/Baruch_2013

III

LA MEMORIA E LA PROMESSA

Con la memoria e con la promessa la problematica del riconoscimento di sé raggiunge simultaneamente due sommità. L'una si volge verso il passato, l'altra verso il futuro. Ma vanno pensate insieme nel presente vivente del riconoscimento di sé, grazie ad alcuni tratti che esse possiedono in comune.

In primo luogo si inscrivono in maniera originale nel ciclo delle capacità dell'uomo capace; si parla, ovviamente, di poter ricordarsi e di poter promettere alla stessa stregua di altri poteri; ma i veri e propri problemi insorgono quando l'accento cade ogni volta sul momento dell'effettuazione: ora mi ricordo, ora prometto. Questo primo aspetto comune giustifica un trattamento distinto da quello riservato in precedenza alle capacità.

Un altro aspetto importante è il seguente: nel momento dell'effettuazione, la memoria e la promessa si pongono in maniera differente all'interno della dialettica tra la medesimezza e l'ipseità, all'interno cioè di questi due valori costitutivi dell'identità personale; con la memoria, l'accento principale cade infatti sulla medesimezza, senza che la caratteristica dell'identità in termini di ipseità sia totalmente assente; con la promessa, la prevalenza dell'ipseità è tanto rilevante quanto la promessa e abitualmente indicata quale paradigma dell'ipseità.

Infine, ma non si tratta di un aspetto secondario, entrambe hanno a che fare con la minaccia di un elemento negativo, costitutivo del tenore di senso, e cioè l'oblio nel caso della memoria e il tradimento nel caso della promessa. Ci eravamo autorizzati a trattare i diversi modi del poter fare, dell'attitudine a poter dire e poter fare, dell'attitudine a raccontare e persino all'imputabilità,

www.scribd.com/Baruch_2013

senza attribuire uguale peso ai non-poteri corrispondenti; ciò sarebbe affatto criticabile se si dovesse prendere in considerazione la dimensione psicologica, sociologica e soprattutto pedagogica dell'esercizio effettivo di queste capacità. Ma una tale impasse, nel caso della memoria e della promessa, non ce la si può permettere; il loro contrario è infatti parte del loro senso, poiché ricordarsi significa non dimenticare, mantenere la propria promessa significa non tradirla. Questa ombra del negativo accompagnerà tutti i nostri passi in entrambi i registri dell'analisi.

1. DI COSA MI RICORDO?

È degno di nota il fatto che il vocabolo "riconoscimento/riconoscere", così ricco di ramificazioni sul piano lessicografico e così debolmente rappresentato su quello della semantica filosofica, raggiunga nuovamente la dignità di filosofema a pieno titolo tramite la memoria, e con la questione del riconoscimento delle immagini del passato. Nell'introduzione abbiamo parlato di "momento bergsoniano" del riconoscimento, dopo il "momento kantiano" della *Rekognition*, menzionato nello studio precedente, e prima del "momento hegeliano" della *Anerkennung*. E collocheremo questo studio sotto la grande egida di Bergson e del suo tema del "riconoscimento delle immagini". Con Bergson riprende vigore la nozione greca di *anamnesis*, con la sua gloria e le sue insidie. Nel percorso che mi prefiggo di seguire, il "momento bergsoniano" coronerà una serie di analisi che procedono dalla domanda "cosa?" – di cosa mi ricordo? – e dalla domanda "come?" – in che modo il richiamo del ricordo assicura la dinamica della rammemorazione? E con la domanda "chi si ricorda?" il riconoscimento del ricordo si porrà come equivalente al riconoscimento di sé. Il momento bergsoniano suggellerà questa alleanza.

L'anteriorità della domanda "cosa?" ci è diventata familiare con le analisi condotte nell'ambito dell'uomo capace, dove il passaggio attraverso il fuori precede regolarmente il ritorno su se stessi. Questo ordine conviene inoltre all'approccio fenomenologico in generale, in virtù del principio di intenzionalità che resta la sua grande invenzione. Applicato ai fenomeni mnemonici,

www.scribd.com/Baruch_2013

questo passaggio attraverso il fuori mette in evidenza il ricordo in quanto versante "oggettuale" della memoria.

La fenomenologia viene così a riavvicinarsi a una distinzione familiare alla lingua greca, la distinzione tra *mneme* e *anamnesis*, consacrata dal sorprendente trattatello di Aristotele il cui titolo latino, *De memoria et reminiscentia*,[1] ci è diventato familiare. La *mneme-memoria* designa la semplice presenza alla mente di una immagine del passato compiuto: mi viene in mente una immagine del passato; sotto questo aspetto, si tratta di un momento passivo – un *pathos* – che si contrappone a quel tenore attivo della reminiscenza che ci terrà maggiormente occupati. Tuttavia, la *mneme-memoria* del trattato aristotelico merita che vi si soffermi in ragione del paradosso che la sua analisi fa emergere, ovvero l'enigma della presenza in immagine di una cosa assente che tale immagine rappresenta; è qui in gioco lo statuto epistemico di questa *eikon*, che al tempo stesso è presente ma vale per un'altra cosa da essa significata. Questa costituzione iconica dell'immagine ricordo non scomparirà mai dal nostro orizzonte. Il *Teeteto*[2] aveva tentato di risolvere l'aporia attribuendo all'idea di impronta – di *typos* – una forza esplicativa, nonostante il suo carattere chiaramente metaforico; l'idea dell'impronta lasciata nella cera da un anello resterà infatti nel corso dei secoli il modello dell'idea di traccia, la cui fortuna è nota grazie alle sue ramificazioni; distinguo perciò tre ordini di tracce, le tracce corticali di cui trattano le scienze neuronali, le tracce psichiche delle impressioni esercitate sui nostri sensi e sulla nostra affettività dagli eventi cosiddetti sorprendenti o addirittura traumatici, infine le tracce documentarie conservate nei nostri archivi privati o pubblici. Tralascio qui il problema posto da questa diversità di tracce, e prendo in considerazione solo il duplicarsi dell'enigma della presenza in immagine di un passato compiuto prodotto dall'idea di traccia; in effetti, tutte le tracce sono al presente, e dipende sempre dal pensiero che la interpreta se la traccia viene considerata traccia di – del "timbro" dell'anello

1. Questo breve trattato fa parte della collezione di saggi intitolata *Parva naturalia*. Faccio riferimento alla traduzione di R. Sorabji, *Aristotle on Memory*, Brown University Press, Providence 1972; tr. it. di R. Laurenti, *Della memoria e della reminiscenza*, in Aristotele, *Opere*, cit., vol. 4, pp. 237-253.

2. 163d sgg. poneva in tutto il suo rigore l'enigma della presenza di una cosa assente.

www.scribd.com/Baruch_2013

sulla cera – per rivestire quindi lo statuto altamente paradossale dell'effetto di un impulso iniziale, di cui sarebbe contemporaneamente il segno. L'enigma della traccia consiste nel suo essere un effetto segno della propria causa.

Qui il problema dell'oblio sorge come all'improvviso; la decifrazione delle tracce presuppone infatti che esse, come si usa dire, siano state lasciate. Questa semplice parola indica il loro carattere fuggevole, vulnerabile, revocabile. In breve, appartiene all'idea di traccia il potere essere cancellata. Insieme con questa inquietante idea, ossia la minaccia di cancellazione delle tracce, si impone la minaccia dell'oblio. È vero che ci sono molte forme di oblio che non dipendono dalla cancellazione delle tracce, bensì dall'astuzia e dalla cattiva coscienza; ci sono anche molte cancellazioni apparenti che concorrono esclusivamente a dissimulare ciò che per contro resta incancellabile nell'esperienza della memoria. Resta tuttavia la minaccia di un oblio irrimediabile e definitivo che infonde al lavoro della memoria il suo carattere drammatico. Sì, l'oblio è senz'altro il nemico della memoria, e la memoria è un tentativo talvolta disperato di strappare qualche frammento al grande naufragio dell'oblio. L'assillo di un oblio definitivo non è ignorato dalle *Confessioni* di Agostino, su cui ci soffermeremo più avanti.

2. L'ANAMNESI

Questo rapido cenno all'oblio nei paraggi del momento di passività della semplice memoria mi è parso come il passaggio obbligato dalla *mneme-memoria* all'*anamnesis-reminiscentia*, alla quale Aristotele dedica il secondo capitolo del suo trattato. La lotta contro l'oblio non è l'unica ragione d'essere di questo momento attivo della rammemorazione; occorre aggiungervi l'effetto di allontanamento nel tempo che dà al richiamo (o raccoglimento) l'aspetto di un superamento della distanza suscitata dalle domande in forma di "da quanto tempo?" e da espressioni quali "recentemente", "un tempo", "una volta", "tempo fa". Tutte espressioni in cui si fa sentire l'essere passato stesso del passato, la sua lontananza dal presente; oltretutto, non è possibile dire la distanza temporale senza ricorrere a un para-

www.scribd.com/Baruch_2013

dosso della grammatica: il passato è al tempo stesso ciò che non è più e ciò che è stato.

Quanto alle operazioni di pensiero utilizzate in questa riconquista del passato abolito, Aristotele è stato il primo a descriverne la dinamica: possibilità di percorrere l'intervallo nei due sensi a partire da un qualsiasi punto del tempo preso come riferimento, predominio delle procedure associative che saranno privilegiate dall'empirismo britannico, ma anche ricorso al ragionamento e al calcolo nella valutazione dei lassi di tempo trascorsi. Aristotele non ci dice però in che modo riusciamo a procurarci l'assicurazione che la nostra ricerca, nel caso più favorevole, sia stata coronata da successo. Ora, questa assicurazione è collegata all'esperienza *principale* del *riconoscimento* di cui Bergson sarà l'alfiere. Meno ancora Aristotele sottolinea l'importanza di una questione che poteva nascere solo entro l'ambito di una filosofia del soggetto come ne esistono oggi, e cioè: in che modo il riconoscimento del passato contribuisce al riconoscimento di sé? E questo sarà il grande passo in avanti costituito dal "momento bergsoniano" del riconoscimento.

Al di qua di questa questione radicale, lo studio del richiamo ha conosciuto tre grandi momenti: con l'associazionismo all'epoca dell'empirismo inglese, con la psicoanalisi considerata nella sua pratica e nella sua teoria, e infine con la fenomenologia husserliana. Non è irrilevante il fatto che qualcosa dell'associazionismo abbia trovato una eco nella filosofia postcartesiana e nella sua tendenza a trattare i fenomeni di memoria sulla falsariga dell'immaginazione, anch'essa a sua volta colpita da sospetto. Si legge per esempio nell'*Etica* di Spinoza, alla proposizione XVIII del Libro II: "Se il corpo umano è stato affetto una volta da due o più corpi simultaneamente, quando la mente più tardi immaginerà qualcuno di essi, subito si ricorderà anche degli altri". Questa sorta di cortocircuito tra memoria e immaginazione si colloca nel contesto dell'associazione delle idee; se queste due affezioni sono infatti collegate per contiguità, indicarne l'una – dunque immaginare – significa indicarne l'altra – dunque ricordare. La memoria, ridotta al richiamo, opera così sulla scia dell'immaginazione. Ma l'immaginazione, considerata di per se stessa, è situata in fondo alla scala dei modi di conoscenza, nell'ambito delle affezioni che dipendono dal regime di concatenamento delle cose esterne al

www.scribd.com/Baruch_2013

corpo umano, come viene sottolineato dallo scolio che segue: "Tale concatenamento si compie secondo l'ordine e il concatenamento delle affezioni del corpo umano, per distinguerlo dal concatenamento delle idee che si compie secondo l'ordine dell'intelletto". Questa dichiarazione risulta essere tanto più importante in quanto in Spinoza possiamo leggere una magnifica definizione del tempo, o piuttosto della durata, come "continuazione dell'esistenza". È sorprendente che la memoria non sia messa in relazione con questa apprensione del tempo.

Questa dichiarazione di Spinoza, che va a tutto vantaggio del meccanicismo, trova il proprio contrario negli approcci più dinamici cui la stessa analisi aristotelica dell'*anamnesis* aveva riservato un posto. È qui il caso di riconoscere il mio debito nei confronti della psicoanalisi, anzitutto a livello della sua pratica, e poi a livello della teoria. Partendo dalla pratica si osserva che il ricorso al sogno, così caratteristico della terapeutica freudiana, implica il richiamo dei ricordi diurni, con tutti i rimaneggiamenti che questa trasposizione presuppone; la consegna di "dire tutto", che fa parte del patto terapeutico, vale come disciplina nell'esercizio del richiamo, cui l'analizzante è tenuto a lasciare libero corso affinché vi si innestino le operazioni di libera associazione alla quale si applicherà a sua volta il lavoro di interpretazione. E sono proprio le resistenze incontrate da questa tecnica ad avere dato alla teoria un sostegno decisivo; l'ostacolo incontrato sulla via del richiamo è attribuito alle "resistenze della rimozione" che mantengono viva la "pulsione di ripetizione", responsabile della stagnazione dell'intero corso della cura. Non dirò niente in questa sede del ruolo del transfert nella tattica di aggiramento delle resistenze; mi soffermerò piuttosto sulla riformulazione proposta da Freud dell'intero fenomeno della rammemorazione in termini di lavoro; si è in tal senso parlato del "lavoro di rammemorazione", che opera controcorrente rispetto alla pulsione di ripetizione.

Questi elementi della dottrina freudiana riguardano estremamente da vicino la nostra riflessione sul rapporto tra memoria e oblio. Come abbiamo detto, l'oblio accompagna ogni fase della nostra riflessione sulla memoria; abbiamo per prima cosa accennato all'oblio in occasione della cancellazione delle tracce; in questa forma definitiva, l'oblio è irrimediabile. Ora però la psicoanalisi ci mette di fronte a una situazione del tutto differente, la

www.scribd.com/Baruch_2013

situazione in cui l'oblio apparente, l'oblio al livello della dimensione conscia, si rivela essere opera della rimozione. Questo oblio attivo, che trasforma la rammemorazione in un "lavoro", è perciò inseparabile dalla teoria dell'inconscio, di cui diventa un annesso; vengono allora formulati paradossi sorprendenti, quali: "l'inconscio ignora il tempo", "l'inconscio è indistruttibile". Al livello della coscienza, questi approcci all'oblio da parte della psicoanalisi vengono accolti, a seconda dei casi, con inquietudine – il soggetto conscio non è dunque padrone in casa sua?, in che modo si può ancora essere responsabili delle proprie azioni? – ma anche con fiducia – insomma, dimenticheremo di meno di quanto non temessimo? Viene dunque rispolverata la vecchia coppia formata da *anamnesis* e *lethe*, da reminiscenza e oblio.

Sempre alla fase del richiamo ricollegherei i lavori più conosciuti di Husserl sulla memoria, ancorché l'ammirevole inedito (volume XXIII della *Husserliana*), dedicato alla intera sfera dell'immaginario, abbia più a che vedere con l'oggetto della memoria – il ricordo – che con la rammemorazione.[3] Il ricordo, *Erinnerung*, è distinto con una accuratezza e una pazienza infinite da tutti i tipi di immagini (nel senso corrente della parola) che condividono con il ricordo il carattere di "presentificazione" (*Vergegenwärtigung*), nel suo distinguersi dalla semplice presentazione percettiva; si tratta di un lavoro di distinzione di considerevole importanza; una cosa è infatti "dipingere" tramite ritratto un essere reale ma assente; altra cosa è "fingere" la presenza con la finzione; altra cosa ancora è farsi del mondo una rappresentazione soggettiva del tipo della *Vorstellung* kantiana; altra ancora è "figurarsi" il passato in immagini. A mio parere, questo inedito costituisce un modello di descrizione puramente fenomenologica.

Non si può dire lo stesso delle lezioni *Per la fenomenologia della coscienza interna del tempo*.[4] Qui la posta in gioco non è costi-

3. E. Husserl, *Phantasie, Bildbewusstsein, Erinnerung. Zur Phänomenologie der anschaulichen Vergegenwärtigungen. Texte aus dem Nachlass (1898-1925)*, a cura di E. Marbach (1980), in *Husserliana*, cit., vol. XXIII.

4. E. Husserl, *Zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstsein (1893-1917)*, a cura di R. Boehm (1966), in *Husserliana*, cit., vol. X.; tr. it. a cura di A. Marini, *Per la fenomenologia della coscienza interna del tempo (1893-1917)*, Franco Angeli, Milano 1981.

www.scribd.com/Baruch_2013

tuita dalla memoria ma dalla costituzione del tempo nella coscienza e tramite la coscienza, in quanto sottratta a ogni naturalità attraverso la "riduzione" o *epochè* trascendentale. È nell'ambito di questa fenomenologia trascendentale dagli accenti idealistici che viene elaborata la preziosa distinzione tra ritenzione o ricordo primario, e riproduzione o ricordo secondario. Intendo separare queste pagine dal resto dell'opera, dedicato ai "gradi di costituzione" della coscienza interna del tempo, in cui viene progressivamente a cancellarsi il carattere "oggettuale" della costituzione a vantaggio dell'autocostituzione del flusso di coscienza.

Mi limiterò dunque alla costituzione di primo livello; la quale è la costituzione di una cosa che dura, secondo il modello del suono che continua a risuonare, poi della melodia di cui ci si ricorda a posteriori. Ovviamente, l'*epochè* mette a nudo dei puri vissuti, i "vissuti del tempo", ma sulla base dell'esperienza di un qualche cosa che dura. Viene allora a porsi la questione della persistenza, la quale fa sì che "il percepito ci resti presente per un certo tempo, ma non senza modificarsi" (*Per la fenomenologia della coscienza interna del tempo*, § 3). Cosa significa restare per una cosa che dura? Dalla percezione della durata di qualcosa, l'analisi ricadrà ulteriormente nell'esame della durata della percezione stessa, eccezione fatta per la sua faccia "oggettuale", a vantaggio di una apprensione della durata inoggettivabile.

All'interno di questo spostamento di accento prende senso la importante distinzione tra ritenzione e ricordo. La ritenzione si mantiene ancora nell'orbita del presente; essa consiste infatti nell'esperienza dell'inizio, della continuazione e della fine del medesimo oggetto prima del suo "sprofondare" nel passato compiuto. C'è "ritenzione" nel senso che qualcosa si mantiene sul bordo della percezione similmente alla coda di una cometa. Ora, questa ritenzione non presenta niente di immaginario ma partecipa ancora della percezione che non si identifica più con l'istante che semplicemente passa. Husserl può allora parlare di "modificazione" interna alla percezione stessa per dire che una cosa, la medesima cosa, comincia, continua e finisce. A partire da qui, ogni scorrere altro non è se non "ritenzione di ritenzione" (*ibidem*, § 11). Ma il "tutto appena trascorso" dà anzitutto una estensione temporale alla percezione, la quale racchiude così in se stessa la distinzione tra "impressionale" e "ritenzionale", e dunque com-

www.scribd.com/Baruch_2013

porta un tratto di negatività, che ha il sopravvento tramite la "scomparsa" alla quale replica la "riproduzione" nel ricordo secondario. Parleremo allora a giusto titolo di rimemorazione, senza possibilità di confusione con l'immaginazione. Su questo punto, le analisi del volume XXIII della *Husserliana* sopra menzionate vengono a confortare le analisi delle prime pagine delle lezioni *Per la fenomenologia della coscienza interna del tempo*, più familiari al pubblico informato.

3. "CHI" RICORDA?

La domanda "chi" è passata inosservata nelle analisi concernenti il ricordo in quanto il "cosa" della memoria, e nelle analisi concernenti l'anamnesi degli Antichi e il raccoglimento dei Moderni, che costituiscono il "come" della memoria. Resta dunque da tematizzare il "chi" della memoria, in vista del "momento bergsoniano" che farà coincidere il riconoscimento di sé con il riconoscimento delle immagini.

Questa attenzione al soggetto della memoria può essere fatta risalire alle *Confessioni* di Agostino:[5] "*ego sum qui memini ego animus*" (*Le confessioni*, X, 16.25). Questo riferimento all'*ego* non giunge inaspettato in un'opera costruita su un racconto di conversione in prima persona: come sono diventato cristiano? Le riflessioni sulla memoria dei Libri X e XI si stagliano dunque sullo sfondo di un discorso di *ammissione*, il cui senso non è esaurito dalla confessione intesa nel suo significato liturgico. Nella tipologia degli atti di discorso, l'ammissione costituisce una categoria *sui generis*, come è confermato dalla lessicografia; *Le Robert* ricollega infatti l'ammissione al secondo grande gruppo di accezioni del vocabolo "riconoscere", gruppo definito dal "ritenere come vero".

Il Libro X si apre con un inno alla memoria; questo libro è famoso proprio per la celebre metafora dei "vasti quartieri della memoria". La quale infonde all'interiorità l'aspetto di una spazialità specifica, la spazialità di un luogo intimo; tutte le cose che vi furono "introdotte", "tutte queste cose la memoria accoglie nella sua vasta caverna, nelle sue, come dire, pieghe segrete e ineffabili, per richiamarle e rivederle all'occorrenza" (*ibidem*, X, 8.13). Il ri-

5. Agostino, *Le confessioni*, tr. it. di C. Carena, Einaudi, Torino 1966.

www.scribd.com/Baruch_2013

chiamo volontario di tutto ciò che "evoco nella mia memoria" attesta che "sono tutte azioni che compio interiormente (*intus*) nell'enorme palazzo della mia memoria" (*ibidem*, X, 8.14). Immenso è infatti il tesoro che la mia memoria è ritenuta "contenere": immagini sensibili, ricordi delle passioni, ma anche nozioni astratte, esseri intelligibili, infine memoria di me stesso in quanto sento e agisco. Sì, grande è la potenza della memoria, al punto che "ricordo anche di aver ricordato". Insomma, "la memoria è anch'essa spirito" (*ibidem*, X, 14.21).

Memoria felice dunque? Certo. E tuttavia l'oblio non cessa di inquietare questo elogio della memoria e della sua potenza, l'oblio, quel predatore del tempo, quell'"affossatore di ogni nostro ricordo..." (*ibidem*, X, 16.25). Questa rievocazione dell'oblio offre l'occasione di un utilizzo spontaneo del verbo "riconoscere": "Se avessi dimenticato la realtà, non sarei evidentemente capace di riconoscere ciò che quel suono è in grado di significare" (*ibidem*, X, 16.24, tr. it. mod.). Cos'altro è infatti un oggetto perduto – la dracma della parabola evangelica – se non una cosa che in certo modo si possedeva in memoria? Qui, trovare significa ritrovare e ritrovare significa riconoscere, e riconoscere significa approvare, dunque giudicare che la cosa ritrovata è proprio la medesima cosa che veniva cercata, e dunque ritenuta a posteriori obliata: "L'oggetto era perduto, sì, per gli occhi, ma conservato dalla memoria" (*ibidem*, X, 18.27). Agostino azzarda il paradosso: "Eppure, se è vero che conserviamo nella memoria quanto ricordiamo e che, privi del ricordo dell'oblio, non potremmo assolutamente riconoscere la cosa udendo pronunciare il nome, la memoria conserva l'oblio" (*ibidem*, X, 16.24). È infatti la memoria che, nel momento del riconoscimento dell'oggetto obliato, attesta l'oblio. Sofisma? Può darsi. "Eppure in qualche modo, in modo sia pure incomprensibile e inesplicabile, sono certo di ricordare anche l'oblio stesso, affossatore di ogni nostro ricordo" (*ibidem*, X, 16.25). Trionfo finale dell'oblio, sino alla vittoria finale su di esso al livello delle parole?

Il Libro XI conforta questa confessione dell'interiorità della memoria accordandole ciò che Aristotele le aveva rifiutato, ossia la misura diretta tramite la memoria del tempo trascorso, senza passare per la fisica del movimento di cui il tempo sarebbe, secondo Aristotele, una variabile; tempo lungo, tempo breve? Ne è

www.scribd.com/Baruch_2013

misura la nostra anima: "Misuriamo il tempo al suo passaggio" (*ibidem*, XI, 21.27). Solo successivamente, nello spazio interiore dell'anima, si dispiega la famosa dialettica tra *distensio* e *intentio*: distensione tra le tre orientazioni del medesimo presente, presente del passato nella memoria, presente del futuro nell'anticipazione, presente del presente nell'intuizione (o, come io preferisco, nell'iniziativa); ma intenzione che attraversa le fasi della recitazione della poesia preferita. L'anima è come il tempo, anch'esso è un passaggio dal futuro verso il passato attraverso il presente.

Si può dubitare del fatto che Agostino sia riuscito ad aggirare le difficoltà che Aristotele aveva preso di petto, costretto a sua volta a faticare per innestare la distinzione degli istanti e l'apprezzamento degli intervalli sulla continuità del movimento; ma non è questo il luogo per discuterne. Anche perché l'intenzione di Agostino non è di risolvere l'enigma del tempo, con il rischio di rinchiudere su di esso il triplice presente, ma al contrario di aprire l'istante verso l'alto in direzione del *nunc stans* dell'eternità divina. Non bisogna allora considerare il passaggio dalla teoria della memoria e del tempo dei Libri X e XI agli ampi commenti del Libro della Genesi sulla creazione a partire dal Libro XII come un artificio di composizione. L'orizzontalità del tempo, che è anche l'orizzontalità del racconto, viene ritagliata nel presente dalla verticalità dell'eternità.

Essendo questa la preoccupazione principale di Agostino nelle *Confessioni*, non bisognava aspettarsi, da questo mirabile cantore della confessione, una riflessione esplicita sul carattere "mio" di quella memoria che si dice in prima persona. Ci basti avere ricordato la nascita, con Agostino e nel contesto della confessione, di quella tradizione che, sulla scorta di Charles Taylor quando parla di *inwardness* in *Sources of the Self*,[6] io chiamo tradizione dello sguardo interiore.

Con John Locke,[7] l'aura della confessione lascia il posto a quella della riflessione. E la memoria viene interrogata nell'ambi-

6. C. Taylor, *Sources of the Self: the Making of the Modern Identity*, Harvard University Press, Cambridge, MA, 1989; tr. it. di R. Rini, *Radici dell'io. La costruzione dell'identità moderna*, Feltrinelli, Milano 1993.

7. J. Locke, "Of Identity and Diversity", in *An Essay concerning Human Understanding*; tr. it. a cura di M. Abbagnano e N. Abbagnano, *Saggio sull'intelletto umano*, UTET, Torino 1971, libro II, cap. XXVII.

www.scribd.com/Baruch_2013

to della riflessione. A questo spostamento di accento e di interesse, dobbiamo la promozione della problematica dell'identità, che non costituiva la preoccupazione principale di Agostino. Ci viene così offerta l'occasione di riavvicinarci alla dialettica della medesimezza e dell'ipseità che aveva trovato sopra, nel concetto di identità narrativa, il luogo privilegiato del suo esercitarsi. Locke, ovviamente, ignora questo concetto di identità narrativa, il che ci consente il privilegio di una lettura che si mantenga a distanza dal testo di quel brillante avvocato dell'identità-medesimezza.

Locke è l'inventore della sequenza formata dall'insieme delle tre nozioni di identità, di coscienza e di *self*.

I vocaboli *consciousness* e *self* sono in verità invenzione di Locke sotto il controllo del concetto di identità. Per lo stesso Descartes il *cogito* non è un *self*, e neppure una coscienza. È degno di nota che, sia nel titolo che nell'intero svolgersi dell'argomento del famoso capitolo del *Saggio* di Locke, "identità" sia contrapposta a "diversità" nel senso di differenza. L'affermazione dell'identità risulta infatti dalla comparazione di una cosa con un'altra, ma allo scopo di sottolineare l'identità di una cosa con se stessa tramite la negazione della alterità medesima; in termini formali, e astrazione fatta dalla scala delle identità che verrà percorsa, una cosa è identica a se stessa nel senso che "è quella cosa stessa, e non un'altra" (*ibidem*, § 1). L'espressione "e non un'altra" consacra l'equazione seguente: identico uguale medesimo di sé. Non si potrebbe affermare con maggiore forza la solidarietà tra identità e medesimezza. In altri termini, secondo Locke, per il sé che è il medesimo di se stesso, non c'è nemmeno l'ombra di una differenza tra *idem* e *ipse*. Il taglio importante nella scala delle identità considerate, dalle semplici particelle agli alberi, agli animali e infine all'uomo, è costituito dalla "coscienza", senza riferimento alcuno a una qualsivoglia sostanza soggiacente. La coscienza è di per sé sola ciò che fa di ciascuna persona un *self*. È a questo punto che entra in scena la memoria, in virtù dell'estensione temporale della riflessione: "E fin dove questa coscienza può essere estesa indietro a una qualsiasi azione o pensiero del passato, fin lì giunge l'identità di quella persona; si tratta dello stesso io ora e allora ed è dallo stesso io – lo stesso di quello attuale che ora riflette su di esso – che quell'azione venne compiuta" (*ibidem*, § 11). L'identità personale è una identità temporale. L'equazione tra *con-*

www.scribd.com/Baruch_2013

sciousness, self, memory è così completata, al prezzo di tutti i paradossi suscitati dal fenomeno dell'oblio, dal fenomeno del sonno, da quello dello sdoppiamento immaginario o reale della memoria, addirittura dall'immaginazione della sostituzione di una memoria con un'altra all'interno di un medesimo corpo (sotto questo aspetto Locke è l'inventore dei *puzzling cases* che prospereranno nella filosofia analitica contemporanea, in particolare nel brillante libro di Parfit, *Reasons and Persons*). A Locke importa soltanto togliere dalla circolazione l'idea di sostanza; la coscienza e la sua memoria bastano per tutto. E la categoria di *sameness* regna incontrastata. Secondo lui, la diversità collegata alla pluralità degli atti o degli stati di coscienza si inserisce senza difficoltà nell'identità riflessiva; anche il passaggio del tempo, che tormentava Agostino, non suscita alcuna irriducibile diacronia; e lo stesso vale per i concetti di origine giuridica, quali l'imputazione che rende il sé *accountable*, o ancora l'assegnazione in virtù della quale il sé "si appropria" dei suoi atti e li "ammette" in quanto suoi (*own*). Non di altro si tratta se non di sinonimi del *same* prelevati dal linguaggio giuridico.

Risulta perciò sorprendente che il concetto di diversità venga ricordato soltanto per essere subito revocato dalla formula che inaugura il trattato: "Quella cosa stessa, e non un'altra". Ne risulta che, in Locke, il sé non è un *ipse* contrapponibile a un *idem*. Il *self* è un *same* e anche un *selfsame*, al vertice della piramide dell'identità-medesimezza. La sola diversità che avrebbe potuto inquietare un pensatore politico del calibro di John Locke sarebbe stata la diversità suscitata dal pluralismo umano, così fortemente presente nei due *Treatises on Government* in occasione dei problemi sollevati dalla proprietà e dal potere. Il *Saggio sull'intelletto umano* lascia spazio soltanto a un concetto di riflessione che si inscrive nella tradizione dello sguardo interiore; tra la *inwardness* instaurata dalla riflessione e il pluralismo umano presupposto dalla filosofia politica non viene infatti gettato alcun ponte. Il pensatore politico è come un altro uomo, che il filosofo ignora. Questo tacito presupposto verrà rimesso in questione nel nostro terzo studio.

La dialettica del medesimo e dell'*ipse* può allora procedere solo a partire da considerazioni estranee a Locke; di queste abbiamo fornito un primo abbozzo a proposito della identità narrativa

www.scribd.com/Baruch_2013

che instaura la diversità nel cuore stesso di ogni trama di vita; la medesimezza di riflessione e di memoria troverà il suo vero e proprio corrispettivo soltanto con la promessa, paradigma di una ipseità irriducibile alla medesimezza. L'ipseità della promessa verrà messa a confronto al tempo stesso sia con la diversità interna suscitata dalle intermittenze del cuore, sia – e in ragione della sua dimensione intersoggettiva – con un altro tipo di diversità, una diversità per così dire esterna, quella del pluralismo umano.

4. IL MOMENTO BERGSONIANO: IL RICONOSCIMENTO DELLE IMMAGINI

In attesa della sua contropartita nella promessa, ho scelto di terminare questa indagine sul contributo della memoria al riconoscimento di sé con Bergson. Con Bergson il vocabolo "riconoscimento" viene accolto nella assai selettiva famiglia dei suoi usi filosofici accettati, tra la ricognizione kantiana, che ha trovato il suo posto nel nostro primo studio, e l'*Anerkennung* hegeliana, che costituirà la spina dorsale del nostro terzo e ultimo studio.

I due capitoli centrali di *Materia e memoria*[8] si intitolano "Sul riconoscimento delle immagini. La memoria e il cervello" e "Sulla sopravvivenza delle immagini. La memoria e lo spirito". È stata dunque formata una coppia di due concetti, il concetto di riconoscimento e quello di sopravvivenza; e appunto come coppia anche noi li tratteremo. Non è privo di importanza il fatto che la coppia formata dal riconoscimento delle immagini e della loro sopravvivenza si trovi proiettata al centro dell'opera e che ciò avvenga nell'ambito di una riproposizione del problema classico dei rapporti dell'anima e del corpo, anche se Bergson preferisce parlare dell'unione dell'anima al corpo (*Materia e memoria*, p. 281). La rivoluzione operata sul piano fondamentale si lascia ricollocare nel prolungamento delle nostre considerazioni a proposito dell'idea di traccia, in cui distinguevamo tre tipi di traccia: la traccia corticale sotto la giurisdizione delle scienze neuronali, la traccia psichica, che diventa per Bergson la traccia per eccel-

8. H. Bergson, *Matière et Mémoire. Essai sur la relation du corps à l'esprit* (1896), ora in *Œuvres*, édition du centenaire, Presses Universitaires de France, Paris 1959; tr. it. di F. Sossi, *Materia e memoria. Saggio sulla relazione tra il corpo e lo spirito*, in *Opere 1889-1896*, a cura di P.A. Rovatti, Mondadori, Milano 1986, pp. 141-342.

www.scribd.com/Baruch_2013

lenza, e la traccia documentaria che interessa lo storico di archivio. Con Bergson, tutto si gioca nel punto di congiunzione tra il secondo e il primo tipo di traccia. Da questo punto di vista, la tesi centrale di *Materia e memoria* è che la traccia psichica non trova spiegazione nella traccia corticale, in quanto il cervello è organo di azione e non di rappresentazione. Liberata così dal suo riferimento corticale, la traccia psichica diventa un problema autosufficiente; e questo problema trova la sua formulazione appropriata nell'idea di sopravvivenza. L'unica via rimasta aperta per dare senso all'idea di sopravvivenza consisteva allora nell'elaborarla in coppia con il concetto di riconoscimento. In tal modo quest'ultimo viene elevato alla dignità di filosofema principale.

In tal modo Bergson si ritrova a collocare nuovamente in posizione privilegiata l'antico concetto di *anamnesis* o di *reminiscentia*, riciclato sotto svariati vocaboli dalla psicologia del richiamo, del raccoglimento, della rammemorazione. Gli viene però chiesto di fornire la chiave di ciò che un filosofo contemporaneo chiama "questione mortale", ossia il vecchio problema dell'unione dell'anima e del corpo, l'unione dell'anima al corpo.

Lo stesso Bergson ha collocato una prima volta la sua analisi del riconoscimento delle immagini sulla scorta della psicologia classica del richiamo nel saggio intitolato "Lo sforzo intellettuale", di cui lo "sforzo di memoria" costituisce un caso rilevante.[9] Il richiamo del ricordo in quanto "richiamo laborioso" appartiene a un vasto insieme di fenomeni psichici caratterizzati dalla distinzione tra due atteggiamenti, l'uno di tensione e l'altro di rilassamento. La tensione, nel caso della memoria, è legata all'attraversamento di una "serie di 'piani di coscienza' differenti, dal 'ricordo puro' non ancora tradotto in immagini distinte, fino a questo stesso ricordo attualizzato in sensazioni nascenti e in movimenti iniziali" (*Il cervello e il pensiero*, p. 122). In questo attraversamento dei piani di coscienza, il lavoro di rammemorazione è guidato da quello che Bergson chiama "schema dinamico", la cui funzione consiste nell'indicare una certa "*direzione di sforzo*": "Lo sforzo di memoria sembra consistere essenzialmente nello *sviluppare*

9. H. Bergson, "L'effort intellectuel", in *L'Energie spirituelle* (1919), ora in *Œuvres*, cit., pp. 930-959; tr. it. di M. Acerra, "Lo sforzo intellettuale", in *Il cervello e il pensiero e altri saggi*, Editori Riuniti, Roma 1990, pp. 120-149.

www.scribd.com/Baruch_2013

uno schema, se non proprio semplice, almeno concentrato in una immagine degli elementi distinti e più o meno indipendenti gli uni dagli altri" (*ibidem*, p. 130). Non siamo distanti da quello che Freud chiamerà lavoro di memoria.

Ci si potrà ulteriormente avvicinare a ciò che mi piace chiamare il piccolo miracolo del riconoscimento se vi si scorge la soluzione del più vecchio enigma della problematica della memoria, ossia l'enigma della rappresentazione presente di una cosa assente. Il riconoscimento consiste nella risoluzione effettiva dell'enigma della presenza dell'assenza grazie alla certezza che l'accompagna: "È proprio lei! È proprio lui!". Il che fa sì che il riconoscimento sia l'atto mnemonico per eccellenza. Ma l'enigma non diventa forse, e proprio per questo motivo, più impenetrabile sul piano speculativo? Se noi affermiamo che l'impressione-affezione originaria rimane, e se aggiungiamo che per il fatto di rimanere rende anche possibile il riconoscimento, ci si può chiedere in che modo lo sappiamo. La risposta consiste nel dire che in questo caso si tratta di una presupposizione del tutto retrospettiva. Occorre dunque procedere nell'ordine inverso, dal riconoscimento vissuto alla persistenza presunta. Il ragionamento risulta allora essere il seguente: è necessario che qualcosa della prima impressione sia rimasto perché io ora me ne ricordi. Se mi sovviene un ricordo, ciò significa che non lo avevo perduto; ma se, malgrado tutto, io lo ritrovo e lo riconosco, ciò significa che la sua immagine era sopravvissuta.

Occorre dunque riprendere il problema al punto in cui, in *Materia e memoria*, lo aveva lasciato l'esame dello sforzo del richiamo. Avevamo allora postulato l'esistenza del ricordo "puro", come uno stato virtuale della rappresentazione del passato anteriore al suo presentarsi in immagine; occorre ora assegnare a questo ricordo "puro", oltre alla virtualità e all'incoscienza, una esistenza paragonabile a quella che attribuiamo alle cose esterne quando non le percepiamo. La distinzione del passato e del presente si dà nel riconoscimento stesso, nel quale gli eventi fanno ritorno "con i loro contorni, il loro colore e il loro posto nel tempo" (*Materia e memoria*, p. 208). Insomma, "l'atto concreto attraverso cui riaffermiamo il passato nel presente, è il *riconoscimento*" (*ibidem*, p. 209). Il nostro ricordo, osserva ancora Bergson, "con le sue profonde radici rimane attaccato al passato, e se, una volta realiz-

www.scribd.com/Baruch_2013

zato, non risentisse della sua virtualità originaria, se non fosse contemporaneamente uno stato presente e qualcosa che si contrappone al presente, noi non lo riconosceremmo mai come ricordo" (*ibidem*, p. 245, tr. it. mod.). È così riaffermato l'intero enigma della presenza e dell'assenza, con il contrapporsi *al* presente e il riconoscere *come* ricordo.

Ci rimane da risalire dal fatto del riconoscimento alla presunzione della sopravvivenza. Riconoscere un ricordo significa infatti ritrovarlo; e ritrovarlo significa soprattutto presumerlo disponibile, ancorché non accessibile. Uno dei tratti dell'esperienza del riconoscimento consiste quindi nel rinviare a uno stato di latenza del ricordo dell'impressione prima, la cui immagine ha dovuto costituirsi contemporaneamente alla affezione originaria; come potrebbe infatti un presente qualsiasi diventare passato se non si fosse costituito come passato contemporaneamente al suo essere presente? Qui sta il paradosso più profondo della memoria. Il passato è "contemporaneo" al presente che esso *è stato*. E quindi noi non percepiamo la sopravvivenza, bensì la presupponiamo e la crediamo; ed è, questo, il senso della latenza e della incoscienza dei ricordi del passato che vengono conservati. In ciò consiste la verità profonda della *anamnesis* greca: cercare significa trovare e ritrovare significa riconoscere ciò che una volta – anteriormente – si è appreso. Secondo la forte espressione usata da Aristotele nel parlare della anamnesi, "la memoria è del passato". Per quanto riguarda la indistruttibilità del passato, neanche Freud darà torto a Bergson, cosa di cui lo stesso Bergson è convinto: "Persino la nostra idea di una conservazione integrale del passato ha trovato sempre maggiori verifiche empiriche nel vasto insieme di esperimenti istituito dai discepoli di Freud".[10] Occorre dunque spingersi sino al paradosso estremo; la presunzione di un passato indistruttibile che si prolunga in continuazione nel presente ci dispensa infatti dal cercare dove venga conservato il ricordo: "Esso si conserva da sé" (*Pensiero e movimento*, p. 66). Questa autoconservazione è la durata stessa. Sarebbe certo meglio sospendere ciò che Bergson chiama "*attenzione alla vita*" e

10. H. Bergson, *La Pensée et le mouvant. Essais et conférences* (1934), ora in *Œuvres*, cit., pp. 1249-1482; tr. it. di F. Sforza, *Pensiero e movimento*, Bompiani, Milano 2000, p. 67, tr. it. mod.

www.scribd.com/Baruch_2013

abbandonarsi a un pensiero sognante per accostarsi alla verità del seguente paradosso: "Un essere umano che *sognasse* la propria esistenza invece di viverla, terrebbe certamente così sotto il suo sguardo, in ogni momento, l'infinita moltitudine dei dettagli della propria storia passata" (*Materia e memoria*, p. 262). Si potrebbe in questo caso parlare di memoria meditante, nel senso del tedesco *Gedächtnis* in quanto distinto da *Erinnerung*.

In questa memoria meditante il riconoscimento delle immagini del passato e il riconoscimento di sé si ritrovano a coincidere.

5. LA PROMESSA

Ripetiamo le ragioni che ci hanno condotto ad appaiare la memoria e la promessa una volta giunti al culmine della problematica del riconoscimento di sé.

È anzitutto chiaro che l'una, rivolta verso il passato, è retrospettiva, mentre l'altra, rivolta verso il futuro, è prospettica. Prese insieme, e grazie alle interferenze di cui si dirà, la loro contrapposizione e la loro complementarità danno una ampiezza temporale al riconoscimento di sé, fondato al tempo stesso su una storia di vita e sugli impegni di un futuro di lunga durata. È la parte ritrovata della concezione agostiniana del tempo, la cui distensione procede dalla intima divergenza al presente, ripartito tra presente del passato o memoria, presente del futuro o aspettativa e presente del presente (che, a differenza di Agostino, io collocherei, in conformità con una filosofia dell'agire, nel contesto dell'iniziativa piuttosto che della presenza).

La trattazione della memoria ha collocato al secondo posto la diversa soluzione apportata alla trattazione dell'identità da queste due istanze, cioè dalla memoria che sta dalla parte della identità-medesimezza e dalla promessa che serve da esempio paradigmatico all'ipseità. Sotto questo aspetto, la fenomenologia della promessa verrà a concatenarsi con la fenomenologia dell'identità narrativa in cui questa dialettica ha trovato la sua prima espressione.

In ordine di importanza, situerei molto in alto il rapporto con il negativo che qui sopra risulta essere al terzo posto; memoria e promessa devono infatti entrambe confrontarsi con un contrario, con un nemico che potrebbe definirsi mortale, come l'oblio nel

www.scribd.com/Baruch_2013

caso della memoria e come il tradimento nel caso della promessa, con le loro ramificazioni e le loro insidie. Il potere di non mantenere la propria parola è parte integrante del poter promettere e invita a una riflessione di secondo grado sui limiti interni dell'attestazione dell'ipseità, dunque del riconoscimento di sé.

In special modo, va anche menzionata la parte dell'alterità che sembra essere costitutiva della promessa, a differenza della memoria, che è fortemente contrassegnata dal fatto di "essere sempre mia", il che sottolinea il suo carattere insostituibile. Nella promessa, il rapporto con l'altro è talmente forte che questo tratto potrà contrassegnare la transizione tra il presente studio e lo studio seguente, dedicato al mutuo riconoscimento.

Incomincerei la fenomenologia della promessa con il ricordare un aspetto comune che, sul versante della memoria, si segnala immediatamente. Tale aspetto concerne la relazione in cui entrambe si trovano con la capacità e l'esercizio effettivo. È ovviamente legittimo parlare di poter promettere, nei termini nei quali Nietzsche ne parla in un testo che sarà chiamato in causa più avanti; in tal senso, il poter promettere va ad aggiungersi ai poteri enumerati sotto la rubrica dell'uomo capace; di modo che la promessa si presenta al tempo stesso come una dimensione nuova dell'idea di capacità e come la ricapitolazione dei poteri anteriori; avremo infatti occasione di osservare che il poter promettere presuppone il poter dire, il poter agire sul mondo, il poter raccontare e dare forma all'idea dell'unità narrativa di una vita, infine il poter imputare a se stessi l'origine dei propri atti. Ma la fenomenologia della promessa si concentra soprattutto sull'atto con il quale il sé si impegna effettivamente.

Questa fenomenologia si svolge in due tempi; in un primo tempo viene sottolineata la dimensione linguistica dell'atto di promettere in quanto atto di discorso, mentre nel secondo, indotto dal primo, è il carattere morale della promessa a passare in primo piano.

Limitandoci per ora al piano linguistico, è il caso di ricordare che gli atti illocutorii "sono le unità principali di significato letterale nell'uso e nella comprensione delle lingue naturali".[11] Con

11. D. Vanderveken, *Les Actes de discours*, Pierre Mardaga, Liège 1988, p. 7.

www.scribd.com/Baruch_2013

Agostino e con Searle è risaputo che le condizioni di verità degli enunciati dichiarativi, sulla linea della logica fondata da Frege e Russell, non esauriscono l'intero significato delle frasi del nostro discorso. Compiendo questi atti illocutorii – quali asserzioni, domande, dichiarazioni, richieste, promesse, ringraziamenti, offerte e rifiuti – nel momento della enunciazione vengono infatti comunicati agli allocutarii dei significati non amputati, in quanto la forza illocutoria si innesta sul contenuto proposizionale. Significato e uso sono qui indissociabili.

La promessa appartiene a quella categoria di atti performativi che sono segnalati da verbi facili a riconoscersi nel lessico. È chiaro che, quando vengono pronunciati, questi verbi "fanno" ciò che dicono, come nel caso della promessa; quando infatti il locutore dice "io prometto", egli è effettivamente "impegnato" in una azione futura. Promettere significa essere effettivamente impegnati a "fare" ciò che la proposizione enuncia.[12] Terrò in serbo per la tappa seguente la doppia caratterizzazione della promessa, e cioè che il locutore non si limita a "porsi nella condizione di sentirsi obbligato a fare ciò che dice"; questo è infatti soltanto un rapporto di sé con se stesso. L'impegno è in primo luogo "nei confronti dell'allocutario"; è un impegno a "fare" o a "dare" qualcosa ritenuto buono per lui. In altri termini, la promessa non ha soltanto un destinatario, ma ha pure un beneficiario. E in virtù della clausola del beneficio l'analisi linguistica chiama in causa la riflessione morale. Ancora una osservazione sulla definizione proposta: ciò per cui il locutore si impegna è il fare o il dare, ma non il provare emozioni, passioni o sentimenti; come osserva Nietzsche in uno dei suoi testi sulla promessa: "si possono promettere azioni, ma non sentimenti, perché questi sono involontari".[13] In tal senso, non si può promettere di

12. Cito la definizione che ne dà Daniel Vanderveken, *op. cit.*, p. 176: promettere "è il verbo dell'impegno per eccellenza. Una promessa è un atto di discorso che impegna, un atto dotato tuttavia di aspetti alquanto particolari. In primo luogo, quando si promette, ci si impegna nei confronti dell'allocutario a fargli o a dargli qualcosa presupponendo che questo qualcosa sia un bene per lui (condizione preparatoria speciale). In secondo luogo, una promessa è tale solo se il locutore riesce a porsi nella condizione di sentirsi obbligato a fare ciò che dice. Tale modalità promissiva speciale, dalla quale una promessa trae compiutezza, aumenta il grado di potenza".

13. F. Nietzsche, *Menschliches, Allzumenschliches. Ein Buch für freie Geister*; tr. it. di S. Giametta, *Umano, troppo umano. Un libro per spiriti liberi*, in *Opere*, a cura di G. Colli e M. Montinari, Adelphi, Milano 1964 sgg., vol. IV, t. 2, p. 61.

www.scribd.com/Baruch_2013

amare. Alla questione "cosa si può promettere?", l'analisi dell'atto illocutorio apporta una risposta limitata: si può promettere di fare o di dare.

Il riferimento morale è suscitato dall'idea stessa di *forza* implicata nella analisi precedente; da dove l'enunciatore di una promessa puntuale trae infatti la forza di impegnarsi? Da una promessa più fondamentale, dalla promessa di mantenere la parola in tutte le circostanze; si può parlare qui della "promessa prima della promessa". Quest'ultima dà a ogni promessa il suo carattere di impegno: impegno nei confronti di... e impegno a... A questo impegno si ricollega quindi il carattere di ipseità della promessa, che in alcune lingue può giovarsi dell'appoggio della forma pronominale del verbo: io mi impegno a... Questa ipseità, a differenza della medesimezza tipica della identità biologica e caratteriale di un individuo, consiste in una volontà di costanza, di un mantenere il sé che suggella una storia di vita suscettibile di ritrovarsi alterata dalle circostanze e dalle vicissitudini del cuore. È una identità mantenuta malgrado..., nonostante... tutto ciò che renderebbe inclini a tradire la propria parola. Questo mantenere il sé non assume l'aspetto sgradevole della ostinazione, allorché riveste la forma di una disposizione abituale, modesta e silenziosa, al rispetto della parola data. È ciò che in un rapporto di amicizia si chiama fedeltà. Parleremo più avanti di quale patologia possa colpire ciò che si presenta con il carattere della virtù, da intendersi come un eccellere che si ricollega a una disposizione abituale, e che, secondo il vocabolario di Aristotele, genera un "desiderio deliberato".

Occorre anzitutto celebrare la grandezza della promessa, come Agostino fece con la memoria e con i suoi vasti recessi.

La grandezza della promessa è contrassegnata dalla propria affidabilità. Più precisamente, ogni singola promessa riceve la propria credibilità, nei confronti del beneficiario e del testimone della promessa stessa, dalla affidabilità abituale che si ricollega alla promessa prima della promessa. Questa dimensione fiduciaria prolunga, sul piano morale, l'analisi linguistica della forza illocutoria, la quale aggiunge l'impegno *nei confronti* dell'allocutario all'impegno *a* fare per il quale il locutore si pone nella condizione di un obbligo che lo vincola.

Tale aspetto fiduciario è comune sia alla promessa che alla te-

www.scribd.com/Baruch_2013

stimonianza, la quale, in una della sue fasi, implica un momento di promessa. La testimonianza, cugina della promessa, svolge un ruolo importante nella conversazione ordinaria, alla sbarra del tribunale e nella indagine dello storico. Nel momento in cui l'enunciatore si impegna, con la promessa, a fare qualcosa in favore dell'allocutario, la testimonianza si ritrova a rientrare, relativamente alla sua forza illocutoria, nella lunga lista del tipo *assertorio*.[14] La testimonianza è una sorta di dichiarazione, di certificazione, la cui intenzione perlocutoria consiste nel convincere l'allocutario, ossia nel fare in modo che egli sia "sicuro". Nella testimonianza si ritrovano articolati tra loro due aspetti: da una parte l'enunciato della testimonianza consiste nella asserzione della realtà fattuale di un evento riportato; dall'altra, comporta la certificazione o l'autenticazione della dichiarazione del testimone per mezzo del suo comportamento ordinario, ovvero di ciò che, nel caso della promessa, si chiamava affidabilità. La specificità della testimonianza consiste nel fatto che l'asserzione di una realtà alla quale il testimone dichiara di avere assistito va insieme con l'autodesignazione del soggetto testimoniante. Ora, questi si inscrive all'interno di una relazione dialogale: il testimone attesta la realtà di una scena di fronte a qualcuno. La struttura dialogale della testimonianza ne mette quindi immediatamente in risalto la dimensione fiduciaria; il testimone chiede infatti di essere creduto, e se si tratta di un testimone oculare non si limiterà a dire "io c'ero", ma soggiungerà: "credetemi". La certificazione della testimonianza è completa esclusivamente se quest'ultima viene non soltanto riconosciuta ma anche accettata ed eventualmente registrata. Non solo allora la testimonianza è certificata, ma è anche accreditata. Si pone a questo punto un problema: sino a che punto la testimonianza è affidabile? È un problema con cui fiducia e sospetto vengono messi sui due piatti della bilancia; e proprio in un caso di questo tipo assume rilievo la affidabilità ordinaria del testimone in quanto uomo di parola, in attesa della conferma o della invalidazione derivanti dal confronto tra una testimonianza e un'altra. Siccome la promessa non si basa su un elemento dichiarativo, la verifica può consistere esclusivamente nella sua effettiva esecuzione, ossia l'avere mantenuto o meno la parola data. Seb-

14. Cfr. D. Vanderveken, *Les Actes de discours*, cit., pp. 167 sgg.

www.scribd.com/Baruch_2013

bene differente quanto alla struttura, può occasionalmente capitare che la testimonianza faccia ricorso alla promessa, qualora venga chiesto al testimone di rinnovare la propria deposizione. Il testimone è così colui il quale promette di testimoniare di nuovo.

Questa dimensione fiduciaria, comune alla testimonianza e alla promessa, si estende ben al di là della circostanza del loro esercizio. Con il suo carattere abituale, la fiducia tanto nella testimonianza quanto nella promessa conforta l'istituzione generale del linguaggio, la cui pratica usuale ingloba una tacita clausola di sincerità e, se così si può dire, di carità: io voglio davvero credere che tu intendi proprio ciò che dici.

Hannah Arendt[15] ha spinto l'elogio della promessa così in là da far gravare su di essa una parte del peso della credibilità generale delle istituzioni umane, alla luce delle debolezze di cui soffrono le faccende umane nel loro rapporto con la temporalità. La promessa, nel suo coniugarsi con il perdono, consente all'azione umana di "continuare"; in quanto *scioglie*, il perdono costituisce la risposta alla irreversibilità che distrugge la capacità di reagire in maniera responsabile alle conseguenze dell'azione; il perdono è ciò che rende possibile la riparazione. E la promessa, in quanto *vincola*, costituisce la risposta alla imprevedibilità che distrugge la fiducia nel corso delle azioni che ci si aspetta, basandosi sulla affidabilità dell'agire umano. Il rapporto da noi stabilito tra la memoria e la promessa fa eco, in certo senso, al rapporto che Hannah Arendt istituisce tra il perdono e la promessa, nella misura in cui il perdono trasforma la memoria inquieta in una memoria pacificata, in una memoria felice.

È venuto il momento di ricordare il lato in ombra della promessa; come abbiamo infatti suggerito, a ciò che è l'oblio sul versante della memoria corrisponde, sul versante della promessa, il tradimento. Poter promettere significa anche poter infrangere la propria parola. Questo potere, o piuttosto questo potere di non, è così banale e così poco inaspettato che invita ad andare oltre all'indignazione e alla riprovazione che suscita, per articolare, in una riflessione di secondo livello, qualche sospetto in grado di

15. H. Arendt, *The Human Condition*, The University of Chicago Press, Chicago 1958; tr. it. di S. Finzi, *Vita activa. La condizione umana*, Bompiani, Milano 1989.

www.scribd.com/Baruch_2013

smascherare le segrete debolezze del poter promettere; al quale, come si è visto, viene fatto carico di rimediare a certe debolezze inerenti al condursi delle faccende umane.

Il sospetto che la costanza del mantenere sé possa celare una trappola è in sintonia con l'esame morale della promessa, come viene attestato dall'ambiguo elogio che Nietzsche riesce a trasformare in sottile denuncia all'inizio della seconda dissertazione della *Genealogia della morale*: "Allevare un animale, cui *sia consentito far delle promesse* – non è forse precisamente questo il compito paradossale impostosi dalla natura per quanto riguarda l'uomo? non è questo il vero e proprio problema *dell'*uomo?".[16] Ma se l'atto di promettere definisce quanto vi è di più umano nell'uomo, ogni sospetto a riguardo può soltanto generare effetti devastanti sulla scala della condizione morale dell'uomo nel suo insieme. Il sospetto nietzscheano si riferisce a quella forza che è ancora la più profondamente radicata nella vita, i cui effetti vengono compensati dal poter promettere, e cioè alla "forza di dimenticare"; si mette in atto un gioco di forze inquietante: all'oblio, che è garanzia di una salute robusta, si contrappone "una facoltà antitetica, una memoria, mediante la quale in determinati casi l'oblio viene sospeso – in quei casi cioè in cui si tratta di fare una promessa". Giunge inaspettato il fatto che la promessa, che la nostra analisi aveva situato all'opposto della memoria, ricompaia qui nell'ambito della memoria; si tratta però di una memoria inedita, della "memoria della volontà", di una volontà che continua "ancora a volere quel che si è voluto una volta". A dire il vero, non siamo qui alle prese con una fenomenologia della memoria, ma con la fenomenologia della volontà nella sua forma ottusa e ostinata. Né in questo caso si tratta della volontà che prende vita dalla promessa della promessa, sotto l'aspetto della costanza e sino al punto da risultare indiscernibile dall'autentico mantenere sé. Il bisturi di Nietzsche affonda però ancora più in profondità: non è forse la memoria della volontà a rendere l'uomo "*calcolabile, regolare, necessario*", "facendo altresì di se stesso la sua propria rappresentazione, per potere alla fine rispondere di sé *come avvenire*"? Una volta scoperto il panorama completo degli orrori morali l'appa-

16. F. Nietzsche, *Genealogie der Moral*; tr. it. di F. Masini, *Genealogia della morale*, in *Opere*, cit., vol. VI, t. 2, p. 255.

www.scribd.com/Baruch_2013

rente elogio iniziale perde tutta la sua ambiguità: "la colpa", "la cattiva coscienza" e "simili".

Come nel caso di altre considerazioni di Nietzsche, anche questa va presa quale avvertimento e messa in guardia; quella sorta di dominio di sé, che la gloria dell'ipseità sembra proclamare, si rivela essere infatti anche una lusinga, la quale rischia di conferire alla promessa il medesimo tipo di pretesa al dominio del senso che il riconoscimento-identificazione, nel suo applicarsi a qualcosa in generale, aveva potuto alimentare nel nostro primo studio.

Diviene perciò urgente cercare nell'esercizio stesso della promessa le ragioni di una limitazione interna, la quale possa indicare al riconoscimento di sé la via del mutuo riconoscimento.

Rapidamente, propongo qualche rimedio a questa segreta patologia del poter promettere.

Anzitutto esercitarsi a non presumere il proprio potere, a non promettere troppo. Solo nella propria vita e nella propria identità narrativa l'uomo della promessa può trovare i consigli che lo pongano al riparo dell'adagio greco: "Niente di troppo!".

Poi, ricordando Gabriel Marcel e la sua apologia della "fedeltà creatrice", mettere la maggiore distanza possibile tra il "mantenere sé" e la "costanza" di una volontà ostinata, magari a costo di una indulgente pazienza nei confronti di altri e di se stessi.

Soprattutto, però, invertire l'ordine di priorità tra colui che promette e il suo beneficiario; prima viene l'altro, che conta su di me e sulla fedeltà alla mia parola; poi io rispondo alla sua attesa. Mi riallaccio qui alle mie osservazioni sul rapporto tra la responsabilità e l'individuo fragile in generale, in quanto affidato alla mia custodia.

Non resta infine che ricollocare le promesse di cui io sono l'autore nell'ambito delle promesse di cui sono stato e sono ancora il beneficiario. Non si tratta soltanto di quelle promesse fondative, il cui paradigma è costituito dalla promessa fatta ad Abramo, ma di quella serie di promesse nelle quali intere culture ed epoche particolari hanno proiettato le loro ambizioni e i loro sogni; e, di queste, molte sono le promesse che non sono state mantenute. Io pure, contribuisco ad aumentare il debito nei confronti di queste ultime.

www.scribd.com/Baruch_2013

www.scribd.com/Baruch_2013

IV

LE CAPACITÀ E LE PRATICHE SOCIALI

In quest'ultima sezione del nostro secondo studio verrà gettato un ponte tra le forme individuali di capacità e quelle forme sociali in grado di fare da transizione tra il riconoscimento di sé e il mutuo riconoscimento. In questa accezione allargata, le capacità in questione non sono più soltanto attestate dagli individui, ma sono rivendicate dalle collettività e sottoposte all'approvazione e all'apprezzamento pubblici.

Il legame forte con tutto ciò che precede è costituito dal fatto che si tratta fondamentalmente di facoltà di agire, nel senso dell'*agency* di lingua inglese. Le modalità di riconoscimento si sono profondamente trasformate; con la comparsa dell'apprezzamento e dell'approvazione, il riconoscimento-attestazione cede infatti il posto a forme di giustificazione etico-giuridiche che mettono in causa l'idea di giustizia sociale, come si vedrà nel caso della più avanzata idea di "capabilità" (*capabilité*), che devo all'economista Amartya Sen e che l'autore affianca direttamente all'idea di diritti nella complessa espressione *rights and capabilities* (o *rights and agency*). Questa importante coppia concettuale costituirà la forma più elaborata di capacità sociali con cui avremo a che fare in questa sezione, e consentirà al tempo stesso la transizione più appropriata dal riconoscimento di sé al mutuo riconoscimento nel terzo studio, che si configurerà all'insegna dell'*Anerkennung* di origine hegeliana.

Non dovremo stupirci del carattere eterogeneo che assumerà l'enumerazione delle forme di capacità sociale qui raccolte; la loro stessa diversità, dovuta al carattere disparato del referente delle varie discipline coinvolte, contribuisce infatti all'effetto di conver-

www.scribd.com/Baruch_2013

genza che risulta dal loro essere da ultimo riferite al medesimo fondo antropologico, ossia la caratterizzazione dell'umano in generale sulla base della facoltà di agire, sulla base dell'*agency*. Non sempre questo riferimento è esplicito; non per questo però la sua funzione costitutiva nei confronti di quello zoccolo a partire dal quale le discipline prese in considerazione divergono ne risulta sminuita.

1. PRATICHE SOCIALI E RAPPRESENTAZIONI COLLETTIVE

Per non allontanarmi dalle discipline che più mi sono familiari, vale a dire le discipline storiche, andrò alla ricerca di un primo argomento in favore dell'idea di capacità sociale sul versante di una delle scuole della storiografia francese contemporanea. Mi riferisco qui al tentativo di Bernard Lepetit,[1] uno dei successori di Fernand Braudel alla direzione delle *Annales*, tentativo che consiste nel ricondurre alle pratiche sociali, in quanto componenti dell'agire in comune, la sfera delle rappresentazioni che gli uomini si fanno di loro stessi e del loro posto nella società.

Per avere la misura del cambiamento di fronte operato dall'autore, occorre partire dalle difficoltà incontrate dagli storici allorché alla storia economica e alla storia sociale e politica hanno voluto aggiungere una terza dimensione relativa ai fatti culturali, nel senso più ampio della parola "cultura", che non è il caso di contrapporre, in questo contesto, al termine civiltà. Si trattava di riprendere con rinnovato impegno niente meno che i problemi posti, alla svolta del XIX e del XX secolo e in termini di mentalità, dagli storici influenzati dalla sociologia di Durkheim e di Lévy-Bruhl. Questa nozione presentava il vantaggio di ricoprire approssimativamente il medesimo campo del termine *Weltanschauungen* (o "visioni del mondo") in uso nelle scuole tedesche di psicologia sociale. Per contro, oltre alla imprecisione, presentava lo svantaggio di ostentare una imbarazzante parentela con l'idea di pensiero "primitivo" o "prelogico" e relativo corteo di superstizioni e sopravvivenze "mistiche".[2] Ma la lacuna principa-

1. B. Lepetit (a cura di), *Les Formes de l'expérience. Une autre histoire sociale*, Albin Michel, Paris 1995.

2. Una spietata critica ne è stata fatta da G.E.R. Lloyd, *Demystifying Mentalities*, Cambridge University Press, Cambridge 1990; tr. it. di G. Rossi, *Smascherare la mentalità*, Laterza, Roma-Bari 1991.

www.scribd.com/Baruch_2013

le della nozione di mentalità era costituita dal fatto di non lasciar trapelare il suo legame con il campo delle pratiche sociali. La sostituzione del termine "rappresentazione" al termine "mentalità", nonostante i nuovi equivoci che la parola suscita, apriva la strada a una ricerca sulla coordinazione di questa sfera di fenomeni accessibili alla descrizione e alla spiegazione storiografiche con il resto del campo storico.

Qui interviene la rivoluzione concettuale proposta da Bernard Lepetit in *Les Formes de l'expérience. Une autre histoire sociale.* La reinterpretazione del ruolo assegnato alle rappresentazioni collettive presuppone un più fondamentale riorientamento del compito dello storico.

L'intenzione esplicita di Bernard Lepetit, come chiaramente risulta dal titolo dell'articolo programmatico, "Historie des pratiques et pratique de l'histoire", è duplice. Da una parte, l'idea di pratiche sociali viene elevata al rango di referente privilegiato della storiografia; dall'altra, la scienza storica stessa riveste lo statuto di disciplina pragmatica; si stabilisce così una relazione di congruenza tra le pratiche in quanto oggetto della storia e in quanto operazione storiografica.

A condizione di questo duplice cambiamento di rotta, alla storia delle mentalità può essere allora attribuita una funzione originale sulla scorta della storia economica, sociale e politica; non più cioè in quanto semplice appendice, ma a titolo di universo di rappresentazioni solidali con le situazioni nelle quali vengono a prodursi.

Questo legame tra rappresentazioni e pratiche sociali si esprime nel ruolo di mediazione simbolica che le prime esercitano quando le seconde hanno una posta in gioco determinata, ossia l'instaurazione del legame sociale e delle modalità di identità che vi si ricollegano. Le rappresentazioni non sono dunque idee che si muovono galleggiando all'interno di uno spazio autonomo ma sono, come abbiamo appena detto, delle mediazioni simboliche che contribuiscono alla instaurazione del legame sociale; esse simbolizzano infatti le identità che conferiscono una configurazione determinata a quei legami sociali in corso di instaurazione. Reciprocamente, occorre riconoscere che "le identità sociali o i legami sociali non hanno una natura ma solamente degli usi". Il senso di questa formula si chiarisce se l'idea di instaurazione del legame sociale viene precisata tramite l'idea di *accordo*, quale po-

www.scribd.com/Baruch_2013

sta in gioco della ricerca di identità; è importante, dice infatti l'autore, "riorientare le gerarchie di problemi a partire da uno di essi, a partire dal problema dell'*accordo*, accordo tra soggetti, sui soggetti e sulle cose; è infatti importante sapere come si costituisce l'accordo sociale, come il suo costituirsi può fallire o disfarsi" (*Les Formes de l'expérience*, p. 15).

Comunque stiano le cose relativamente all'ambizione dichiarata di Bernard Lepetit, l'ambizione non solo di riorientare ma anche di ricomporre la disciplina nel suo insieme, dopo la crisi del modello braudeliano, nel contesto della ragione pratica, io mi collegherei all'allargamento del concetto di capacità (al plurale) risultante da questi rimaneggiamenti.

L'idea di capacità sociali trova la propria giustificazione nell'appaiamento di rappresentazioni collettive e pratiche sociali. Da una parte, la sfera delle rappresentazioni assume il ruolo di mediatore simbolico, mettendo così in primo piano la questione dell'identità delle entità sociali in gioco. Dall'altra, il campo delle pratiche sociali riconferisce importanza all'agente del cambiamento, al protagonista sociale, tanto sul piano collettivo quanto sul piano individuale. Possiamo qui parlare di capacità di generare la storia, vale a dire, secondo la terminologia di Bernard Lepetit, la capacità di instaurare un legame sociale tramite la figura delle identità che vi si ricollegano. Si potrebbe indifferentemente parlare di competenza che rappresenta se stessa, che si riconosce, nelle identità da lei stessa generate sul piano societale.

Questo interessante approccio ai rapporti tra rappresentazioni collettive e pratiche sociali, cui dobbiamo l'estensione dell'idea di capacità individuali a quella di capacità societali, si ritrova rafforzata dalla presa in considerazione della nozione di "giochi di scale" e di cambiamenti di scale in storiografia.[3] Questa nozione fa parte della revisione dei modelli cronologici elaborati in precedenza dalla disciplina, sia nel caso degli intrecci tra le strutture e le congiunture di Labrousse, sia nel caso, come in Braudel, della lunga durata propria di una geostoria quasi immobile, della durata media tipica delle istituzioni e delle strutture sociali, e della durata breve degli eventi contingenti. L'idea di giochi di scale e

3. J. Revel (a cura di), *Jeux d'échelles. La Microanalyse à l'expérience*, EHESS-Gallimard-Le Seuil, Paris 1996.

www.scribd.com/Baruch_2013

il suo corollario, l'idea cioè di cambiamenti di scale, porta con sé l'idea di una variazione del punto di vista che interessa la nostra indagine sulle forme societali dell'idea di capacità. L'idea chiave è che, su scale differenti, non si vedono le medesime cose; a differenza dell'uso della nozione di scala in cartografia, in urbanistica, in architettura, gli spaccati del cambiamento sociale ricavati su scale differenti sono incommensurabili. Di modo che su scala macroscopica lo sguardo dello storico incrocerà per lo più le strutture di lunga durata, ma si tratterà però soprattutto di strutture anonime, di norme avvertite come costrizioni dai protagonisti delle pratiche sociali, quando non si tratti di modelli di comportamenti progressivamente interiorizzati all'insaputa degli individui sociali, come nel caso dei modelli di "civiltà", di cui Norbert Elias segue il percorso dal comportamento "di corte" sino al governo delle passioni sul piano dell'intimità individuale.[4] Su scala microstorica, scelta dagli Italiani della *Microstoria*, si vedono sorgere strategie di villaggio, familiari o individuali, messe a confronto con realtà economiche opache, con relazioni gerarchiche viste dal basso e perciò indecifrabili. Per questi individui e il loro ambiente sociale più vicino, il problema consiste nel ridurre una incertezza che supera l'imprevedibilità ordinaria del futuro e procede, secondo una osservazione di Jacques Revel, "dalla coscienza permanente di disporre di informazioni limitate sulle forze all'opera nell'ambiente sociale nel quale si deve agire".[5]

Per la nostra ricerca, la fecondità dell'idea di "giochi di scale" consiste nel fatto che essa ci offre l'occasione di ricostruire le risorse di innovazione degli agenti sociali la cui facoltà di agire sul piano sociale è in certo modo messa a nudo nelle circostanze di incertezza.

4. N. Elias, *Die Höfische Gesellschaft*, Hermann Luchterand Verlag, Neuwied-Berlin 1969; tr. it. di G. Panzieri, *La società di corte*, il Mulino, Bologna 1997; cfr. la prefazione di R. Chartier, "Formation sociale et économie psychique. La société de cour dans le procès de civilisation", alla tr. fr. di P. Camitzer e J. Etoré, *La Société de cour* (1974), Flammarion, Paris 1985, p. XXXVIII.

5. Cfr. J. Revel, "L'Histoire au ras du sol", prefazione a G. Levi, *Le Pouvoir au village. Histoire d'un exorciste dans le Piémont du XVI^e siècle*, Gallimard, Paris 1989; il titolo originale del libro di Levi è *L'eredità immateriale. Carriera di un esorcista nel Piemonte del Seicento*, Einaudi, Torino 1985.

www.scribd.com/Baruch_2013

2. RICONOSCIMENTO E IDENTITÀ COLLETTIVE

L'esplorazione delle forme sociali della facoltà di agire nell'ambito della storia culturale delle rappresentazioni collettive non sembra fare riferimento all'idea di riconoscimento nella sua forma riflessiva. Tuttavia, così come seguendo le indicazioni di Bernard Williams avevamo adottato l'espressione di "riconoscimento di responsabilità" al fine di designare il modo in cui gli eroi dell'epopea e della tragedia greche dibattono con se stessi dei loro piani di azione, in maniera simile cercherei nell'esercizio della competenza degli agenti del cambiamento sociale il punto in cui può inserirsi un analogo riconoscimento di responsabilità. Questo punto sensibile si situa, per riprendere il vocabolario di Bernard Lepetit, nell'articolazione tra l'instaurazione del legame sociale, considerato essere la posta in gioco delle pratiche sociali, e le rappresentazioni collettive che ne costituiscono le mediazioni simboliche. Ora, queste rappresentazioni simbolizzano appunto delle identità nelle quali si annodano i legami sociali in corso di instaurazione.

Già dalle prime pagine di questo lavoro veniamo a sapere che l'idea di riconoscimento possiede un legame privilegiato con l'idea di identità, sia che si tratti, come nel primo studio, di riconoscimento-identificazione di un qualche cosa in generale, sia che invece si tratti, nella parte del presente studio dedicata alle capacità individuali, di riconoscimento-attestazione. Si potrà osservare che lo scarto tra le identità che implicano capacità personali e le identità afferenti alla instaurazione del legame sociale è notevole. Nel primo caso si trattava di riconoscimento-attestazione. L'identità degli attori sociali impegnati in una azione collettiva non si lascia però tanto direttamente esprimere in termini di riconoscimento-attestazione, anche perché va tenuto conto della complessità delle articolazioni indotte dalla diversità delle capacità in gioco. Ma per quanto la "pratica della storia" voglia mantenersi vicina alla "storia delle pratiche" – secondo il titolo dell'articolo programmatico di Bernard Lepetit – la riflessione sulle identità collettive non può sottrarsi a una sofisticazione di grado più elevato rispetto all'identità-ipseità dei soggetti di azione individuali. Il tipo di riconoscimento esplicito che gli attori di rango societale si attendono dalle loro proprie capacità richiede una riflessione di secondo grado dell'ordine della ricostruzione.

www.scribd.com/Baruch_2013

Ho trovato un elemento di risposta a questo problema della identità degli agenti collettivi del cambiamento sociale nel libro in cui Jean-Marc Ferry si occupa "delle forme dell'identità" nell'età contemporanea.[6] Per noi, l'interesse di questo lavoro di riarticolazione delle forme dell'identità consiste nel non limitarsi alla narrazione e all'identità narrativa, di cui l'autore non nega la pertinenza, in quanto vengono affrontate in particolare le categorie dell'"evento" e del "destino". Il sospetto con cui viene considerato un uso esclusivo della forma narrativa dell'identità deriva dal suo investimento nella tradizione e nei miti fondatori. Come me, egli vede nell'interpretazione la svolta critica cui dobbiamo la razionalizzazione delle immagini mitiche e religiose del mondo. Ma la vera e propria svolta dell'analisi si annuncia nel momento in cui, secondo una linea apertamente habermassiana, l'autore si riferisce all'argomentazione in quanto forza critica. Secondo Jean-Marc Ferry, come del resto per il suo maestro, le categorie di soggetto, di legge, di giustizia pertengono a questo livello dell'argomentazione. Nel terzo studio, vedremo come questa argomentazione si eserciti in situazioni che si collocano nel contesto della lotta per il riconoscimento. Jean-Marc Ferry non termina tuttavia il suo percorso attraverso le forme dell'identità con la forma dell'identità collegata all'argomentazione. Per lui, più in alto dell'idea di argomentazione sta l'idea di ricostruzione. Non senza una certa audacia, egli collega questa promozione della ricostruzione alla promozione, derivante da una filosofia del linguaggio, del Verbo nella sua apertura creatrice, in contrapposizione con la chiusura del soggetto nella sua pretesa all'identità formale e trascendentale.

Sono ben contento di contribuire a questa riattualizzazione delle forme dell'identità sul piano societale, nella misura in cui presumo che la ricostruzione è implicitamente all'opera al livello delle rappresentazioni collettive che mediatizzano l'instaurazio-

6. J.-M. Ferry, *Les Puissances de l'expérience. Essai sur l'identité contemporaine*, Éditions du Cerf, Paris 1991, 2 voll. Il primo volume si intitola *Le Sujet et le Verbe*. Nella prima parte vengono messi in questione gli atti del discernimento (sentire, agire, discorrere) e, nella seconda parte, le "Formes de l'identité". A questa parte del volume I di *Puissances de l'expérience* faccio qui riferimento, riservandomi di ritornare nel corso del terzo studio alla parte del volume II dedicata a *Les Ordres de la reconnaissance*.

www.scribd.com/Baruch_2013

Robert Nozick,[8] Ronald Dworkin,[9] John Leslie Mackie[10] e altri. Il contributo peculiare che Sen, in quanto economista, apporta a questa grande discussione consiste nell'avere associato l'idea di libertà da una parte all'idea di scelta di vita e dall'altra all'idea di responsabilità collettiva. Per far capire questa rara congiunzione, l'autore si riferisce di frequente alla famosa distinzione tra "libertà negativa" e "libertà positiva" introdotta dal filosofo Isaiah Berlin.[11] Considerata in senso negativo, la libertà consiste nell'assenza di impedimenti che un altro individuo e soprattutto lo Stato possono imporre a un individuo; alla libertà considerata in questo senso si ricollegano infatti i diritti civili (di opinione, di riunione, di proprietà ecc.), e nel suo prolungamento viene a situarsi la corrente "libertaria". Considerata in termini positivi, la libertà rappresenta tutto ciò che una persona, dopo avere considerato ogni cosa, è capace o incapace di compiere. Sebbene questa libertà presupponga la precedente, vi aggiunge tuttavia la capacità, di cui una persona può disporre, di condurre la vita che sceglie. I diritti che, secondo Sen, l'economia politica deve incorporare alla motivazione dell'azione economica diventano così delle componenti dell'idea di "capabilità" come viene dimostrato nell'articolo "Rights and agency", tradotto con il titolo di "I diritti e la questione dell'agente".[12] In tal senso, l'espressione di maggiore rilievo è quella di "diritti a certe capabilità", che trascende la dicotomia usuale tra concetto prescrittivo e concetto descrittivo. Nel contesto della discussione anglosassone, si tratta di sfuggire all'alternativa tra il consequenzialismo che proviene dalla teoria del benessere (quale l'utilitarismo) e il deontologismo fondato su costrizioni esteriori rispetto all'*agency*. Secondo Sen, il

8. R. Nozick, *Anarchy, State and Utopia*, Basil Blackwell, Oxford 1974; tr. it. di G. Ferranti, *Anarchia, stato e utopia*, il Saggiatore, Milano 2000.

9. R. Dworkin, *Taking Rights Seriously*, Duckworth, London 1977; tr. it. di F. Oriana, *I diritti presi sul serio*, il Mulino, Bologna 1982.

10. J.L. Mackie, *Ethics: Inventing Right and Wrong*, Penguin, London 1977; tr. it. di B. De Mori, *Etica: inventare il giusto e l'ingiusto*, Giappichelli, Torino 2001.

11. I. Berlin, *Four Essays on Liberty*, Oxford University Press, Oxford 1969; tr. it. di M. Santambrogio, *Quattro saggi sulla libertà*, Feltrinelli, Milano 1989.

12. A. Sen, "Rights and Agency", in *Philosophy and Public Affairs*, 11, 1982, ora in S. Sheffler (a cura di), *Consequentialism and its Critics*, Oxford University Press, Oxford 1988; tr. fr. di S. Marnat, "Les droits et la question de l'agent", in *Ethique et économie et autres essais*, Presses Universitaires de France, Paris 1993, pp. 117 sgg.

www.scribd.com/Baruch_2013

concetto composito di "diritti a certe capabilità" deriva da una "valutazione delle situazioni".

Il concetto di "valutazione delle situazioni" non è distante dal concetto di "valutazione forte" che, come sostiene Charles Taylor in *Radici dell'io*,[13] congiunge l'asserzione di sé a una posizione etica espressa in termini di bene piuttosto che in termini di obbligo. Ma, a differenza del discorso di Charles Taylor, che mantiene la distanza della riflessione tipica del pensatore morale, la "valutazione delle situazioni" è in presa diretta con i comportamenti degli agenti economici. La posta in gioco è una nuova definizione della giustizia sociale incentrata sull'idea di "diritti a certe capabilità".

All'interno di questa cornice "valutativa" l'esercizio effettivo della libertà di scegliere fa appello alla responsabilità collettiva. Spetta a quest'ultima di assicurare la libertà individuale nella sua duplice forma, negativa e positiva, così come l'integrità delle relazioni reciproche tra queste due forme di libertà.

Sen è diventato famoso per l'applicazione, da lui stesso attuata, della propria analisi concettuale a un caso concreto che tocca l'economia, quello della carestia. Originario egli stesso di Dacca, nel Bangladesh, Amartya Sen ha dimostrato, sulla base di una serie di carestie del continente indiano portate ad esempio, che non esisteva legame meccanicistico tra le riserve di nutrimento disponibili e le carestie. Vengono presi in considerazione prima di tutto i "diritti" di cui sono dotati i gruppi vulnerabili, ossia i diritti di appropriazione che questi gruppi possono far valere.[14] Alla luce di questa diagnosi, risulta che la politica – la quale consiste nell'integrare i redditi delle persone (offrendo loro per esempio un impiego pubblico o pagando un salario ai meno abbienti) – si rivela essere uno dei mezzi più efficaci per ostacolare le carestie. Proprio in questo modo infatti, dopo l'indipendenza, in India le carestie sono state sistematicamente evitate. Di conseguenza Sen non esita a stabilire una equazione tra la natura non democratica di un sistema politico e le carestie, come quelle che si sono verificate in Cina nel 1958 e nel 1961. Sono insomma le diverse libertà positive che esistono in seno a uno Stato democratico, compresa la libertà di tenere elezioni regolari, l'esercizio di una libera stam-

13. C. Taylor, *Radici dell'io*, cit.
14. Cfr. A. Sen, *Poverty and Famine*, Clarendon Press, Oxford 1981.

www.scribd.com/Baruch_2013

pa e la libertà di parola senza censura, a incarnare la vera e propria forza responsabile dell'eliminazione delle carestie.

Forte di questa dimostrazione in solido, Sen può tornare alla problematica teorica, quella della valutazione sociale della capacità di agire, dell'*agency*. All'opposto della tradizione utilitarista che fonda questa valutazione sui risultati compiuti, essi stessi ridotti all'utilità, Sen pone la valutazione sociale, per esempio quella delle politiche concorrenti, in termini di libertà di compiere, in quanto prolungamento della libertà positiva. In tal modo la libertà individuale, intesa come libertà della scelta di vita, diventa una responsabilità sociale.

È su questo terreno che Sen incrocia la grande opera di John Rawls, *A Theory of Justice*. Sen riconosce che, relativamente alla dimensione politica ed etica della libertà individuale, i "principi di giustizia" di Rawls salvaguardano la priorità della libertà individuale, con la riserva che simile libertà sia data a tutti. Anche in Rawls l'effettiva disuguaglianza mette in primo piano non la distribuzione di utilità ma la distribuzione di "beni primari", quali il reddito, la ricchezza, le libertà pubbliche che aiutano gli individui a perseguire liberamente i loro rispettivi obiettivi. Non intendo affrontare la questione tra Rawls e Sen in merito alla relazione tra "beni primari" e libertà positiva, che non presenta riferimenti diretti alla categoria verso la quale sto orientando questa ricognizione dei lavori di Sen nell'economia del presente saggio. È sufficiente mettere l'accento su una concezione della responsabilità *sociale* che fa della libertà *individuale* l'obiettivo primario di una teoria della giustizia. Di rimando, la libertà diventa elemento di valutazione dei sistemi sociali, che vi sono compresi nella loro dimensione economica. Insomma, vengono prese in considerazione "tutte le realizzazioni che si radicano nella vita che la persona stessa può condurre".

In ultima analisi, l'elemento di maggiore importanza per la nostra ricerca è la coppia "diritti" e "capacità", che si riassume nel concetto di "diritti alle capabilità". Tale coppia non è in contrasto con la coppia "rappresentazioni" e "pratiche sociali" della nostra prima sezione, e procede dalla preferenza accordata alla libertà positiva sulla libertà negativa nella tradizione anglosassone del liberalismo politico. I lavori di Sen sulla carestia hanno confermato che nel momento in cui la capacità di agire, nella sua for-

www.scribd.com/Baruch_2013

ma minimale di capacità di sopravvivere, non è assicurata, allora si scatena il fenomeno della carestia. Ne risulta che la protezione contro le interferenze abusive altrui, la quale gode della massima stima presso i libertaristi, risulta inutile se non vengono prese delle misure specifiche a garanzia di una minimale capacità di agire. E proprio questa capacità di essere e di agire si rivela inseparabile dalle libertà assicurate dalle istanze politiche e giuridiche.

La rivoluzione concettuale introdotta con la coppia "diritti" e "capabilità" può essere compresa solo se la si contrappone alla valutazione dell'azione in termini di utilità e di benessere. La capacità è elevata al rango di criterio per valutare la giustizia sociale proprio in quanto reale capacità di scelta di vita.

Al termine di questa breve incursione nell'ambito della scienza economica, mi basta avere trovato un sostegno a una concezione dell'agire umano radicata nell'antropologia fondamentale. È a questo livello che la convergenza tra la coppia che unisce rappresentazioni e pratiche sociali e la coppia che raccoglie il concetto di "diritti alle capabilità" si ritrova a essere giustificata.

Al termine di questo studio, si impone uno sguardo sul cammino percorso. Procedendo anzitutto dall'inizio alla fine, possiamo affermare che il tema del riconoscimento di responsabilità, decifrato da Bernard Williams nella letteratura epica e tragica dei Greci, è rimasto il filo conduttore di tutta la ricerca. Si può accordare al filosofo di lingua inglese che il riconoscimento da parte dell'agente della propria facoltà di agire, del suo *agency*, costituisce una costante culturale, a sua volta confermata dalla leggibilità che possiamo definire transculturale dei classici della cultura occidentale. Eppure, a differenza dello scetticismo di Bernard Williams relativamente alla sofisticazione filosofica che ha prodotto uno scarto tra gli Antichi e i Moderni, io continuo, come nel primo studio, a prendere sul serio la discontinuità degli eventi di pensiero, cui dobbiamo la problematizzazione propriamente filosofica dei concetti guida della filosofia dell'azione, da Aristotele sino agli autori contemporanei. In tal modo, sullo zoccolo antropologico del riconoscimento spontaneo della responsabilità dell'azione a opera dei propri agenti, ha potuto prosperare una riflessione diversificata e arborescente il cui tema resta l'azione. Il seguito del presente studio illustra a suo modo questo pullulare di concetti, tanto nel caso

www.scribd.com/Baruch_2013

del tenore epistemico dell'atto di riconoscimento quanto in quello delle modalità dei poteri rivendicati.

Per ciò che concerne il secondo punto, possiamo considerare il passaggio dall'idea di capacità individuali all'idea di capabilità sociali come una forma di crescente complessificazione dell'idea di capacità sullo stabile sfondo del tema antropologico della facoltà di agire, dell'*agency*. L'effetto di dispersione incomincia con la sezione dedicata alle capacità individuali, e prosegue in crescendo dal poter dire alla imputabilità, e dalla imputabilità alla coppia formata da memoria e promessa. Ma il divario tra le analisi pertinenti a discipline eterogenee del vasto cantiere delle scienze umane, quali le scienze storiche e la scienza economica, si accentua nella sezione dedicata alle capacità di rango sociale. L'effetto di convergenza, che compensa l'effetto di divergenza, non è altro che maggiormente sorprendente quando risulta essere a vantaggio di quell'idea madre di facoltà di agire che appartiene al fondo antropologico comune.

Il tenore epistemico del riconoscimento, che è all'opera nel corso dell'intero svolgimento della ricerca, presenta invece quel medesimo equilibrio tra stabilità e diversificazione che troviamo nella tematica oggettuale delle capacità enumerate. L'equazione di base resta quella tra riconoscimento e attestazione, sulla falsariga della accezione lessicale che il nostro dizionario di riferimento colloca nel contesto dell'ammissione. Il tipo di certezza che caratterizza l'ammissione non si lascia ridurre alla *doxa* di rango teorico. È una certezza *sui generis*, derivante dalla dimensione pratica del sapere. Il nostro secondo studio si dispiega interamente in questa dimensione di certezza pratica. Quest'ultima non impedisce che la terza sezione di questo studio costituisca un arricchimento significativo dell'idea madre di attestazione. Le forme di identità portate in primo piano dalle discipline che abbiamo attraversato, strutturano l'arricchimento progressivo della certezza pratica. Il legame simbolico tra rappresentazioni collettive e instaurazione del legame sociale ha segnato una fase decisiva nel processo di complessificazione delle forme di identità. Ma con Amartya Sen e il tema dei diritti a certe capabilità la nostra indagine ha compiuto un balzo in avanti, senza tuttavia rompere il legame con le forme anteriori di ammissione delle capacità. L'attestazione è diventata rivendicazione, diritto di esigere, sotto

www.scribd.com/Baruch_2013

la sigla dell'idea di giustizia sociale. Una volta di più, la convergenza è assicurata dallo zoccolo antropologico soggiacente cui appartiene l'idea madre di facoltà di agire. L'innovazione sul piano concettuale può essere scorta nel ricorso al tema della libertà positiva, prelevata dalla tradizione anglosassone del liberalismo politico. Niente però impedisce di mettere a confronto questo concetto moderno di libertà positiva con il tema aristotelico dell'*ergon* umano; l'idea che per l'uomo esiste una funzione, un compito irriducibile alle tecniche, ai mestieri, alle arti particolari risulta magnificato dalle discussioni eminentemente moderne che si riferiscono alla libertà di agire.

Una lettura a ritroso di questo secondo studio, che parta dal suo terminus *ad quem*, non è meno istruttiva della rilettura che incomincia dallo stadio iniziale. Il passaggio dall'idea di capacità all'idea di capabilità, a sua volta arricchita dal suo coniugarsi con il diritto – nel sintagma di diritti a certe capabilità – non lascia inalterate le analisi precedenti.

La congiunzione tra le idee di diritti e capabilità proietta retrospettivamente la sua luce su tutto il precedente corso del nostro itinerario. Il problema posto consiste nel sapere se l'idea di capacità possa essere ritenuta come eticamente neutra a qualsivoglia livello dell'analisi. Il che significa che, nel cuore stesso dell'attestazione, viene rimessa in questione la contrapposizione tra descrizione e prescrizione. Le capacità non sono constatate, ma attestate. All'idea di attestazione restano collegate le idee di apprezzamento, di valutazione, come suggerisce l'idea di "ascrizione" che, pur provenendo dalla regione del diritto, è confluita nella regione dell'ammissione quotidiana. L'"ascrizione" come categoria pratica trascende la contrapposizione tra descrizione e prescrizione in cui è riconoscibile l'impronta della empiricità di ordine teorico. Questo contrassegno etico impresso sulla attestazione delle capacità e sulla rivendicazione delle capabilità è in definitiva comune tanto al pensiero degli Antichi quanto al pensiero dei Moderni. Il diritto a certe capabilità rimanda all'idea greca di *aretè* di cui non bisogna dimenticare il fondamentale significato di eccellenza dell'azione. La valutazione delle nostre capacità, sotterraneamente collegata all'idea del vivere bene, opera a livello dello zoccolo antropologico dell'idea di facoltà di agire, di *agency*. Poter fare è cosa buona e bella. Su questo punto Amartya

www.scribd.com/Baruch_2013

Sen e Bernard Williams concorrono nell'elogiare il desiderio di condurre liberamente la propria vita.

Al termine di questa ricognizione resta da dire solo ciò che, a questo punto del percorso del riconoscimento, ancora manca e che la coppia diritti-capabilità può lasciare intuire. Considerata da un punto di vista prospettico e non più solamente retrospettivo, rispetto alle nozioni da essa anticipate, l'idea di diritto alle capabilità ha valore di criterio di giustizia sociale nella comparazione tra regimi politici concorrenti. Con ciò stesso si rivela la dimensione conflittuale delle situazioni effettivamente sottoposte a questo criterio di valutazione. Con la conflittualità viene portata alla luce una nuova catena concettuale; e proprio a questa catena appartengono le idee di pluralità, di alterità, di azione reciproca, di mutualità che costituiscono il nucleo del nostro terzo e ultimo studio.

www.scribd.com/Baruch_2013

TERZO STUDIO

IL MUTUO RICONOSCIMENTO

> Non appena un uomo riconobbe un altro uomo come un essere che sente, che pensa e che è simile a lui, il desiderio o il bisogno di comunicargli i propri sentimenti e i propri pensieri gliene fece cercare i mezzi.
>
> JEAN-JACQUES ROUSSEAU

www.scribd.com/Baruch_2013

www.scribd.com/Baruch_2013

La nuova tappa del nostro percorso fa entrare sulla scena filosofica la terza occorrenza del vocabolo "riconoscimento"; dopo il momento kantiano della *Rekognition*, dopo il momento bergsoniano del riconoscimento delle immagini, ecco il momento hegeliano dell'*Anerkennung*.

Nel primo studio, l'identificazione riguardava una qualunque cosa in generale; lì il rapporto tra lo stesso e l'altro era infatti un rapporto di esclusione, sia che si trattasse del giudizio teoretico di percezione, sia che si trattasse del giudizio pratico di scelta. Nel primo caso, identificare significa distinguere: l'uno non è l'altro; qualcosa appare, scompare, riappare; dopo avere esitato, in ragione di una alterazione dell'apparenza o della lunghezza dell'intervallo, lo si riconosce: è proprio la stessa cosa e non un'altra; il rischio, qui, è di sbagliarsi, di prendere una cosa per un'altra; a questo stadio, ciò che è vero per le cose è vero anche per le persone. Solo che l'errore è più drammatico, poiché l'identificazione si trova messa di fronte alla prova del misconoscimento; va ricordato a questo proposito l'episodio del pranzo dal principe di Guermantes verso la fine del *Tempo ritrovato* di Proust. I personaggi sino a quel momento familiari, e che le rovine dell'età hanno sfigurato, sembrano essersi "messi una maschera" e la questione, lancinante, ritorna: si tratta ancora della stessa persona, o di un'altra? Con trepidazione, lo spettatore di questa scena grida: "Sì, è proprio lei! È proprio lui!". Questo rapporto di esclusione tra lo stesso e l'altro è altrettanto evidente quando il giudizio di percezione cede il posto al giudizio di preferenza. La scelta assume la forma di una alternativa: o l'uno o l'altro. Una volta risolta l'esitazione, sarà l'uno piuttosto che l'altro.

www.scribd.com/Baruch_2013

Nel secondo studio il riconoscimento si basa ancora su delle procedure di identificazione; il sé ha infatti preso il posto del qualcosa in generale. Da questo punto di vista, il biforcarsi dell'identità in medesimezza e ipseità non ha indebolito la contrapposizione di principio tra il medesimo e l'altro, se non che per il medesimo occorre intendere me e non l'altro, altri, l'altro uomo. A questo rapporto di esclusione Locke ha dato la sua forma canonica: il sé è medesimo di se stesso e non altra cosa. Nel suo vocabolario *identity* si contrappone a *diversity*.

Ma il riconoscimento di sé da parte di sé implicava più che una sostituzione del sé al qualcosa in generale; grazie alla prossimità semantica tra la nozione di riconoscimento e la nozione di attestazione, un vasto ambito di esperienze si è aperto alla descrizione e alla riflessione, ossia l'ambito delle capacità che ciascuno ha la certezza e la fiducia di poter esercitare. Il riconoscimento di sé trovava quindi nel dispiegamento delle figure dell'"io posso", che insieme danno vita al ritratto dell'uomo capace, la propria dimensione significativa. Ma la cosa più importante per il prosieguo del percorso del riconoscimento è che l'identificazione – la quale non ha cessato di costituire il nocciolo duro dell'idea di riconoscimento – non ha soltanto cambiato termine di confronto, passando dal qualche cosa al sé, ma si è elevata da uno statuto logico, dominato dall'idea di esclusione tra il medesimo e l'altro, a uno statuto esistenziale in virtù del quale l'altro è in grado di esercitare un'azione sul medesimo. Il secondo studio, con le idee di aiuto e di impedimento all'esercizio delle proprie capacità, non ha fatto altro che sfiorare questa dialettica. Sarà compito del terzo studio prendere di mira la dialettica della riflessività e dell'alterità nella figura del mutuo riconoscimento. La reciprocità e la mutualità (che in prima battuta non abbiamo distinto) daranno a ciò che con Kant si chiama "causalità reciproca" o "comunità", nel senso categoriale della parola, il proprio spazio di manifestazione.

I Greci possedevano un solo termine per esprimere questo rapporto di mutualità: *allelon* (gen.), reciprocamente, che si traduce con "gli uni gli altri" o, più brevemente, con "l'un l'altro".

Ci soffermeremo anzitutto proprio sulla struttura del "l'un l'altro", allo scopo di distinguere al suo interno un paradosso che ci accompagnerà silenziosamente sino alla conclusione dell'intero nostro lavoro, vale a dire la resistenza che la dissimmetria ori-

www.scribd.com/Baruch_2013

ginaria, la quale si produce tra l'idea dell'uno e l'idea dell'altro, contrappone all'idea di reciprocità. Questa premessa categoriale avrà il valore di esprimere una cautela relativamente a tutto il prosieguo della nostra indagine, nella misura in cui l'elogio della reciprocità, raffigurata nel suo aspetto più intimo dalla mutualità, rischia di fondarsi sull'oblio dell'insuperabile differenza che fa sì che l'uno non sia l'altro nel cuore stesso dell'*alleloi*, del "l'un l'altro".

Dopo avere espresso e acquisito tale cautela, applicheremo al tema del mutuo riconoscimento il medesimo metodo genealogico degli studi precedenti, ossia la considerazione della catena "di eventi di pensiero", della quale il presentarsi del momento hegeliano dell'*Anerkennung* costituisce l'anello centrale. Nella prima parte del percorso prevarrà una ipotesi, e cioè che l'*Anerkennung* hegeliana si dà a comprendere come replica a una sfida importantissima, la sfida lanciata da Hobbes al pensiero dell'Occidente sul piano politico. La ricostruzione del tema dell'*Anerkennung*, nel modo in cui è stato articolato da Hegel nel periodo di Jena, sarà guidata dall'idea di una risposta alla sfida di Hobbes; nell'ambito di tale risposta il desiderio di essere riconosciuto viene a occupare il posto tenuto dalla paura della morte violenta nella concezione hobbesiana dello stato di natura. Questa ricostruzione, che verrà condotta come una spiegazione del testo, fungerà a sua volta da introduzione ad alcuni tentativi di riattualizzazione della tematica hegeliana, sotto il titolo di "Lotta per il riconoscimento". Questi tentativi saranno condotti sino al punto in cui un dubbio relativo all'idea stessa di lotta mi offrirà l'occasione di formulare l'ipotesi secondo la quale la lotta per il riconoscimento si disperderebbe all'interno della coscienza infelice se agli umani non fosse dato di accedere a una esperienza effettiva, ancorché simbolica, di mutuo riconoscimento, sul modello del dono cerimoniale reciproco.

www.scribd.com/Baruch_2013

www.scribd.com/Baruch_2013

I

DALLA DISSIMMETRIA ALLA RECIPROCITÀ

Sul piano categoriale, la relazione di reciprocità non può essere data per scontata. Già nel primo studio, a proposito del riconoscimento in quanto identificazione, la nozione di azione reciproca costituiva problema; Kant infatti la poneva in terza posizione tra le "Analogie dell'esperienza" nell'ambito della "Analitica dei principi" della *Critica della ragion pura*; dopo la sostanza, sinonimo di permanenza nel tempo, e dopo la legge di causalità, sinonimo di successione regolata, la terza "Analogia" si enunciava nel modo seguente: "Tutte le sostanze, in quanto possono esser percepite nello spazio come simultanee, stanno fra loro in un rapporto di azione reciproca universale".[1] Non è assolutamente trascurabile il fatto che il principio dell'azione reciproca sia anche chiamato principio della comunanza o anche di commercio. La cosa importante è che sul piano temporale la simultaneità prevale sulla successione, come si verifica nell'ambito della legge della causa e dell'effetto. Nel caso del mutuo riconoscimento, del commercio intersoggettivo, e più ancora nel caso della comparizione, come si dice a proposito del querelante e dell'imputato di un processo quando compaiono davanti al tribunale, si tratta proprio di una sorta di simultaneità esistenziale.

Come ho in precedenza annunciato, vorrei fare apparire la novità della categoria esistenziale di reciprocità prendendo spunto

1. Sul piano dello schematismo, "lo schema della comunanza (azione reciproca), o della reciproca causalità delle sostanze riguardo ai loro accidenti, è la simultaneità delle determinazioni delle une con quelle degli altri, secondo una regola universale" (A 144, B 183-184).

www.scribd.com/Baruch_2013

da una difficoltà che la fenomenologia incontra nel derivare la reciprocità dalla presunta dissimmetria originaria del rapporto tra me e altri. La fenomenologia offre due versioni chiaramente contrapposte di questa dissimmetria originaria, a seconda che essa assuma quale polo di riferimento l'io oppure l'altro; la prima versione, quella di Husserl nelle *Meditazioni cartesiane*,[2] resta una fenomenologia della percezione; il suo approccio è in tal senso teoretico; la seconda versione, quella di Lévinas, in *Totalità e infinito* e in *Altrimenti che essere o al di là dell'essenza* è decisamente etica e, per implicazione, deliberatamente antiontologica. Ciascuno dei due approcci possiede una propria legittimità e il nostro discorso non esige in alcun modo che ci si schieri a favore dell'uno o dell'altro; la cosa per noi importante è la serietà con cui ciascuno dei due interlocutori si impegna a superare la dissimmetria che, in una certa maniera, persiste sullo sfondo delle esperienze di reciprocità e non consente che la reciprocità si manifesti come un superamento sempre incompiuto della dissimmetria.

La *Quinta meditazione cartesiana* rappresenta il tentativo più radicale e più audace di rendere conto dello statuto di alterità dell'"estraneo" a partire dal polo *ego* e, in un secondo movimento, dello statuto derivato della comunità degli *ego* a partire dalla costituzione dell'*alter ego*. La difficoltà è così raddoppiata dal passaggio obbligato attraverso la costituzione dell'*alter ego*.

La dissimmetria è imposta dal carattere originario dell'autosufficienza dell'*ego* nell'ambito della riduzione di ogni trascendenza naturale a una coscienza trascendentale per la quale ogni realtà deriva dalla autoesplicazione (*Selbstauslegung*) del mio *ego* come soggetto di ogni conoscenza possibile. Il titolo egologico della coscienza viene raggiunto al termine della *Quarta meditazione*.

Si affaccia allora l'obiezione del solipsismo, che ovviamente proviene dall'esterno ma che il fenomenologo trasforma in una sfida da raccogliere in tutta la sua portata. La costituzione del fenomeno "altri" presenta perciò un andamento paradossale. L'alterità di altri, come ogni altra alterità, si costituisce infatti in (*in*)

2. E. Husserl, *Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge* (1950), a cura di B. Strasser, in *Husserliana*, cit., vol. I; tr. it. a cura di F. Costa, *Meditazioni cartesiane con l'aggiunta dei Discorsi parigini*, Bompiani, Milano 1989.

www.scribd.com/Baruch_2013

me e a partire da (*aus*) me; ma è precisamente in quanto altro che l'estraneo è costituito come *ego* per se stesso, vale a dire come un soggetto di esperienza allo stesso titolo per il quale lo sono io, soggetto capace di percepire me stesso in quanto appartenente al mondo della sua esperienza. Ora, Husserl si è posto un compito particolarmente temibile, giacché ha spinto la riduzione dell'*ego* sino al punto della "sfera del proprio", o "sfera di appartenenza", incentrata sul mio corpo proprio, senza riferimento alcuno a un altro esterno a questa sfera. Esattamente dal culmine di questa riduzione alla sfera di appartenenza – che, come il solipsismo, ha valore di favola filosofica, allo stesso modo in cui, più avanti, sarà una favola filosofica la descrizione dello stato di natura fatta da Hobbes – sorgerà quindi il tentativo di soluzione del paradosso della costituzione in me e tramite me dell'altro in quanto altro. Il mio stesso corpo proprio si offre come primo *analogon* di un corpo proprio altrui, la cui esperienza immediata, intuitiva, mi resterà per sempre inaccessibile; sotto questo aspetto, si tratta della insuperabile verità della dissimmetria originaria sul piano percettivo e intuitivo. Ciò nonostante, il senso della nozione di "appercezione analogica", che non ha a che vedere con il ragionamento per analogia, consiste nel fatto di essere una trasposizione categoriale, preintellettiva, in quanto rinvia a una prima creazione di senso, in base alla quale il rapporto tra me e l'estraneo è un rapporto da modello a copia. Questa presunta "appercezione analogica" autorizza a parlare di "appresentazione" al posto di presentazione, o ancora di "trasposizione (*Übertragung*) appercettiva". In qualsiasi maniera la si chiami, questa appercezione analogica può giovarsi di un triplice sostegno; anzitutto quello di una relazione che si può definire di "accoppiamento" (*Paarung*), di cui si possono trovare esempi nell'esperienza sessuale, nell'amicizia, nella conversazione ordinaria, nel commercio delle idee, in tutte le esperienze cioè che conferiscono una sorta di "riempimento" esistenziale alla nozione, in origine logica, di *Paarung*, di accoppiamento; abbiamo d'altra parte una conferma del suo essere coerente con se stessa da parte della esistenza estranea nella concordanza delle espressioni, dei gesti, delle posture, concordanza che annuncia l'unità di un medesimo stile; a ciò va aggiunto infine un diretto ricorso all'immaginazione: l'altro è là dove io potrei essere se mi spostassi; e così l'immaginazione fa coincidere il "qui" per lui con un "là" per me.

www.scribd.com/Baruch_2013

Per quanto le innumerevoli varianti della "appercezione analogica" possano essere discusse all'infinito, resta che essa ha il merito di preservare intatto, e persino di esaltare, l'enigma dell'alterità. È ovvio che l'altro non resta per me uno sconosciuto, altrimenti io non potrei nemmeno parlarne; resta solamente "percepito", non soltanto come un altro me stesso, nel senso esclusivo del termine, ma come un altro io, un *alter ego*, nel senso analogico del termine; in tal modo l'analogia protegge la dimensione incognita originaria dell'esperienza per sé dell'altro; in tal senso, l'io e l'altro non "compaiono" veramente; soltanto io appaio, sono "presentato"; l'altro, supposto analogo, resta "appresentato".

Su questa dissimmetria, al tempo stesso superata e preservata, si costituiscono di volta in volta un mondo naturale comune e delle comunità storiche che condividono valori comuni. Questi due nuovi gradi di costituzione sono presupposti dalla relazione di reciprocità. Occorre attribuire la massima importanza alle operazioni di costituzione di una comunità (*Vergemainschaftung*) che, dalla asimmetria, ricava la reciprocità. Si tratta di una vera e propria costituzione di secondo grado; è infatti necessario che l'altro sia mio analogo affinché, oltre all'esperienza dell'io, sia in grado di comporsi con l'esperienza di altri su una base di reciprocità, sebbene il concatenarsi di queste costituzioni tragga il proprio senso dalla esperienza originaria di me stesso in quanto *ego*. Per una fenomenologia di questo tipo si dà esclusivamente un *ego*, che viene a moltiplicarsi associativamente. Dal che proviene immediatamente l'assicurazione del fatto che, per quanto reali siano queste comunità, non costituiranno mai un assoluto, nel senso in cui, nella riflessione, è assoluto l'*ego cogito*. Come nel caso della costituzione di primo grado, anche nell'ambito di questa "sociologia intenzionale" possiamo risalire alla negoziazione tra due esigenze, l'esigenza di rispettare i nuovi significati scoperti dal progresso della analisi, e l'esigenza di derivare lo statuto ontico delle comunità dallo statuto ontico dell'*ego*. Husserl sta qui tentando qualcosa di equivalente alla monadologia leibniziana, in base a cui prospettive molteplici si incrocino nella esperienza comune della natura, in quella che Husserl chiama "sintesi di identificazione". Ed è sulla base di una simile esperienza in comune della natura che si edificano le comunità intermonadiche; ciò che per il sociologo viene al primo posto in quanto dato, per il feno-

www.scribd.com/Baruch_2013

menologo viene per ultimo in quanto costituito. Da qui la studiata lentezza degli ultimi paragrafi della *Quinta meditazione cartesiana*, i quali moltiplicano sino alla noia i passi preliminari: livellamento dei punti di vista, che mi pone sul piano di un altro tra gli altri, elevazione delle comunità storiche al rango di persone di grado superiore, ciascuna delle quali gode del privilegio di gestire autonomamente la problematica del proprio e dell'estraneo con, all'orizzonte, la "società arcontica degli scienziati e dei filosofi" in cui si realizzerebbe una presa di coscienza universale (*universale Selbstbesinnung*).

E tuttavia, anche al termine di questo laborioso percorso, il vissuto proprio dell'altro mi resterà per sempre inaccessibile; il rapporto analogico non può che raddoppiarsi di grado in grado. È quindi all'interno di un equilibrio precario che la "spiegazione" si mantiene a uguale distanza dalla descrizione, nel senso dell'empirismo di tradizione britannica, e della costruzione, nel senso dell'idealismo tedesco, del resto non ben conosciuto da Husserl.

Con Emmanuel Lévinas la dissimmetria originaria tra l'io e l'altro procede dal polo altro verso il polo io. Questo rovesciamento si ricollega a un rivolgimento più fondamentale che pone l'etica in posizione di filosofia prima relativamente all'ontologia. In *Totalità e infinito*,[3] l'idea di essere viene integrata nel processo di assimilazione di tutte le differenze, comprese quelle istituite tra me e altri all'interno di una fenomenologia della percezione come quella di Husserl. Sotto questo aspetto, le due idee di essere e di totalità si sovrappongono, mentre fa eccezione l'idea di infinito.

Ciò non significa che la questione del vivere-insieme, alla quale noi assegnamo il nome di mutualità, risulti assente da *Totalità e infinito*. Il libro non si apre forse con una meditazione sulla guerra che, con il sospendere la morale e con l'interrompere la continuità delle persone, offre un simulacro dell'"ontologia della totalità" grazie alla terrificante operazione di mobilitazione generale? E di colpo, sospinto dalla escatologia della pace, lo sguardo si inverte e si apre allo "sfolgorio della esteriorità o della trascendenza sul volto d'altri" (*Totalità e infinito*, p. 23). Il concetto di questa

3. E. Lévinas, *Totalité et Infini. Essai sur l'extériorité*, Nijhoff, La Haye 1961; tr. it. di A. Dell'Asta, *Totalità e infinito. Saggio sull'esteriorità*, Jaca Book, Milano 1980.

www.scribd.com/Baruch_2013

trascendenza rigorosamente sviluppata, continua Lévinas, "si esprime con il termine di infinito". In certo qual modo, tutto viene detto in una pagina. Sarà tuttavia necessario un grosso volume per operare effettivamente il rovesciamento dalla totalità ontologica all'infinito secondo l'etica, per grazia della mediazione del volto.

In questa conquista di esteriorità, la cui importanza è sottolineata dal sottotitolo del libro, l'io non viene ignorato; esso trova la propria consistenza nella identificazione con sé che si richiude sul godimento del suo mondo. L'io è "a casa propria" in questo mondo da lui abitato. L'estraneo è ciò che turba il suo essere a casa propria. Lo stesso e l'altro entrano in una relazione i cui termini non formeranno mai una totalità.

Il problema del vivere-insieme non è assente da *Totalità e infinito*. Anche l'esordio sulla guerra ne imponeva la presa in considerazione, il linguaggio, il discorso si tengono in luogo della relazione, ma non si tratta di un rapporto che totalizza. Non instaura alcuna storia atta a fare sistema. Ontologia: riduzione dell'Altro al Medesimo.

Sono famose le pagine sul volto che, come afferma Lévinas, non appare nel senso di una rappresentazione, ma si esprime. Esso insegna: "Nella sua transitività non-violenta si produce proprio l'epifania del volto" (*ibidem*, p. 49). Il volto interpella, sino nel faccia a faccia. Esso non è dato alla visione: "La sua rivelazione è parola" (*ibidem*, p. 197). "La parola sporge sulla visione" (*ibidem*, p. 200). Esso è "presente nel suo rifiuto di essere contenuto" (*ibidem*, p. 199). In una relazione inversa rispetto a quella della "appercezione analogica" di Husserl, il volto coniuga trascendenza ed epifania. Ma l'epifania non è una appercezione analogica, bensì una rivelazione *sui generis*. L'io, interpellato, viene strappato dal suo stato di separazione e di godimento di sé e chiamato a rispondere. Responsabilità non è perciò affermazione di ipseità, ma risposta secondo il modello dell'"eccomi" di Abramo.

È la possibilità dell'assassino – tema con il quale Hobbes inaugura la politica dei Moderni – possibilità ricordata già nelle prime pagine sulla guerra, ad aprire la questione del rapporto mutuale. Se è vero che "Altri è il solo essere che posso desiderare di uccidere" (*ibidem*, p. 204), quale ricorso e quale soccorso può invocare la "resistenza etica" (*ibidem*)? *Totalità e infinito* non si confronta con l'aspetto istituzionale di questa resistenza. Il libro si

www.scribd.com/Baruch_2013

ferma all'obbligo di entrare nel discorso e di lasciarsi insegnare dalla bontà, la non-violenza della pace; alla base, la figura dell'altro, la figura del maestro di giustizia che insegna. La giustizia, che mette in scena il terzo, mi raggiunge solo tramite il volto di altri: "Il terzo mi guarda negli occhi d'altri – il linguaggio è giustizia" (*ibidem*, p. 218). In tal senso, e per quanto riguarda *Totalità e infinito*, l'etica del volto rende superflua una distinta elaborazione della problematica del terzo. "L'asimmetria dell'interpersonale" (*ibidem*, p. 220) che, a titolo di situazione originaria, troviamo all'inizio, ritorna alla fine come verità del discorso della fraternità e della bontà. Una relazione in cui io e l'altro diventassero intercambiabili ricondurrebbe le cose all'indietro, dall'infinito alla totalità. Alla disuguaglianza iniziale risponde l'"Altezza" della parola che insegna.

C'è, in *Totalità e infinito*, un "al di là del volto"? Sì. È il titolo della sezione quarta. Ma il suo luogo proprio è quello di una fenomenologia dell'*eros* che si fa leggere nelle preziose pagine sulla carezza, sulla bellezza femminile e sulla fecondità. Nelle pagine conclusive, il terzo viene ancora nominato come nell'assenza di gravità di un sogno:

> La metafisica o rapporto con l'Altro si attua come servizio e come ospitalità. Nella misura in cui il volto d'Altri ci mette in relazione con il terzo, il rapporto metafisico tra Me e Altri passa nella forma del Noi, aspira a uno Stato, alle istituzioni, alle leggi che sono la fonte dell'universalità. Ma la politica lasciata a se stessa porta in sé una tirannia. Essa deforma l'io e l'Altro che l'hanno fatta nascere, poiché li giudica secondo le regole universali e, per ciò stesso, quasi in contumacia. (*Ibidem*, p. 308)

In definitiva, il visibile del politico è ciò che lascia invisibile il volto; all'opposto della "crudeltà di questa giustizia impersonale" (*ibidem*, p. 309), la fecondità resta infatti il vero e proprio al di là del volto.

Per ottenere una risposta elaborata alla questione che motiva la mia lettura – la questione cioè di sapere in quale maniera una filosofia della asimmetria originaria tra l'io e l'altro, asimmetria colta a partire dal primato etico dell'altro, possa rendere conto della reciprocità tra partner disuguali – occorre attendere il libro che, a mio modo di vedere, è il più compiuto dei libri di Lévinas,

www.scribd.com/Baruch_2013

ossia *Altrimenti che essere o al di là dell'essenza*.[4] I ripetuti riferimenti dell'autore alla giustizia, alla bontà, alla guerra e alla pace e in generale alle istituzioni, sino da *Totalità e infinito*, sembrano giustificare l'insistenza di questo interrogativo.

Rispetto al tema di *Totalità e infinito*, il tema di quest'altro grande libro è centrato in maniera più rigorosa; come altrove avevo scritto, "la scommessa principale di questo libro consiste nel collegare il destino del rapporto che deve essere stabilito tra l'etica della responsabilità e l'ontologia, al destino del linguaggio dell'una e dell'altra; ossia il *Dire* del versante dell'etica e il *detto* del versante dell'ontologia".[5] Se è vero che l'etica sregola il regime dell'essere – è il senso del ricorrente avverbio "altrimenti" – quale linguaggio sarà allora in grado di evitare che il *Dire* ricada nel *detto*, ossia nella tematica in cui si articola l'ontologia, in ciò che la semantica chiama enunciato? Se ci si appella al "disdire",[6] come sinonimo di anarchia del Dire, non si rischia forse di appagarsi di parole? E ciò nonostante non si *dice* forse qualcosa quando, per tutto il libro, si parla di prossimità, di responsabilità, di sostituzione al persecutore, con un tono che potremmo definire dichiarativo, se non addirittura kerigmatico? È anche possibile osservare una sorta di salita verso l'estremo, di rilancio verbale, quando si passa dal tema della prossimità al tema della sostituzione, vale a dire dal soffrire a causa di altri al soffrire per altri; e pure quando il vocabolario della ferita inflitta cede il posto al vocabolario, ancora più estremo, della persecuzione, della presa in ostaggio.[7] Non è tutto. È anche necessario che il "trauma della persecuzione" (*Altrimenti che essere*, p. 183) significhi l'"incon-

4. E. Lévinas, *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, Nijhoff, La Haye 1974; tr. it. di S. Petrosino e M.T. Aiello, *Altrimenti che essere o al di là dell'essenza*, Jaca Book, Milano 1983.

5. P. Ricoeur, *Autrement. Lecture d'*Autrement qu'être ou au-delà de l'essence *d'Emmanuel Lévinas*, Presses Universitaires de France, Paris 1997, p. 1.

6. P. Ricoeur, *op. cit.*, pp. 10-11: "L'*altrimenti che essere* si enuncia in un dire che deve anche disdirsi per strappare così l'*altrimenti che essere* al detto in cui l'*altrimenti che essere* si mette già a significare un *essere altrimenti*".

7. In *Autrement*, cit., nel proporre la mia lettura di *Altrimenti che essere o al di là dell'essenza*, osservavo, p. 186: "Non so se i lettori hanno misurato l'enormità del paradosso consistente nel far dire alla cattiveria il grado di estrema passività della condizione etica. Proprio all'"oltraggio', culmine dell'ingiustizia, viene richiesto di significare l'appello alla benevolenza: 'È grazie alla condizione di ostaggio che nel mondo ci possono essere pietà, compassione, perdono e prossimità'".

www.scribd.com/Baruch_2013

dizione dell'accusativo" (*ibidem*), insomma la colpevolezza illimitata. Qui, Dostoevskij dà il cambio a Isaia, a Giobbe, al Qoèlet. Quasi come in un crescendo: persecuzione, oltraggio, espiazione, "accusa assoluta, anteriore alla libertà" (*ibidem*, p. 148). Non si tratta forse dell'ammissione che l'etica, se disconnessa dall'ontologia, è priva di linguaggio proprio? Queste iperboli pongono il problema del linguaggio cui può ricorrere un'etica portata agli estremi. È la questione posta che, di per se stessa, immette sulla via dell'ipotesi di lettura concernente il ruolo strategico giocato dal tema del terzo proprio all'interno del discorso tenuto dal filosofo che scrive *Altrimenti che essere*. Il tema del terzo viene a imporsi per la posizione stessa del filosofo che scrive; il luogo da lui occupato è infatti il luogo del terzo. E l'occasione della sua evocazione è il paragone tra gli incomparabili: "È necessaria una giustizia fra gli incomparabili" (*ibidem*, p. 21), concede il filosofo della dissimmetria. Per l'essenziale, la giustizia è questo paragone tra gli incomparabili.[8]

Con questo enigma interrompo, più che concludere, l'attraversamento delle difficoltà che le due versioni della asimmetria originaria tra io e l'altro, ciascuna a suo modo, affrontano. Che si parli del polo *ego* o che si parli del polo *alter*, si tratta comunque di paragonare degli incomparabili e quindi di renderli *uguali*.

8. Cfr. E. Lévinas, *Totalità e infinito*, cit., p. 62: "La politica tende al riconoscimento reciproco, cioè all'uguaglianza; essa assicura la felicità". Cfr. E. Lévinas, *Altrimenti che essere*, cit., p. 63, nota: "Bisogna anche ricordare che la prossimità non è di colpo giudizio di giustizia, ma innanzitutto responsabilità per altri che si trasforma in giudizio solo con l'entrata del terzo"; ma chi è il terzo? L'altro dell'altro? L'altro oltre all'altro? Oppure, come io credo, luogo della verità piuttosto che luogo dello Stato? Luogo del discorso tenuto sul medesimo e l'altro? Luogo del detto della bontà?

www.scribd.com/Baruch_2013

www.scribd.com/Baruch_2013

II

LA SFIDA DI HOBBES

Terminata questa introduzione categoriale, riprendo sul piano tematico il mio tentativo di mettere in sequenza gli "eventi di pensiero" che avvalorano, sia anticipandolo che facendogli seguito, il tema centrale dell'*Anerkennung* hegeliana, senza dimenticare la punta sovversiva della dissimmetria originaria tra l'io e l'altro. Come il riconoscimento-identificazione che procede dal qualche cosa in generale alle singole persone si imbatte nella prova dell'*irriconoscibile*, così anche il riconoscimento reciproco rischia di non trovare mai termine con il *misconoscimento*, nel senso di *diniego di riconoscimento*. Tenendo presenti queste riserve, tentiamo comunque di rispondere direttamente alle istanze delle preposizioni con e tra delle espressioni essere-con o essere-tra; quest'ultima preposizione è del resto presente nell'*interesse* cui molto spesso si richiama Hannah Arendt.

Do avvio a questa pratica con l'ipotesi annunciata nell'introduzione, ipotesi secondo la quale il tema dell'*Anerkennung* ne guadagnerebbe se considerato come una replica di natura morale alla sfida lanciata da una interpretazione naturalistica delle sorgenti della politica. Con ciò noi ammettiamo tacitamente che la problematica dell'essere tra e con è di natura fondamentalmente politica; e io assumo questo primato del politico nel senso datogli da Aristotele, che in ciò segue Platone, all'inizio dell'*Etica Nicomachea* (Libro I, 1094 a 24 sgg.). Vi si afferma che la scienza, nel senso più ampio di sapere argomentato, da cui deriva la natura del bene supremo "sembra essere la politica", scienza "architettonica" per eccellenza; essa infatti "determina quali scienze sono necessarie nelle città..." (Aristotele menziona la strategia, l'eco-

www.scribd.com/Baruch_2013

nomia, la retorica). L'argomento punta più alla collocazione in ordine gerarchico delle protagoniste interessate che non alla subordinazione dell'etica alla politica: "Se infatti identico è il bene per il singolo e per la città, sembra più importante e più perfetto scegliere e difendere quello della città; certo esso è desiderabile anche quando riguarda una sola persona, ma è più bello e più divino se riguarda un popolo e le città" (*ibidem*, 1094 b 7-10).

Hobbes, il quale conosce bene questi testi nonché le parti della *Politica* in cui vengono ulteriormente sviluppati, si trova di fronte al compito di ribaltare questo rapporto di omologia tra il bene dell'individuo e il bene della città, che è in certo senso un tratto comune a tutte le filosofie morali e politiche degli Antichi, al punto che Leo Strauss, nel suo libro sulla filosofia politica di Hobbes,[1] potrà designare quest'ultimo come il fondatore della politica dei Moderni.

La rilettura del *Leviatano*[2] che mi accingo a fare non concerne la figura stessa del Leviatano nella quale si risolve l'enigma creato dalla teoria dello "stato di natura" al capitolo XIII dell'opera. Non è la concezione hobbesiana dello Stato a costituire la sfida primaria cui Hegel replicherà con il concetto di riconoscimento, ma è la teoria stessa dello "stato di natura". La posta in gioco consiste infatti nel sapere se, alla base del vivere insieme, esista un motivo originariamente morale che Hegel identificherà con il desiderio di essere riconosciuto. La teoria hobbesiana dello "stato di natura" sarà perciò rivisitata sotto l'aspetto di teoria del *misconoscimento originario*.

Prima di tutto va ricordato il carattere di esperienza di pensiero che la tesi riveste, e non perché questa ipotesi di pensiero sia priva di preparazione e di sostegno all'interno della visione del mondo e della dottrina dell'uomo con essa solidale. Una volontà di dimostrazione, che trova negli *Elementi* di Euclide il suo primo modello, scopre tardivamente nello spirito e nella pratica del metodo secondo Bacone, Galilei e Descartes il suo elemento intermedio più potente, di cui le procedure di "risoluzione compositiva" sviluppate dalla scuola di Padova costituiscono un vicino

1. L. Strauss, *Hobbes politische Wissenschaft*, Luchterhand, Neuwied am Rhein-Berlin 1965.

2. T. Hobbes, *Leviathan*, tr. fr. di G. Mairet, Gallimard, Paris 2000; tr. it. a cura di R. Santi, *Leviatano*, Bompiani, Milano 2001.

www.scribd.com/Baruch_2013

riferimento. Leo Strauss ha certo ragione nel sostenere che la teoria dello "stato di natura" trova nel materialismo fisico una giustificazione *a posteriori* piuttosto che una fondazione necessaria. La mente umana vi è direttamente intesa come un fascio di attività regolate dal desiderio, mentre quest'ultimo sarebbe inoltre guidato dalla capacità di calcolo, senza il quale non sarebbe possibile il concatenarsi di argomenti che dalla paura della morte violenta conducono alla conclusione del contratto da cui nasce il dio mortale raffigurato dal Leviatano.

Che la descrizione dello "stato di natura" sia una vera e propria esperienza di pensiero è confermato dal fatto che gli aspetti che ho collocato all'insegna del misconoscimento originario non risultano dalla osservazione di uno stato di fatto, ma dalla immaginazione di ciò che la vita umana sarebbe senza l'istituzione di un governo. È pur vero che questa immaginazione riscontra degli indizi a proprio favore nella realtà delle guerre tra Stati e degli episodi di rivolta all'interno degli Stati, come anche in quella che possiamo chiamare la dimensione quotidiana della paura – paura del furto, del brigantaggio, dell'omicidio – persino nelle società ritenute civilizzate. Ma la radicalizzazione in virtù della quale la paura della morte violenta viene a installarsi all'origine del lavoro di Hobbes costituisce come tale una "esperienza di pensiero" imprevedibile nel cielo delle idee politiche e morali.

Si conoscono per nome le tre passioni primitive che insieme caratterizzano lo stato di natura come "guerra di tutti contro tutti". Sono la competizione, la diffidenza (*diffidence*), la gloria. "La prima fa sì che gli uomini si aggrediscano per il guadagno, la seconda per la sicurezza e la terza per la reputazione" (*Leviatano*, p. 205). Va sottolineato che nessuna di queste passioni viene concepita senza riferimento alla altre; ciascuno infatti sa di essere, per confronto, uguale a ciascun altro sul piano passionale. Questa uguaglianza di natura degli umani è affermata sin dalla prima frase del capitolo intitolato "La condizione naturale del genere umano per quanto riguarda felicità e sofferenza". Qui, ciò che gli uomini fanno è più importante di ciò che pensano di essere. Senza confronto però, non ci sarebbe nemmeno l'inimicizia che spinge gli uomini a "distruggersi o [...] sottomettersi l'un l'altro". Il "l'un l'altro" (*one another*) è in tal senso una struttura del diniego di riconoscimento, il quale riscontra nella

www.scribd.com/Baruch_2013

diffidenza la sua esperienza più prossima e nella vanità la sua motivazione più profonda.

Leo Strauss può affermare che, relativamente alla vanità (altro nome per la gloria), fonte di illusione, la paura della morte costituisce il principio di verità da cui derivano le misure razionali che condurranno al contratto politico decisivo. In tal senso, lo stato di natura custodirebbe in sé l'antinomia originaria tra vanità e paura della morte violenta. Un altro importante aspetto della nostra rilettura in termini di diniego del riconoscimento di questa descrizione della condizione del genere umano allo stato di natura, consiste nel fatto che non è possibile pronunciare la parola "guerra" (prelevata all'esperienza storica) senza coniugarla con la parola "pace". In questa occasione Hobbes introduce un curioso riferimento al tempo, e precisa: "Come lo è nella natura del clima" (nell'inglese del XVII secolo la parola "tempo" è ancora intesa nel doppio senso di lasso di tempo e di intemperie). E la "natura del clima tempestoso" ha senso solo per contrasto con un altro tempo favorevole: "Tutto il resto del tempo è PACE" (*ibidem*, p. 207). E ciò io lo interpreto così: il misconoscimento sa di essere il diniego di questo riconoscimento che si chiama pace.

Dopo avere scritto che "la vita di un uomo è solitaria, povera, sofferta, brutale e breve", Hobbes ritorna sul cammino percorso: "A qualcuno, che non abbia valutato bene queste cose, potrebbe sembrare strano che la natura abbia dissociato gli uomini in questo modo e che li abbia predisposti ad aggredirsi e a distruggersi l'un l'altro, per cui, non prestando fede a questa inferenza tratta dalle passioni, potrebbe desiderare una conferma da parte dell'esperienza" (*ibidem*, pp. 207-209). Seguono gli esempi della paura ricavati dall'ambito del quotidiano. Ma non è forse dal punto di vista della pace che ci si stupisce così?

Non comprenderemmo la sfida hobbesiana in tutta la sua ampiezza se le osservazioni sullo "stato di natura" del capitolo XIII non venissero integrate con le osservazioni che ritroviamo, nel capitolo XIV, sotto il titolo di "leggi naturali" e, nel capitolo XV, sotto quello di "altre leggi di natura". Nello stabilire queste leggi infatti, le quali pur appartenendo allo stato di natura costituiscono già un obbligo, l'emergenza dello Stato resterebbe incomprensibile; ed è necessario infatti che esso proceda da un contratto, di cui il sovrano non è in effetti contraente, ma che per lo meno im-

www.scribd.com/Baruch_2013

pegna tutti quegli uomini che nello stato di natura ignorano l'esercizio della valutazione in termini di preferenza morale. A fare da sostegno alle valutazioni in termini di permesso, menzionate alla fine del capitolo XIII, resta la paura della morte. Il permesso è misurato da ciò che è richiesto da ciascuno ai fini della propria conservazione, ossia l'aumento del potere sulle persone; essendo quest'ultimo necessario alla conservazione di sé, "dovrebbe essergli concesso". Il permesso dunque non è niente altro che l'ultimo anello della catena: vanità, diffidenza, attacco preventivo. Alla fine del capitolo XIII sorge la richiesta cui soddisferà l'idea di "diritto di natura" dei capitoli XIV e XV: "La ragione suggerisce articoli di pace convenienti, in base ai quali gli uomini possono essere spinti ad accordarsi. Questi articoli sono quelli che vengono altrimenti chiamati le leggi di natura" (*ibidem*, p. 211). La ragione cui qui si fa appello altro non è se non il calcolo suscitato dalla paura della morte violenta.

Parlare di "leggi di natura" sullo sfondo dello "stato di natura" significa per Hobbes penetrare sul terreno dei suoi grandi rivali, i pensatori dello *jus naturale*. Ciò che occorre comprendere, in questo punto particolarmente delicato dell'argomento, è che prima di diventare una sfida per Hegel, la teoria di Hobbes – lo "stato di natura" sommato al "diritto di natura" – è stata una sfida per i teorici del diritto naturale che gli sono succeduti, ma che all'inizio, nella persona di Grozio, lo avevano preceduto. Grozio infatti pubblica il *De jure belli ac pacis* nel 1625, mentre il *Leviatano* è del 1651.[3] In Grozio troviamo la seguente definizione del diritto: "Una qualità morale, legata alla persona, in virtù della quale si possono avere o fare certe cose legittimamente (*qualitas moralis personae, competens ad aliquid juste habendum vel agendum*)" (cit. in *L'altra via della soggettività*, p. 12).[4] Ciò che Hobbes aper-

3. Dichiaro qui il mio debito nei confronti di Yves Charles Zarka, autore di *L'Autre Voie de la subjectivité*, Beauchesne, Paris 2000; tr. it. di F.P. Adorno, *L'altra via della soggettività. La questione del soggetto e il diritto naturale nel XVII secolo*, Guerini, Milano 2002. Con questo titolo l'autore indica una via non cartesiana, quella dell'"invenzione del soggetto di diritto da Grozio a Leibniz", p. X, tr. it. mod.

4. Suárez, il suo modello e, sullo sfondo, Tommaso insistevano sul fatto che la giustizia contiene l'uguaglianza; ciò che si uguaglia si aggiusta. Lo stesso Grozio non manca di ricollegare questo dono naturale alla natura sociale dell'uomo; come altrimenti parlare infatti del rispetto del bene altrui, del mantenere la parola data, del riparare i danni, dell'esercitare la punizione? Ogni volta sono implicati terzi. Ma

www.scribd.com/Baruch_2013

tamente rifiuta nella definizione che egli dà all'inizio del suo capitolo XIV è una tale qualità morale della persona, concepita come "facoltà" che, come abbiamo appena detto, dà adito a dei "poteri": "IL DIRITTO DI NATURA, che gli scrittori chiamano comunemente *jus naturale*, è la libertà che ha ogni uomo di utilizzare il proprio potere come vuole per la preservazione della propria natura, vale a dire della propria vita e, di conseguenza, di fare tutto ciò che nel suo giudizio e nella sua ragione concepirà come i mezzi più adatti a questo scopo" (*Leviatano*, p. 213).

Ciò posto, come comprendere che questa libertà positiva si trasforma in divieti, e anzitutto nel "vietare che un uomo faccia cose che distruggono la sua vita o che si privi dei mezzi che la preservano e che ometta di fare ciò con cui ritiene che possa essere meglio preservata" (*ibidem*)? Siamo qui in presenza di quella sottile curvatura che consente di distinguere la *legge*, che vieta, dal *diritto*, che autorizza e permette. Questa differenza tra diritto e legge rischia tuttavia di essere misconosciuta allorché al soggiacente divieto si attribuisce la figura visibile di una serie di "precetti" (Hobbes ne enumera non meno di diciannove!) il primo dei quali ingiunge di "*ricercare la pace e perseguirla*", senza tuttavia rinunciare a "*difendere noi stessi con tutti i mezzi possibili*", e il secondo di "*deporre questo diritto a tutte le cose*". È questo il punto in cui la legge si dissocia nettamente dal diritto. Il contratto da cui nascerà lo Stato sarebbe incomprensibile senza questo "precetto"; infatti, "*deporre il diritto* a ogni cosa è per un uomo *privarsi* della *libertà* di impedire a un altro di beneficiare del suo diritto alla stessa cosa", il che costituisce il preliminare di ogni atto di contrattazione. A sua volta, questa deposizione di un diritto si scinde in semplice *rinuncia* e in *trasferimento* a beneficio di un altro, da cui procede il primo obbligo, l'obbligo di non impedire all'altro di trarre beneficio dal trasferimento. Per la prima volta gli epiteti "reciproco" e "mutuale" vengono pronunciati non più nel contesto dello stato di guerra bensì nel contesto della ricerca della pace. Attraverso surrettizi e sottili scivolamenti siamo così entrati nell'ambito del contratto. Ma che si tratti di abbandono,

cosa è la persona? Se è vero che lo *jus naturale* inaugura un'altra via della soggettività, resta il fatto che questa via è immediatamente intersoggettiva secondo il modo espresso dall'azione reciproca.

www.scribd.com/Baruch_2013

che si tratti di transfert o di contratto, non si tratta in alcun caso di costrizione morale, bensì di precauzione interamente volontaria e sovrana, raccomandata dal calcolo sotto la pressione della paura. Il deliberato abbandono del proprio diritto può spingersi sino al dono gratuito, vale a dire senza reciprocità, eccedente perciò ogni contratto: "Non si tratta di un contratto ma di una DONAZIONE, una LIBERA DONAZIONE, di una GRAZIA, parole che significano una e una stessa cosa" (*ibidem*, p. 221). La motivazione non etica non può spingersi molto oltre nel mimetismo della motivazione etica che, per i giusnaturalisti, sottende la definizione del diritto tramite la "qualità morale della persona". Il dono gratuito si relaziona al futuro, senza tuttavia arrivare alla promessa non motivata dai precetti della legge di ragione: "*Voglio che questo domani sia tuo* e *te lo darò domani*" (*ibidem*, p. 223).

Hobbes aveva certamente bisogno di questa idea di deposizione unilaterale del diritto proprio di ciascuno, come anche delle idee di trasferimento di diritto, di contratto e di promessa, per rendere plausibile l'idea di una rinuncia alla totalità dei diritti individuali a beneficio del solo principe a condizione che questa rinuncia sia reciproca. La mutualità era inscritta nella definizione del contratto, come abbiamo osservato sopra. Per quanto concerne poi la promessa, sebbene non possieda i caratteri della mutualità, essa viene comunque fatta a un altro al quale viene promesso che domani sarà dato, dunque ceduto, in cambio di un beneficio anteriormente ricevuto; al termine di questa sequenza di atti contrattuali è implicato un *covenant*. Il trasferimento di diritto, dunque di libertà e di potere, costituisce il legame della intera catena delle nozioni attraverso cui siamo passati. Alla unilateralità del trasferimento si aggiunge oramai la reciprocità del *covenant*: "I patti [...], nella condizione meramente naturale, sono obbligatori" (*ibidem*, p. 229). Questa semplice dichiarazione racchiude il paradosso del concetto di "diritto di natura". In che modo il calcolo, motivato dalla paura, può suscitare un tale scarto tra il diritto che si ricollega alla libertà di potere tutto ciò che la conservazione della vita raccomanda, e le leggi e precetti che vincolano con obblighi tutto ciò che deriva dalla volontaria deposizione del diritto, cioè trasferimento, contratto, promessa, *covenant*? La sola convenzione nulla e vuota è quella per la quale io rinuncerei a ricorrere alla

www.scribd.com/Baruch_2013

forza per difendermi contro la forza; ne risulterà, nell'ambito delle regole dello Stato, il diritto inalienabile di *resistere*.

Della lunga enumerazione delle "altre leggi di natura" (capitolo XV), terrei in considerazione soltanto la nona, che introduce espressamente come termine tecnico l'*acknowledgment*: "*Che ognuno riconosca che l'altro è uguale a sé per natura*. La violazione di questo precetto è l'*orgoglio*". Questo pretesto fa curiosamente coincidere la *legge* di natura con lo *stato* di natura; è infatti riaffermata l'uguaglianza originaria, ma in quanto consentita, riconosciuta. L'*acknowledgment*, secondo la *legge* di natura, limita la diffidenza secondo lo *stato* di natura, grazie alla deposizione unilaterale del diritto e grazie al contratto reciproco che quest'ultima rende possibile.

Manca ancora una condizione indispensabile alla definizione dello Stato per mezzo della deposizione del diritto di ciascuno a governarsi, qualora il sovrano debba essere una persona che rappresenta una moltitudine; manca cioè la nuova definizione della persona che replichi alla definizione di Suárez e Grozio. Alla persona naturale che "possiede" le proprie parole e le proprie azioni si aggiunge – ed è il punto critico – la persona fittizia o artificiale che "rappresenta" le parole e le azioni di un altro. Si tratta, secondo la pretesa di Hobbes nel capitolo XVI ("persone, autori e cose personificate"), di un ritorno all'etimologia: la persona in quanto maschera, in quanto ruolo, in quanto rappresentante vicario, insomma in quanto *attore*, a differenza dell'*autore* che possiede le proprie parole e le proprie azioni. Ne deriva l'autorità, scaturita da un mandato che la autorizza. Non siamo lontani dalla definizione dello Stato:

> Una moltitudine di uomini diventa *una* persona quando viene rappresentata da un uomo o da una persona e ciò avviene con il particolare consenso di ogni singolo componente di tale moltitudine. Infatti, è l'*unità* del rappresentante e non l'*unità* del rappresentato che fa *una* la persona, ed è il rappresentante che sostiene quella persona ed essa soltanto, non potendo altrimenti l'*unità* essere compresa nella moltitudine. (*Ibidem*, p. 271)

Con l'idea di persona fittizia o artificiale, e di tutto ciò che ne deriva – essenzialmente la riconduzione del molteplice all'uno tramite l'idea di rappresentazione, appannaggio della persona fit-

www.scribd.com/Baruch_2013

tizia o artificiale – siamo passati surrettiziamente dal naturale all'artificiale. Al trasferimento risultante dalla deposizione del proprio diritto da parte di una persona naturale si sovrappone il trasferimento, per rappresentazione e mandato dall'autore all'attore, dalla persona naturale alla persona artificiale.

La definizione dello Stato, all'inizio del capitolo XVII ("Le cause, la generazione e la definizione di uno Stato"), con la quale giungeremo al termine del nostro cammino hobbesiano, si ritrova così a essere stata preparata da lontano:

> *Io autorizzo e cedo il mio diritto ad autogovernarmi a questo uomo o a questa assemblea di uomini, a questa condizione: che tu gli ceda il tuo diritto e autorizzi tutte le sue azioni in modo simile.* Fatto questo, la moltitudine così unita in una persona si chiama STATO, in latino CIVITAS. Questa è la generazione del grande LEVIATANO o piuttosto (per parlare in maniera più riverente) di quel *Dio mortale* a cui dobbiamo, sotto il *Dio immortale*, la nostra pace e la nostra difesa. (*Ibidem*, p. 283)

Le parole forti – autorizzazione, cedere, condizione di reciprocità – ricomprendono, a beneficio di uno solo, tutte le componenti della mutua promessa che fa sì che lo Stato si fondi su un impegno preso sulla parola da tutti con tutti.

Se percorriamo a ritroso il cammino dell'argomento hobbesiano, l'idea che all'inizio ci eravamo fatta circa la "sfida di Hobbes" deve essere considerevolmente sfumata o, per meglio dire, corretta. Partita da premesse naturalistiche ("la natura ha fatto gli uomini così uguali nelle facoltà del corpo e della mente" ecc.) e dalla definizione in apparenza trasparente dello stato di natura come "guerra di tutti contro tutti", la dissociazione tra il diritto in quanto libertà senza limiti e la legge in quanto fonte di divieti ha lasciato il posto a dei precetti che, per il modo in cui imitano le regole di una morale dell'obbligo, possono essere definiti paraetici. Cosa è diventato, lungo questo percorso, il motivo della paura della morte violenta? Basta forse, tramite il calcolo, a sostenere l'intero edificio dei contratti e delle promesse che sembrano ricostituire le condizioni di un bene comune? Questo dubbio trasforma la sfida di Hobbes in una sfida doppia, ossia la sfida della premessa naturalistica, e in tale senso antietica, e la sfida di un ordine contrattuale, di carattere paraetico.

www.scribd.com/Baruch_2013

A mio giudizio, il difetto consiste nell'assenza di una dimensione di alterità nella sequenza dei concetti che culminano nell'idea di *covenant*. In primo luogo, le nozioni di deposizione del diritto e di privazione del potere portano il marchio di un volontarismo virtualmente arbitrario. È il calcolo suscitato dalla paura della morte violenta a suggerire queste misure, che hanno una parvenza di reciprocità ma la cui finalità resta la preservazione del proprio potere. Nessuna aspettativa venuta da altri giustifica la privazione del potere. Possiamo rilevare la medesima carenza nel passaggio dalla persona naturale, da quella persona che è ancora l'autore, "il proprietario delle proprie parole e delle proprie azioni", alla persona artificiale, a quell'attore che interpreta il ruolo di un altro da lui rappresentato. Non è tanto l'identificazione in quanto sé di questa persona a mancare (sarà Locke a porvi rimedio) ma la parte di alterità che coopera alla sua ipseità, come sembrano esigere le nozioni di trasferimento, di contratto, di *covenant*.

Spetterà a Leibniz il compito di reinserire l'altro nel cuore di questo rapporto di diritto, con l'idea che l'oggetto di diritto "è tutto ciò che per altri è importante in termini di quello che facciamo e che è in nostro potere" (cit. in *L'altra via della soggettività*, p. 78, tr. it. mod.). Che si tratti di "non ledere nessuno, di attribuire a ciascuno quanto merita" o in maniera più accentuata di "compiacersi nella felicità di un altro", o addirittura di "fare della felicità altrui la nostra felicità", tutte queste formule leibniziane attestano che per la nostra storia concettuale dell'idea di mutuo riconoscimento non è importante soltanto l'invenzione del soggetto di diritto, ma anche il congiungersi di ipseità e alterità nell'idea stessa del diritto.

www.scribd.com/Baruch_2013

III

HEGEL A JENA: *ANERKENNUNG*

La filosofia politica di Hobbes è stata sin qui collocata nel contesto della sfida; e il problema posto consiste in effetti nel sapere se un ordine politico può fondarsi su una esigenza morale che sia tanto originaria quanto la paura della morte violenta e il calcolo razionale che quest'ultima contrappone alla vanità, secondo il riassunto che ne propone Leo Strauss. Come osserva Axel Honneth all'inizio del suo libro dedicato alla lotta per il riconoscimento, il concetto di *Anerkennung*, considerato nel suo intero sviluppo, soddisfa a questa richiesta sotto un triplice aspetto.[1]

Anzitutto, egli conferma il legame tra *auto*-riflessione e orientamento verso l'*altro*. Questa determinazione reciproca del rapporto con se stessi e dell'intersoggettività, ereditata da Fichte, come ricorderemo più avanti, costituisce il principio della replica a Hobbes; questa duplicazione della soggettività costituisce il fondamento della filosofia politica che ha trovato la sua prima articolazione nei frammenti filosofici di Hegel a Jena tra il 1802 e il 1807.

In secondo luogo, la dinamica dell'intero processo si articola dal polo negativo al polo positivo, dallo sprezzo alla considerazione, dall'ingiustizia al rispetto. Questa seconda componente della nozione di mutuo riconoscimento è tipicamente hegeliana, nella misura in cui vi si ritrova l'espressione principale del ruolo in generale assegnato alla negatività nella filosofia hegeliana, come viene affermato nella famosa "Prefazione" della *Fenomenolo-*

1. A. Honneth, *Kampf um Anerkennung. Grammatik sozialer Konflikte*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1992; tr. it. di C. Sandrelli, *Lotta per il riconoscimento. Proposte per un'etica del conflitto*, il Saggiatore, Milano 2002.

www.scribd.com/Baruch_2013

gia dello spirito, l'opera che con il suo splendore chiude il periodo di Jena. La sua irruzione sul piano pratico sarà contraddistinta dal potere di rigenerazione assegnato al crimine sul piano giuridico; la negatività etica e pratica si estenderà a tutte le figure di transazione tra gli uomini. Di modo che, inserito in un percorso eminentemente spirituale, nel senso hegeliano del termine, ritroveremo il tema hobbesiano della lotta alla morte.

In terzo luogo, la teoria del riconoscimento ricava il proprio aspetto sistematico dall'articolarsi in livelli gerarchici corrispondenti ad altrettante istituzioni specifiche. Da Jena a Berlino, Hegel non cesserà di diversificare questo processo di istituzionalizzazione del riconoscimento sino alla sua stabilizzazione nei *Lineamenti di filosofia del diritto* del 1820-1824. Nella misura in cui questa gerarchizzazione è immanente al processo stesso del riconoscimento, essa costituisce la replica per eccellenza all'artificialismo che nel *Leviatano* trova la sua prima espressione nella distinzione tra persona naturale e persona artificiale e culmina nella fabbricazione del grande artificio che è il *Leviatano* stesso. Sotto questo aspetto, il concetto hegeliano di *Sittlichkeit*, di "vita etica" o "eticità", può essere considerato il sostituto del concetto di artificio in Hobbes.

Dal canto loro, le specifiche sfere di riconoscimento distinte da Hegel non costituiscono delle configurazioni immutabili; sono dei compromessi storici tra esigenze speculative e l'esperienza empirica, allo stesso modo in cui, nella *Politica* di Aristotele, la concezione di base della giustizia in quanto uguaglianza viene a comporsi con i limiti storici di una società censitaria dalla quale sono esclusi gli schiavi, le donne, i bambini e pure i commercianti. Lo stesso vale per le successive elaborazioni dell'*Anerkennung* in Hegel; esse inaugurano una storia della lotta per il riconoscimento il cui senso a tutt'oggi non è ancora esaurito, giacché la struttura istituzionale del riconoscimento continua a rimanere inseparabile dal dinamismo negativo dell'intero processo, e ciò in quanto ogni conquista istituzionale risponde a una specifica minaccia negativa; questa correlazione tra livello di ingiustizia e livello di riconoscimento illustra il familiare adagio secondo il quale abbiamo le idee chiare più su ciò che è ingiusto che su ciò che è giusto; su questo punto, e nell'ambito di una filosofia politica fondata sulla domanda di riconoscimento, l'indignazione assume il ruolo che la morte violenta aveva in Hobbes. Ed è, questo, il

www.scribd.com/Baruch_2013

motivo per il quale le forme incoative della teoria del riconoscimento negli scritti hegeliani del periodo di Jena conservano il loro potenziale polemico, addirittura di provocazione, nelle interpretazioni contemporanee che tendono ad attualizzarle grazie a una nuova combinazione tra esigenze speculative e indagine empirica. Ma la cosa che, più di ogni altra, si preserva in questa storia della lotta per il riconoscimento, è la correlazione originaria tra la relazione con se stessi e la relazione con l'altro, correlazione che infonde alla *Anerkennung* hegeliana il profilo concettuale della propria riconoscibilità.

Abbiamo assegnato al motivo originario, che oramai si contrappone alla paura della morte violenta, l'appellativo che gli conviene, l'appellativo di desiderio di essere riconosciuto. In questa lapidaria espressione, la forma passiva del verbo "riconoscere" è essenziale, nella misura in cui il riconoscimento di sé da parte di ciascun individuo, che nello studio precedente si ritrovava a essere un principio, si configura oramai in quanto risultato, secondo la grande dialettica che articola tra loro negatività e istituzionalizzazione.

Ciò detto, e in sintonia con gli studiosi nella cui linea mi colloco, occorreva risalire ai frammenti dell'epoca di Jena anziché dare un seguito ai lavori di Alexandre Kojève, l'autore della famosa *Introduzione alla lettura di Hegel. Lezioni sulla "Fenomenologia dello spirito" tenute dal 1933 al 1939*, lavori che hanno attribuito alla lotta del padrone e del servo l'importanza che sappiamo; la scommessa era che, confrontandosi col tema del riconoscimento al suo stadio incoativo, il lettore poteva sperare di vedere riaffiorare alla luce quelle risorse di senso che non sono state elaborate dalle opere ulteriori e più compiute, compresa l'ultima, cioè i *Lineamenti di filosofia del diritto*, dove il tema del riconoscimento e dell'essere riconosciuto ha perduto non soltanto la sua densità in termini di presenza, ma anche in termini di virulenza sovversiva. In cambio, il prezzo da pagare è una lettura laboriosa, di fronte alla quale i non specialisti restano tributari della ricostruzione fattane dagli esperti. Per ciò che mi riguarda, farò riferimento ai lavori di Jacques Taminiaux, in particolare alla sua presentazione del *Sistema dell'eticità* di Hegel[2] (critica della politica) e al suo li-

2. G.W.F. Hegel, *System der Sittlichkeit*; tr. it. a cura di A. Negri, *Sistema dell'eticità*, in *Scritti di filosofia del diritto (1802-1803)*, Laterza, Bari 1962, pp. 127-256.

www.scribd.com/Baruch_2013

bro *Naissance de la philosophie hégélienne de l'État*,[3] e farò anche riferimento al "ricordo storico" che costituisce la prima parte del libro di Axel Honneth, *Lotta per il riconoscimento*, dedicato per l'essenziale alla "riattualizzazione sistematica" dei temi trattati nei due frammenti i cui titoli abbiamo riportato sopra.

La situazione in cui si trova il pensiero di Hegel, dopo gli scritti del periodo giovanile propriamente detto e dopo quelli del periodo di Francoforte, può essere caratterizzata dalle principali e più riconosciute eredità, le stesse che, per molti aspetti, continuano a essere tali anche per noi.

Da Kant proviene l'idea di autonomia individuale come esigenza morale primaria, indipendentemente dal suo eventuale inserimento in alcune formazioni storiche in grado di attribuirle una dimensione sociale e politica.

Poi, dal confronto con Machiavelli e Hobbes, deriva il progetto di riorientare l'idea di lotta, che Hobbes interpreta come lotta per la sopravvivenza, nel senso di una lotta per il riconoscimento reciproco. Sotto questo aspetto, la lotta per il riconoscimento occupa il posto che il Galilei politico aveva riservato alla diffidenza, collocandola al centro della trilogia delle passioni che alimentano la guerra di tutti contro tutti.

Dell'ammirazione precoce per il mondo greco Hegel mantiene, oltre al primato della *polis* nei confronti dell'individuo isolato, l'ideale di una unità vivente tra la libertà individuale e la libertà universale. Egli è convinto che le strutture di eccellenza, grazie alle quali le forme moderne della moralità e del diritto fanno eco alle virtù dell'etica degli Antichi, si prefigurino all'interno dei costumi esistenti. A questo proposito, il passaggio dal primo al secondo frammento del periodo di Jena segnerà anche la transizione dal residuale aristotelismo – in virtù del quale le prime figure del riconoscimento vengono a collocarsi sotto l'egida della natura – a una concezione decisamente idealistica, la quale assegna alla coscienza la capacità di generare gli stadi successivi di autodifferenziazione scanditi dalla lotta per il riconoscimento.

3. J. Taminiaux, *Naissance de la philosophie hégélienne de l'État*, traduzione e commento della *Realphilosophie de Iéna, 1805-1806*, Payot, Paris 1984; la tr. it. di quest'ultimo testo si trova in G.W.F. Hegel, *Filosofia dello spirito jenese*, a cura di G. Cantillo, Laterza, Roma-Bari 1984, pp. 67-175.

www.scribd.com/Baruch_2013

Ma il debito più immediato Hegel lo contrae nei confronti della rilettura della grande tradizione del diritto naturale condotta da Fichte; senza Fichte infatti sarebbe stato per lui impensabile non soltanto sostituire la lotta per il riconoscimento alla lotta per la sopravvivenza, ma anche includere quest'ultima nella dialettica tra autoasserzione e intersoggettività. In tal senso, possiamo dire che gli scritti di Jena consacrano questa inaspettata collusione tra Hobbes e Fichte.

Ma il riconoscimento è il tema guida del *System der Sittlichkeit*? Posta in questi termini, la domanda richiede a prima vista una risposta negativa; l'intero apparato speculativo si struttura infatti a partire dalla figura dell'assoluto, chiamato da Fichte "Identità", che in termini etici, vale a dire di "costumi", viene identificata con la Totalità. Ci troviamo al centro di una speculazione molto lontana dalla dimensione empirica, ci troviamo cioè al centro di una sorta di ontologia nella quale Fiche e Schelling fanno a gara tra loro, dove tra l'altro quest'ultimo gode ancora del favore di Hegel – siamo negli anni 1802-1803 – in nome del prevalere dell'intuizione sulla concettualità e in virtù del fatto che quest'ultima è riassorbita nella prima. La fanno da padrone le parole "indifferenza" (nel senso della non-differenziazione), "universalità" e "particolarità", infine ritorno alla totalità. Se il tema della lotta per il riconoscimento può rivendicare una ascendenza in questo testo frammentario, ciò è dovuto al ruolo assegnato alla scissione nel processo speculativo. Inoltre, e più precisamente, è il dinamismo delle "potenze" gerarchiche, in cui l'identità-totalità si distacca dall'indifferenza iniziale per ricondurre all'identità-totalità, ad annunciare quello che più avanti sarà il nostro tema, ossia il tema di una pluralità ordinata di modelli di riconoscimento.

Nei frammenti qui considerati, sotto la rubrica A, si gioca per la prima volta, e sul piano delle potenze "naturali", la grande drammaturgia della vita etica. Questa drammaturgia prefigura l'eticità assoluta, sotto condizione di una distanza dall'istanza unificatrice che giustifica il titolo di "Assoluta eticità secondo il rapporto". A differenza del seguito dell'opera, al quale ci rivolgeremo più avanti e il cui linguaggio sarà definitivamente il linguaggio dello spirito, in questo caso il linguaggio è ancora quello della natura. Ci troviamo di fronte a una molteplicità di individui portatori di un *Trieb*, di una pulsione, elaborata dal lavoro di ritorno

www.scribd.com/Baruch_2013

all'assoluto. I gradi di soddisfazione di questo o quel rapporto pulsionale suscitano una gerarchia di "potenze" che ci fa incontrare in successione il bisogno naturale, il lavoro, la differenza tra desiderio e godimento, l'articolarsi del lavoro alla presa di possesso, l'annientamento dello stato di godimento nel possesso effettivo. I lettori contemporanei si sono precipitati a sottolineare il ruolo principale che viene assegnato all'amore, nelle molteplici figure del legame familiare e nella sua affinità con l'idea di potenza naturale; proprio qui troviamo il nucleo di un primo modello di mutuo riconoscimento, sotto la rubrica A di questo primo percorso dalle molteplici articolazioni. La "potenza" è ancora descritta in termini positivi, ma l'ombra delle forze negative naturali si proietta nelle figure della necessità, della morte, della violenza degli elementi, dello scontro degli uomini gli uni contro gli altri, e dell'uomo contro la natura.

Sotto la rubrica B, le stesse figure, appartenenti all'eticità "secondo il rapporto", sono riprese da un punto di vista in cui predomina il piano dell'universalità e del regno del diritto, generatore a sua volta di un negativo specifico al quale sarà dedicata una sezione ulteriore con il titolo "Crimine". Con lo scambio, con il contratto, si può parlare di riconoscimento della persona; ed è anche la prima occorrenza della parola "riconoscimento" in questo frammento (*Sistema dell'eticità*, pp. 169-171). Taminiaux commenta in questi termini:

> Perciò il riconoscimento dell'individuo in quanto vivente – tale è il riconoscimento della *persona* – è il riconoscimento dell'altro come "concetto assoluto", "essere libero", "possibilità di essere il contrario di se stesso in relazione a una determinatezza", ma è un riconoscimento ancora formale al quale manca il momento della differenza. Questo momento viene introdotto dal rapporto di *signoria e servitù*; quest'ultima è maggiore potenza di riconoscimento in quanto reale, mentre la prima non è altro che ideale e formale. (*Naissance de la philosophie hégélienne de l'État*, p. 59)

L'espressione si riferisce al titolo della terza potenza – la prima potenza è la potenza della natura e la seconda è la potenza dell'"infinitezza, idealità, nel formale oppure nel rapporto" (*Sistema dell'eticità*, p. 157). Leggiamo che "la terza potenza è l'indifferenza delle precedenti; il rapporto dello scambio e del rico-

www.scribd.com/Baruch_2013

noscimento di un possesso, e quindi la proprietà, – la quale finora si è riferita al singolo –, diventano qui totalità; ma sempre all'interno della singolarità stessa; ovvero il secondo rapporto viene accolto nell'universalità, nel concetto del primo" (*ibidem*, p. 169); l'inquietante instabilità di questo riconoscimento, contemporaneo al piano speculativo del rapporto di signoria-servitù (la cui fortuna nella *Fenomenologia dello spirito* è nota), è sottolineata dall'espressione "disuguaglianza della vita" a proposito della quale il commento dice: "Essere fissato nella differenza significa essere servo; essere libero nei confronti della differenza significa essere signore".

Tuttavia Hegel non conclude la sua indagine sulle potenze di natura senza dare una seconda opportunità alle già menzionate figure positive dell'essere naturale, riprese nel contesto dell'universalità all'opera. Così la famiglia è chiamata "somma totalità di cui la natura sia capace". Questa verità accade in virtù del bambino, del quale Hegel dice che "di contro al fenomeno, il bambino è l'assoluto, l'[elemento] razionale del rapporto e l'eterno e permanente, la totalità la quale, come tale, riproduce se stessa" (*ibidem*, p. 177). E poco dopo, "la forza e l'intelligenza, la differenza dei genitori, sta in rapporto inverso con la giovinezza e forza del bambino, ed entrambi questi aspetti della vita si sfuggono e si inseguono l'un l'altro, e sono l'uno fuori dell'altro" (*ibidem*).

Come un tuono improvviso, esplode in questo testo il segmento intitolato "Il negativo, ovvero la libertà, ovvero il crimine (*Verbrechen*)", intercalato fra "L'assoluta eticità secondo il rapporto", che abbiamo appena percorso, e l'"Eticità". Sottolineando la contrapposizione al movimento di ascesa, questo momento rivela ciò che era all'opera nel lavoro della differenza, ossia l'annientamento (*Vernichtung*), il negativo dell'eticità naturale. Il crimine ha l'effetto di negare "la realtà [di un vivente] nella sua determinatezza, però fissa questa negazione". Sopprime senza superarsi nella totalità. Il contromovimento da esso suscitato, la vendetta, interiorizzata in rimorso, partecipa di questo essere fissato, che ricorda quello della schiavitù, ma su un registro già contrassegnato dal diritto. Da qui le successive figure della barbarie, della spoliazione, dell'assoggettamento; è quest'ultima la figura su cui vale maggiormente la pena di soffermarsi, nella prospettiva politica che alla fine prevarrà, giacché si tratta della ferita inferta all'onore

www.scribd.com/Baruch_2013

la quale colpisce la totalità della persona; essa tuttavia farà la sua comparsa nel contesto del crimine. Il lettore contemporaneo, avido di conoscere ciò che in definitiva merita di essere chiamato eticità assoluta, ossia eticità che si è sbarazzata del cumulo delle potenze naturali, a cominciare dal *Trieb* per culminare nell'istanza della famiglia, si trova di fronte all'unico portatore di questa eticità assoluta, il popolo; è nel popolo (*Volk*) infatti che questa idea di eticità assoluta appare e trova la sua intuizione. Popolo e religione attestano l'assorbimento della concettualità nell'intuizione. L'andamento del discorso precipita, procedendo dal punto di vista statico della costituzione del popolo al punto di vista dinamico del suo governo. Nella speculazione sul "sistema in quiete" la questione del riconoscimento non viene sollevata. Il discorso attraversa una sequenza di qualità assegnate ad altrettante istanze (*Stände*) distinte; si tratta della virtù, della rettitudine e infine della fiducia, con la quale si abolisce la relazione servile. Il riconoscimento può essere menzionato solo in occasione del passaggio dallo stato di quiete a quello dinamico, incarnato dall'atto di governare (*Regierung*). Il momento privilegiato si situa tra il primo sistema del governo nel contesto del bisogno e dell'"eccedente" in termini di soddisfazione procurata, e il terzo sistema, quello della disciplina (appena abbozzata); questo intervallo è l'intervallo del "sistema della giustizia"; la "forza pubblica, in quanto pensante, cosciente, costituisce qui il governo come amministrazione della giustizia" (*ibidem*, p. 250); solamente all'interno di questa cornice i rapporti di proprietà diventano rapporti mutuali: "In tal modo io riconosco la capacità dell'altro di possedere; mentre violenza, furto sono contro questo riconoscere. Essi sono soggioganti, portano sul tutto; essi tolgono la libertà e la realtà dell'essere universale, dell'essere riconosciuto. Se il delitto non negasse il riconoscimento, esso potrebbe benissimo modificare quello che compie, e lasciarlo all'universale" (*ibidem*, p. 253).

Tornando alla nostra questione iniziale, che consiste nel sapere se il *Sistema dell'eticità* può essere ritenuto un vero e proprio antecedente della teoria della lotta per il riconoscimento, possiamo sfumare nel modo seguente il primo giudizio: da una parte, si può riscontrare la presenza dell'espressione riconoscimento in due momenti precisi, il primo collegato alla formalità del diritto, principalmente dello scambio, il secondo collegato alla struttura

www.scribd.com/Baruch_2013

del governo del popolo sotto l'egida della giustizia. Si tratta in entrambi i casi di momenti intermedi all'interno di una gerarchia di potenze. Dall'altra parte, è plausibile assegnare il patrocinio del tema del riconoscimento all'intero dinamismo del saggio, nella misura in cui la persona è contemporanea al diritto, anche però nella misura in cui la libertà pubblica resta contrapposta a questo diniego negativo cui Hegel ha dedicato una sequenza distinta nella quale la libertà è associata al crimine. In tal senso, il riconoscimento non è mai riproposto senza la sua ombra negativa, vale a dire il "crimine" in quanto diniego di riconoscimento. Questa stessa sequenza occupa nel nostro lungo frammento una posizione mediana.

Ciò detto, l'aspetto per il quale la problematica di Hegel si mantiene a distanza dalla nostra è il riferimento speculativo, senza contropartita empirica, all'identità, alla totalità; con, per giunta, i suoi corollari: intuizione *versus* concettualità, indifferenza *versus* differenza, universalità *versus* particolarità. Questa forma di ontoteologia impedisce infatti alla pluralità umana di apparire come l'elemento referente insuperabile delle relazioni di mutualità, scandite dalla violenza, che il discorso hegeliano percorre, dal livello della pulsione e dell'amore sino al livello della fiducia in seno alla totalità del popolo. Axel Honneth proporrà, come vedremo in seguito, un percorso simile, ma all'interno di una configurazione che, sulla scorta di Habermas, egli chiamerà "postmetafisica"; configurazione nella quale la pluralità umana occuperà il posto dell'Identità e della Totalità.

Accompagnato dai miei due mentori, Jacques Taminiaux e Axel Honneth, affronto ora a mia volta, nella traduzione fattane dal primo, il secondo testo che contraddistingue il periodo di Jena (1805-1806). I suoi editori lo hanno intitolato *Realphilosophie*, proprio in quanto costituisce la componente del sistema totale della filosofia in cui lo spirito è colto nella sua fase *real versus ideal*. Va subito sottolineato il riferimento allo spirito, a scapito di ciò che, nel testo precedente, si manteneva in un rapporto di dipendenza da un concetto quasi aristotelico di natura, il quale diventa il tema distinto di una filosofia della natura come prima tappa *real* della filosofia dello spirito. È dunque la venuta – o piuttosto il ritorno a sé – dello spirito a essere in questione, nel contesto della distinzione principale tra Idealità e Realtà. In che modo lo spirito si rende "uguale a sé" facendosi altro da sé? Non

www.scribd.com/Baruch_2013

dobbiamo sorprenderci se riscontreremo che i concatenamenti di livelli sono simili a quelli del *Sistema dell'eticità*. Ma la natura vi comparirà tutte le volte in quanto elemento "soppresso". Il fatto che il tema della natura sia tenuto a distanza interessa in maniera del tutto particolare il mio intento che, dall'inizio della terza parte di questo studio, consisterà nella ricerca di una replica a Hobbes attraverso la promozione di una motivazione morale originaria. Hegel, in tal senso, sceglie di combatterlo assumendo al pari di lui che "bisogna uscire dalla natura". La replica a Hobbes consiste interamente nel percorso dei momenti della realizzazione dello spirito e nella descrizione del ritorno dello spirito alla propria ipseità; e alla fine di questo grande percorso di ritorno sorgerà lo Stato. Quanto al tema del riconoscimento, esso non costituirà, come invece accade nelle filosofie posthegeliane della finitezza e della pluralità umane, la spinta dinamica della conquista della mutualità, ma contraddistinguerà alcune fasi importanti del ritorno a sé dello spirito. Tuttavia è non soltanto menzionato; esso viene infatti anche articolato con una precisione che nel sistema dell'eticità era ancora assente. Ciò è sufficiente a considerare il modo in cui è stato trattato nella *Realphilosophie* come un autentico antecedente e, se così si può dire, una fonte speculativa delle tematiche contemporanee dedicate a questo tema.

In un senso ampio della parola "politica", possiamo dire che Hegel ha inscritto definitivamente il tema del riconoscimento nell'alveo della filosofia politica. La rottura con Hobbes sarà, come è stato detto una prima volta nelle pagine che precedono, solidale con una sorta di ontoteologia, attestata qui dallo spirito nella sua idea, al punto che la maniera in cui lo spirito si trova nel suo altro resta fondamentalmente una relazione di sé con se stesso; detto altrimenti, lo spirito si fa altro a partire dalla sua relazione con se stesso; le tappe della "realizzazione" restano tuttavia per lui una risorsa speculativa inestimabile.

La struttura del testo distingue tre parti.

1. "LO SPIRITO SECONDO IL SUO CONCETTO"

Si tratta di una psicologia speculativa incentrata sull'intelligenza, poi sulla volontà. Nella prima parte, il tema del riconosci-

www.scribd.com/Baruch_2013

mento appare lungo il percorso della volontà, percorso contrassegnato dal dominio dell'io sulle immagini, dalla posizione di sé nell'interiorizzazione tramite la nominazione che lo rende padrone dei nomi, e dall'ambito della concettualizzazione. Questo percorso della volontà è il percorso della risoluzione (*Beschluss*) e della sua argomentazione (*Schluss*) o "sillogismo". In questo contesto ritroveremo la pulsione, il *Trieb*, la sua mancanza e la sua soddisfazione; l'utensile, la sua singolarità e la sua capacità universale di trasformare le cose; ritroveremo anche l'amore, l'uomo e la donna, la famiglia, luogo elettivo dell'educazione, congiuntamente al lavoro, e soprattutto il figlio, quel terzo in cui i genitori "intuiscono l'amore, la loro unità *autocosciente*, in quanto autocosciente" (*Filosofia dello spirito jenese*, p. 97). In questo momento dell'amore, della famiglia e del figlio, Honneth individuerà, come vedremo più avanti, il primo dei suoi tre modelli di riconoscimento, grazie alla estrapolazione che permetterà l'abbandono del punto di vista speculativo assoluto. Nello Hegel di Jena il riconoscimento fa la sua comparsa con le relazioni di diritto. Il diritto è riconoscimento reciproco. Qui il rapporto con Hobbes è molto complicato, in quanto Hegel vede che in Hobbes la determinazione del diritto proviene dal di fuori dell'individuo; ma in che modo farla allora procedere dal non-diritto, dopo la rottura con l'idea di "eticità secondo il rapporto", ancora contrassegnata dal suo riferimento a una natura? Il riconoscimento si dà all'interno di una filosofia del medesimo. Come osserva Taminiaux, per Hegel si tratta di seguire nel contenuto stesso il moto di un incamminarsi verso il diritto del riconoscimento. Stato di natura, stato giuridico o di riconoscimento non sono né confusi né dissociati. Hegel fa coincidere il momento del riconoscimento con il passaggio dalla presa di possesso alla legittimazione. Questo significa il rovesciamento del rapporto di esclusione dell'altro. Il riconoscimento non significa nient'altro: "Il riconoscimento è dunque la prima cosa, ciò che deve divenire" (*ibidem*, p. 102, tr. it. mod.) con la svolta dell'amore e del diritto. "Ovvero gli individui sono l'*amore*, questo essere-riconosciuto senza opposizione del volere, in cui ognuno sarebbe l'intero sillogismo, in cui essi sono presenti soltanto in quanto caratteri, non in quanto libere volontà. Un tale essere-riconosciuto deve divenire. Deve divenire per essi ciò che essi sono in sé. Il loro essere l'uno per l'altro è l'i-

www.scribd.com/Baruch_2013

nizio di ciò" (*ibidem*, pp. 102-103). Vanno menzionate alcune splendide pagine sulla svolta dell'amore e del diritto: parlando del "diritto in generale, cioè della relazione *riconoscente*" (*ibidem*, p. 99), il testo continua:

> Nel riconoscere il Sé cessa di essere questo singolo Sé; nel riconoscere esso esiste giuridicamente, cioè non è più nel suo esserci immediato. Il riconosciuto è riconosciuto come avente *immediatamente* valore, mediante il *suo essere* – ma *questo essere è* appunto *prodotto dal concetto*; è essere riconosciuto; l'uomo viene necessariamente riconosciuto ed è necessariamente riconoscente. Questa necessità è la sua propria, non la necessità del nostro pensiero in opposizione al contenuto. In quanto riconoscente l'uomo è egli stesso il movimento, e questo movimento toglie appunto il suo stato-di-natura; l'uomo è il riconoscere; il naturale *è* soltanto, esso non è lo *spirituale*. (*Ibidem*, pp. 99-100)

Tutto si gioca nel momento del possesso eretto a diritto. Il riconoscimento rende uguale ciò che l'offesa ha reso ineguale. Esso procede dal "togliere dell'escludere" (*ibidem*, p. 104), al prezzo del pericolo assunto dall'astuzia. Ritroveremo dunque la medesima sequenza del testo precedente, "la lotta per la vita o per la morte" (*ibidem*, p. 106). A tale prezzo, "questa volontà consapevole è ora la volontà *universale*. Essa è l'*essere-riconosciuto*; opposta a sé nella forma della universalità, essa è l'essere, realtà in generale, e il singolo, il soggetto è la *persona*. La volontà del singolo è la volontà universale, e l'universale è la volontà singola – eticità in generale, ma immediatamente diritto" (*ibidem*, pp. 106-107).

2. "SPIRITO REALE"

La seconda parte è intitolata "Spirito reale" in contrapposizione all'astrazione dell'intelligenza e della volontà. Con il riconoscimento stesso si passa dalla facoltà all'effettuazione. Per questo si parla immediatamente di *essere-riconosciuto*, più precisamente di "elemento dell'universale essere-riconosciuto" (*ibidem*, p. 108). Al distacco dalla natura fa seguito la realtà effettiva dell'universale. Il dinamismo di questo modo speculativo impone una volta ancora il passaggio attraverso vari livelli, come se si attraversassero i medesimi luoghi ma a una altitudine differente: deside-

www.scribd.com/Baruch_2013

rio e non più pulsione, macchina e non più utensile, proprietà e non più possesso:

> Nel possesso l'essere ha il significato non spirituale (*ungeistige*) del *mio* avere in quanto di questo singolo; qui invece [c'è] l'*essere-riconosciuto* – l'*essere* del possesso [ha il significato] che la *cosa* è e io sono, e la cosa in quanto compresa *nel* Sé. Qui l'essere ‹è› universale Sé, e l'avere è un mediare attraverso l'altro ovvero è universale. L'universale è il *valore*; il movimento, in quanto movimento sensibile, è lo scambio, questa stessa universalità è mediazione in quanto movimento consapevole – *proprietà*, quindi un immediato *avere che è mediato attraverso l'essere-riconosciuto* – ovvero il suo esserci è l'essenza spirituale. (*Ibidem*, pp. 112-113)

Qui il contratto si trova al proprio posto e fa coincidere nell'essere-riconosciuto la volontà del singolo e la volontà comune. Sopraggiunge il crimine, con la rottura del contratto. È la persona e non la proprietà a essere lesa, il "mio onore", non la cosa. Ecco perché la sanzione si eleva dalla vendetta alla giustizia, in quanto questa si impegna a restaurare "l'essere-riconosciuto, che *in sé* è ed (esteriormente) è leso" (*ibidem*, p. 121). La persona è il nome di questo essere riconosciuto leso e restaurato (*ibidem*).

L'apertura della seconda parte si concatena alla conclusione della prima nei termini dell'essere-riconosciuto immediato che corrisponde, nella realtà, al darsi del riconoscimento nell'astrazione della filosofia speculativa. Nella lettura di questo testo, mi limiterei a sottolineare che all'essere-riconosciuto immediato fa seguito il regno della legge che articola degli esseri autonomi, sia nel matrimonio che nella gestione industriosa della ricchezza e della povertà, sia nella amministrazione della giustizia che nel processo in quanto esecuzione del diritto. Il riconoscimento ha terminato la sua opera nell'essere-riconosciuto. Viene fatto posto al "costituirsi della volontà universale" (*ibidem*, p. 144) con cui si instaura uno Stato.

3. "COSTITUZIONE"

La terza parte si intitola "Costituzione". Il riconoscimento ha ancora un posto in questa teoria dell'atto costituente dello Stato? Con la problematica dominante della potenza (*Macht*), si orga-

www.scribd.com/Baruch_2013

nizza un'altra semantica, che gravita attorno al termine "alienazione" (*Entäußerung*), nel senso di cessione e di spossessamento. Si tratta, in certo senso, del prolungamento nella sezione III, "Costituzione", dell'essere-riconosciuto della sezione II, "Spirito reale", come viene confermato dalla persistenza del vocabolario dell'essere-riconosciuto.[4] Tuttavia la semantica del riconoscimento conveniva alla fase transitoria delle operazioni di scambio mutuale. Con la problematica politica, l'accento non cade più sull'azione reciproca, ma sul rapporto gerarchico tra volontà reputata universale e volontà particolare. Occorre perciò passare attraverso la fondazione della tirannia; si tratta infatti del momento machiavelliano: "In questo senso profondo è scritto il *Principe* di Machiavelli: che nella costituzione (*in der Constituirung*) dello Stato in generale ciò che si chiama assassinio, perfidia, atrocità e così via, non ha alcun significato di male, bensì quello di ciò che è riconciliato con se stesso" (*ibidem*, p. 146). La problematica del riconoscimento sembra interamente superata: "Con la tirannia – come sua conseguenza – si è prodotta l'immediata alienazione della singola volontà reale; questa 'è' educazione all'*ubbidienza*" (*ibidem*, p. 147). In questo contesto, il solo equivalente del riconoscimento sarebbe la fiducia: "Il singolo *nell'essere-comune sa altrettanto il suo Sé come la sua essenza*" (*ibidem*, p. 148); in tal senso, il singolo "si *sente conservato* in esso, anche se non comprende e non intende come venga conservato in esso, attraverso quale connessione e organizzazione" (*ibidem*). Hegel non sembra rimpiangere "la bella [e] felice libertà dei greci, che è stata ed è tanto invidiata" (*ibidem*, p. 149), in quel tempo in cui "la *bella* vita pubblica era l'*ethos* di tutti" (*ibidem*, p. 150). La dura legge dell'età moderna deve essere considerata un "*principio superiore*" (*ibidem*), ovvero l'educazione per mezzo dell'"alienazione". Il vocabolario dell'essere-riconosciuto tornerà un'ultima volta soltanto con l'ultimo percorso, quello dello "spirito assolutamente libero", attraverso *arte, religione e scienza*: "Lo spirito assoluta-

4. Cfr. *ibidem*, pp. 142-143: "Nel fatto che io ho il mio Sé *positivo* nella volontà comune consiste l'essere-riconosciuto come intelligenza, come saputo da me, in quanto la volontà comune è posta da me; nel fatto che io in ciò ho il mio Sé *negativamente* [consiste l'essere-riconosciuto] come mia potenza, come l'universale che è il negativo di me, mediante l'intuizione della sua *necessità, ovvero* mediante *l'alienazione*".

www.scribd.com/Baruch_2013

mente libero, che ha ripreso in sé le sue determinazioni, produce ora un altro mondo; un mondo che ha la *forma* di se stesso; dove la sua opera è in sé compiuta ed esso perviene all'intuizione di *sé* in quanto *sé*" (*ibidem*, p. 164). Hegel può allora scrivere: "L'*essere-riconosciuto* è l'elemento spirituale", con tutte le reticenze e le riserve derivanti dalla dispersione delle arti, alla finitezza delle forme, quale quella del "dio come statua" (*ibidem*, p. 167). Nella religione assoluta, soltanto "*Dio è la profondità dello spirito certo di se stesso*, perciò egli è il Sé di tutti. [...] è un *uomo*, che ha *il comune esserci spaziale e temporale*" (*ibidem*, p. 168). Il vocabolario non sarà più né quello del riconoscimento né quello dell'alienazione, ma quello della riconciliazione. Con la filosofia, appena abbozzata, si annuncia l'agire dello spirito in forma di *storia del mondo*. È l'ultima frase dello scritto: "In questa si toglie il fatto che soltanto *in-sé* la natura e lo spirito siano un'*essenza* – lo spirito diviene il sapere della storia del mondo" (*ibidem*, p. 175, tr. it. mod.).

www.scribd.com/Baruch_2013

www.scribd.com/Baruch_2013

IV

RIATTUALIZZAZIONE DELL'ARGOMENTO DI HEGEL A JENA

La sezione seguente è dedicata alla riattualizzazione sistematica del tema hegeliano dell'*Anerkennung*. Dichiarerò anzitutto il mio debito nel confronti di Axel Honneth;[1] ho preso infatti da lui molto più del titolo della seconda parte del suo libro. Ho concepito questa sezione come un dialogo con lui, nel quale il mio contributo si limita alla aggiunta di osservazioni complementari con, tutt'al più, qualche considerazione antagonista; a loro volta, tali considerazioni apriranno la strada a un argomento diretto contro l'enfasi convogliata esclusivamente sull'idea di lotta, e ciò alla ricerca di esperienze di riconoscimento di carattere pacifico. A questo argomento e a questa ricerca sarà dedicata la sezione finale di questo terzo studio.

La riattualizzazione intrapresa da Honneth trae la sua forza di convinzione dall'avere preservato in sé l'equilibrio tra la fedeltà alla tematica hegeliana e il rifiuto della metafisica dell'assoluto, in virtù della quale a Jena Hegel resta su posizioni vicine a quelle di Schelling e poi di nuovo a quelle di Fichte. Condivido totalmente l'accusa di monologismo che egli rivolge contro una filosofia della coscienza in cui il sé, differenziandosi, si oppone fondamentalmente a se stesso. Come Honneth, dal carattere insuperabile della pluralità umana nelle transazioni intersoggettive arguisco che si tratti di lotta o di cosa diversa dalla lotta. Di Hegel, Honneth salva il progetto di fondare una teoria sociale di tenore *normativo*. Questa teoria ha l'ambizione di concedere la replica a Hobbes, nella misura in cui la lotta procede da motivi morali su-

1. A. Honneth, *Lotta per il riconoscimento*, cit.

www.scribd.com/Baruch_2013

scettibili di occupare il posto tenuto dalla triade della rivalità, della diffidenza e della gloria nella descrizione del presunto stato di natura nel *Leviatano*. Per l'essenziale, io aderisco a questo progetto. Tradotto nel mio vocabolario, si tratta di cercare nello sviluppo delle interazioni conflittuali la fonte dell'allargamento parallelo delle capacità individuali cui abbiamo accennato nel secondo studio nel contesto dell'uomo capace alla conquista della propria ipseità. Nel mutuo riconoscimento si compie il percorso del riconoscimento di se stessi.

La strategia seguita da Honneth si basa sulla combinazione tra varie procedure; anzitutto l'affiancare all'insieme degli argomenti speculativi una teorizzazione a base empirica delle interazioni tra individui. Egli preleva da George Herbert Mead il modello di una genesi sociale dell'identificazione dell'"io". Prendo atto di questo abbinamento tra Hegel e Mead e lo considero il modello di un incrocio tra una concettualità speculativa e una messa alla prova mediante l'esperienza. Ne proporrò qualche variante, ma l'importante è che la struttura speculativa preservi il tema del riconoscimento da scivolamenti verso la banalizzazione, come sempre più si verifica ai nostri giorni. La strategia di Honneth comporta un secondo aspetto. Dalla ricostruzione preliminare degli scritti di Hegel a Jena nella prima parte della sua opera, egli ricava l'idea del concatenamento di "tre modelli di riconoscimento intersoggettivo", posti in sequenza sotto l'egida dell'amore, del diritto e della stima sociale. Adotterò questo schema tripartito, il cui principale vantaggio consiste nell'incorniciare il giuridico mediante strutture che lo anticipano ma che anche lo eccedono. In terzo luogo, Honneth fa corrispondere a questi tre modelli mezzo speculativi e mezzo empirici tre figure del diniego del riconoscimento suscettibili di fornire, secondo una modalità negativa, una motivazione morale alle lotte sociali che il seguito del suo libro prende in considerazione. Resterebbe da mettere insieme la motivazione morale della lotta con gli interessi individuali o di gruppo al fine di fornire una spiegazione completa alla pratica delle lotte sociali; nel libro di Honneth, quest'ultima componente strategica è a malapena abbozzata, e proprio su questo punto potrà rivelarsi utile la comparazione con altre analoghe ricerche che, per sommi capi, prenderò in considerazione. Per l'essenziale, mi concentrerò sulla correlazione tra i tre modelli di ri-

www.scribd.com/Baruch_2013

conoscimento ereditati da Hegel e le forme negative del disprezzo. Questa messa in parallelo costituisce secondo me il contributo più importante del libro di Honneth alla teoria del riconoscimento nella sua fase posthegeliana, in quanto i tre modelli di riconoscimento forniscono la struttura speculativa, mentre i sentimenti negativi conferiscono alla lotta la sua carne e il suo cuore. Per contro, una analisi strutturale delle figure del diniego di riconoscimento non sarebbe possibile se le esigenze normative suscitate dai successivi modelli di riconoscimento non suscitassero delle aspettative la cui delusione è direttamente proporzionale a tali esigenze.

Le mie osservazioni complementari si manterranno in questo ambito, pronte ad aprire nel corso del cammino qualche nuova pista. Per quanto riguarda quelle che ho chiamato considerazioni antagoniste, dico subito che esse avranno a che fare con il terzo modello di riconoscimento che Hegel aveva collocato sotto il titolo di "Popolo" e più precisamente dello Stato e dell'"atto costitutivo"; non desidero infatti impegnarmi in una discussione di filosofia politica riguardante la struttura dello Stato (così come mi sono astenuto dal farlo nella discussione di Hobbes, che si è fermata alle soglie della questione della sovranità collegata all'emergenza del "dio mortale"). Nella sezione seguente, a partire dalla discussione incentrata sull'idea stessa di lotta, nella sua provenienza da Hegel, porterò avanti il tentativo di completare una problematica della lotta cercando di richiamarmi alle esperienze di pace con le quali il riconoscimento può, se non portare a compimento il suo percorso, per lo meno lasciare intravedere la sconfitta del diniego di riconoscimento.

1. LA LOTTA PER IL RICONOSCIMENTO E L'AMORE

Il primo modello di riconoscimento riconducibile all'ambito dell'amore comprende la gamma dei rapporti erotici, amicali o familiari che implicano "forti vincoli affettivi tra poche persone" (*Lotta per il riconoscimento*, p. 117). Si tratta qui di un grado pregiuridico di riconoscimento reciproco, in cui i "soggetti si confermano reciprocamente nella loro concreta natura di esseri bisognosi" (*ibidem*, p. 118). La formula hegeliana "essere se stessi in un estraneo" trova qui la sua prima applicazione.

www.scribd.com/Baruch_2013

Per il suo tentativo di riattualizzazione, Honneth cerca nella teoria psicoanalitica della relazione d'oggetto il complemento empirico della speculazione hegeliana derivante da questo primo modello di riconoscimento. Tra i successori di Freud, l'autore si interessa in particolare a coloro i quali hanno situato la prime strutture conflittuali al livello delle forme di attaccamento emozionale del tipo madre-figlio e preliminarmente ai conflitti di natura intrapsichica del tipo "Io-Es". Sono presi in considerazione i "disturbi interpersonali nel processo di acquisizione della propria autonomia da parte del bambino" (*ibidem*, p. 120). L'esperienza degli adulti non solo custodisce la traccia di questi primi conflitti, ma ne arricchisce lo schema. In differenti età della vita e in particolare al livello di maturazione cui l'amore accede nell'età adulta, si tratta di uscire dallo stato di dipendenza assoluta suscitato da un legame libidinale di natura fusionale. Così come il bambino deve affrontare la prova dell'assenza della madre – grazie alla quale per un verso quest'ultima riconquisterà la propria capacità di indipendenza mentre per altro verso il bambino dovrà accedere all'autonomia che conviene alla sua età – anche gli amori dell'età adulta sono messi a confronto con la prova della separazione, il cui vantaggio, emotivamente costoso, consiste nella capacità di stare da soli. Ora, questa capacità cresce in proporzione alla fiducia dei partner nella permanenza del legame invisibile che si intesse nell'intermittenza della presenza e dell'assenza. Tra i due poli della fusione emozionale e dell'affermazione di sé nella solitudine, si instaurano nel corso della storia condivisa tra amanti dei rapporti di dipendenza relativa, i quali bastano a incrinare i fantasmi di onnipotenza provenienti dalla prima infanzia; sotto questo aspetto, il distacco acquisito a prezzo di molte disillusioni può essere considerato come la contropartita della fiducia che fa stare insieme le coppie di amanti. Questo mantenersi, nel senso più forte del termine, si trova confortato da alcuni mediatori, principalmente di linguaggio e di cultura, che ricordano gli "oggetti transizionali" dell'infanzia di cui Donald Woods Winnicott ha elaborato la teoria. Honneth ama citare un bel testo di questo autore, testo che ripropone la continuità tra gli oggetti transizionali fortemente impregnati dallo spirito del gioco e le oggettivazioni culturali che popolano lo spazio di separazione che distanza e assenza producono tra gli amanti in età

www.scribd.com/Baruch_2013

adulta.[2] Si può dire che gli amanti si riconoscono a vicenda ciascuno riconoscendosi in modelli di identificazione suscettibili di essere messi in comune.

Simone Weil estende a tutte le figure dell'amicizia la configurazione potenzialmente conflittuale che l'amore erotico radica nelle profondità dell'inconscio e delle sue pulsioni (Hegel, già alle soglie del XIX secolo, non aveva forse chiamato *Trieb* quella potenza più primitiva del desiderio in quanto desiderio del desiderio dell'altro?). Ecco cosa scrive Simone Weil a proposito dell'amicizia:

> Ci sono due forme dell'amicizia, l'incontro e la separazione. Sono indissolubili. Esse racchiudono il medesimo bene, il bene unico, l'amicizia [...] Giacché racchiudono il medesimo bene, sono ugualmente buone; gli amanti, gli amici, hanno due desideri; uno è il desiderio di amarsi a tal punto da compenetrarsi a vicenda per diventare un unico essere; l'altro è il desiderio di amarsi a tal punto che se fossero separati dalla metà del globo terrestre la loro unione non soffrirebbe alcuna diminuzione.[3]

Queste splendide righe, nelle quali l'amicizia viene elevata, come in Aristotele, al rango di bene – "bene unico" sta scritto – descrivono la fase di maturità in cui le figure empiriche dell'amore sono in risonanza con la struttura speculativa ricevuta da Hegel. Si può parlare in tal senso di una dialettica di connessione e di sconnessione comune ai tratti speculativi e ai tratti empirici dell'amore. La sconnessione esprime la sofferenza dell'assenza e della distanza, la prova della disillusione, e la connessione esprime la forza d'animo che si incarna nella capacità di stare da soli. La fiducia nella permanenza della sollecitudine reciproca trasforma tuttavia la sconnessione in una prova benefica.

Quale sarebbe allora la forma di disprezzo corrispondente a questo primo modello di riconoscimento? Se la correlazione pro-

2. D.W. Winnicott, *Playing and Reality*, cit. in A. Honneth, *Lotta per il riconoscimento*, cit., pp. 126-127: "Si prende qui per assunto che il compito di accettazione-di-realtà non è mai completato, che nessun essere umano è libero dalla tensione di mettere in rapporto la realtà interna con la realtà esterna, e che il sollievo da questa tensione è provveduto da un'area intermedia di esperienza [...] che non viene messa in dubbio (arte, religione ecc.). Questa area intermedia è in diretta continuità con l'area del gioco del bambino piccolo, che è 'perduto' nel gioco".

3. S. Weil, "Amitié", in *Œuvres*, Gallimard, Paris 1999, p. 755.

www.scribd.com/Baruch_2013

posta da Honneth tra la tripartizione dei modelli di riconoscimento e la tripartizione delle forme del disprezzo possiede qualche valore euristico, non sembra che gli attacchi all'integrità fisica, le sevizie di ogni genere – tortura o stupro – "che distruggono l'elementare fiducia in se stessa di una persona" (*ibidem*, p. 160) bastino a delimitare questo primo tipo di disprezzo. In questo caso a essere tradite sono delle aspettative più complesse di quelle relative alla semplice integrità fisica. L'idea normativa che proviene dal modello di riconoscimento all'interno del contesto dell'amore, e che dà la propria misura alla delusione che caratterizza questo primo tipo di umiliazione, sembra essere individuata in maniera più completa dall'idea di approvazione. Gli amici, gli amanti – per mantenere l'indecisione calcolata di Simone Weil – si approvano mutuamente di esistere. Questa approvazione, che fa dell'amicizia il "bene unico" di cui parla Simone Weil, è il bene prezioso tanto nella "separazione" quanto nell'"incontro". L'umiliazione, avvertita come il ritrarsi o il rifiutarsi di questa approvazione, colpisce ciascuno al livello pregiuridico del suo "essere-con" altri. L'individuo si sente in certa misura guardato dall'alto in basso, addirittura non considerato affatto. Privato di approvazione, è come se non esistesse.

Non è possibile varcare la soglia che separa il primo modello di riconoscimento dal secondo senza avere preso in considerazione le costrizioni e le regole che, senza essere di per sé di natura giuridica formale, devono essere ritenute, nel senso forte del termine, come istituzioni, ricche per altro di sviluppi giuridici. Hegel non dedica forse lunghe elaborazioni alle istituzioni dei vasti campi affettivi che egli colloca nel contesto dell'amore? È il caso dei rapporti genitori-figli e marito-moglie e della famiglia stessa ritenuta essere, in quanto educatrice, il primo luogo di iniziazione alla cultura. A differenza della città e dello Stato, la famiglia costituisce una forma del vivere insieme, raffigurata dal casato, in cui si raccoglie solo un numero limitato di persone.

Nella famiglia i legami verticali di filiazione si incrociano con le linee orizzontali della coniugalità. Come ricorda Françoise Héritier all'inizio del suo libro intitolato *Maschile e femminile*, sono tre le invarianti che strutturano il nostro essere-nel-mondo secondo il modello familiare: ciascuno di noi è nato dall'unione di un uomo e di una donna (qualsiasi siano, a esclusione della clona-

www.scribd.com/Baruch_2013

zione, le tecniche di fecondazione di un ovocita); ciascuno è per nascita situato in una fratria; infine, nella fratria l'ordine tra fratelli e sorelle non può essere scavalcato.

Il legame coniugale, a qualsiasi statuto giuridico si richiami, è il punto di scambio obbligato tra queste relazioni verticali e orizzontali. Dal canto suo, anch'esso è sottoposto a una costrizione, che si impone a tutte le varianti socialmente accettate della coniugalità, ossia alla proibizione dell'incesto; quest'ultima inscrive la sessualità nella dimensione culturale, instaurando la differenza tra il legame sociale e il legame di consanguineità. Non è esagerato affermare che la costrizione che si ricollega a questa proibizione è la tacita presupposizione del tema hegeliano del desiderio dell'altro, nella misura in cui la domanda, che distingue il desiderio dalla semplice pulsione, può essere considerata come il vantaggio affettivo di questa costrizione.

Nella cornice istituzionale che a grandissimi tratti è stata ora definita, vorrei concentrarmi sul fenomeno della filiazione; le osservazioni che seguono dovrebbero avere come titolo "riconoscersi nel lignaggio".

A un primo sguardo, ciò che colpisce del sistema genealogico[4] è la posizione dell'*ego* in fondo a una scala ascendente che si divide secondo due linee, paterna e materna, le quali a loro volta si sdoppiano via via che si risale la catena delle generazioni, duplicando a ogni passaggio posti anch'essi doppi, patri- e matrilineari (con, su ogni linea, delle relazioni di fratria, a loro volta implicate in relazioni verticali di lignaggio). A tali posti sono attribuiti dei nomi: padre e madre, nonno e nonna, zio, zia, nipote, a seconda dei gradi di parentela accessibili alla rilevazione. In questo sistema di posti è possibile leggere i gradi di parentela che escludono il matrimonio, in virtù della proibizione dell'incesto, che escludono i rapporti sessuali padre-figlia, madre-figlio, fratello-sorella, che sono in via preliminare interdetti.

Se si passa da questa considerazione esteriore al significato vissuto dall'*ego* in questo sistema di posti, ciò che subito cattura l'attenzione è il carattere di assegnazione, determinato dal fatto stes-

4. Dichiaro qui il mio debito nei confronti di P. Legendre, *L'Inestimable Objet de la transmission. Étude sur le principe généalogique en Occident*, Fayard, Paris 1985, quarta lezione.

www.scribd.com/Baruch_2013

so di nascere, di un posto fisso nel lignaggio; questa assegnazione, prima di ogni presa di coscienza egologica, mi conferisce infatti agli occhi dell'istituzione civile l'identità designata dai termini figlio di, figlia di. Concentrandomi sul significato che possiede per me questa identità civile, scopro non senza sorpresa che prima di avere potuto pensarmi e volermi come soggetto di percezione, di azione, di imputazione, di diritto, io sono stato e resto questo "oggetto", questa *res*, che Pierre Legendre chiama, nel titolo del suo libro, "quell'inestimabile oggetto di trasmissione". L'epiteto "inestimabile" è intrigante; la mia nascita infatti ha fatto di me un oggetto senza prezzo, fuori prezzo, una cosa al di fuori del commercio ordinario. Il progetto parentale da cui provengo – qualunque esso fosse – ha trasformato la statica del quadro genealogico in una dinamica istituente che si inscrive nella parola "trasmissione": trasmissione della vita, anch'essa istituita in quanto umana dal principio genealogico, trasmissione della storia di famiglia, trasmissione di una eredità di beni commerciali e non commerciali, trasmissione che infine si riassume nella assegnazione di un nome: mi chiamo..., il mio cognome è... Questo contrarsi del tesoro della trasmissione nella nominazione ci autorizza a parlare una prima volta di riconoscimento nel lignaggio: sono stato riconosciuto/a figlio/a, qualunque sia il rito familiare, civile o religioso che scandisce questo riconoscimento di cui sono stato una prima volta l'oggetto. Per questo evento i Romani possedevano una istituzione specifica, cioè l'adozione, la quale autorizzava, nel senso forte del termine, a pronunciare questo mirabile performativo: Tito, sei il mio erede... In un certo senso, ogni nascita accettata è una adozione, non solo da parte del padre ma anche da parte della madre, dal momento che lei ha accettato o scelto di tenere "quel" feto diventato "suo" figlio e di farlo nascere. Entrambi sono stati autorizzati dal sistema a trasmettermi un cognome e a scegliermi un nome. In cambio di questa autorizzazione a darmi un nome, io sono autorizzato a continuare a mia volta la trasmissione, in nome di coloro che mi hanno fatto loro erede, e a occupare al momento debito il posto del padre o della madre. Insomma, poiché sono stato riconosciuto figlio o figlia di, mi riconosco come tale e, a questo titolo, io sono *questo* inestimabile oggetto di trasmissione. Grazie a questa interiorizzazione progressiva dello sguardo genealogico, l'*ego*, funzione zero sulla tavola dei posti,

www.scribd.com/Baruch_2013

diventa funzione a pieno titolo quando la trasmissione è vissuta come mutuo riconoscimento, parentale e filiale al tempo stesso.

Grazie a questo atto di riconoscimento di sé nel lignaggio, è possibile dirigersi in due direzioni opposte: a monte, sul versante della nascita, e a valle, sul versante dei permessi e delle costrizioni che il principio genealogico esercita nell'intero corso della vita di desiderio.

Una riflessione sulla nascita è difficile; chi si riconosce nel lignaggio è infatti già nato, e noi abbiamo articolato una riflessione sull'essere già nati. Ciò che però la nascita propone, al di qua delle tenebre crescenti dei ricordi della prima infanzia, è l'enigma dell'origine, che non si riduce alla spiegazione tramite l'inizio; l'inizio della vita è infatti preceduto da antecedenti biologici, da desideri, magari da un progetto che va sotto il nome di parentale, insomma tutte cose che eccedono la semplice coscienza di essere nati; l'inizio rimanda a un prima. Altra cosa è l'origine, la quale rinvia esclusivamente a se stessa. Il venire al mondo di un essere nuovo è in tal senso senza precedenti: questo, che sono io. Dei bambini si dice che sono carne dei genitori che esiste in un altro. Di fronte alla nascita come origine, il pensiero speculativo non sa cosa scegliere: o la contingenza dell'evento (avrei potuto non esserci o essere un altro) oppure la necessità di esistere (è perché io ci sono, in maniera irrefutabile, che io posso domandare). Hannah Arendt, verso la fine di *Vita activa*, scrive: "Il miracolo che preserva il mondo, la sfera delle faccende umane, dalla sua normale, 'naturale' rovina è in definitiva il fatto della natalità (*Gebürtigkeit*), in cui è ontologicamente radicata la facoltà di agire". Arendt può allora parlare di un "miracolo" (forse per replicare all'essere-per-la-morte di Heidegger); e siamo in effetti all'origine insondabile di questo "inestimabile oggetto della trasmissione" che ciascuno dalla nascita è. Si può sfuggire a questa vertigine speculativa soltanto ricollocando se stessi e i propri genitori nella sequenza delle generazioni entro il contesto del "riconoscersi nel lignaggio".[5]

5. Il mio primo confronto con il tema della nascita è documentato nel mio *Philosophie de la volonté*, Aubier, Paris 1950, 2 voll., I, *Le volontaire et l'involontaire*; tr. it. a cura di M. Bonato, *Filosofia della volontà. 1. Il volontario e l'involontario*, Marietti, Genova 1990, pp. 414 sgg. sotto la rubrica dell'involontario assoluto. Esso rimane curiosamente chiuso entro i limiti di una riflessione sull'essere già nato priva

www.scribd.com/Baruch_2013

Portandoci ora a valle della coscienza di essere già nati, dobbiamo accreditare il principio genealogico della sua contrapposizione polare alla pulsione incestuosa, in quanto creata, quest'ultima, dalla indifferenziazione; stando a quanto afferma Pierre Legendre, del quale sto qui seguendo l'analisi in cui si intersecano considerazioni giuridiche e sottigliezze psicoanalitiche, il principio genealogico "obietta alla spinta incestuosa". Questa obiezione è fondativa nella misura in cui l'interdetto mette in ordine i legami di parentela e fa in modo che vi siano dei posti distinti e identificati, a seguito di rapporti di filiazione riconosciuti. Mettendo ordine nella coniugalità, il principio genealogico organizza la filiazione. Ma per raggiungere il proprio bersaglio, l'obiezione all'incesto deve colpire il fantasma di onnipotenza, a sua volta strettamente solidale con la "cattura narcisistica"; avvicinando le labbra alla propria immagine Narciso mostra infatti "l'uomo avviluppato nel proprio desiderio" (*L'Inestimable objet de la transmission*, p. 541). Se la pulsione incestuosa non fosse così profondamente radicata nell'operazione del desiderio, e se tale pulsione non costituisse una minaccia per tutto il sistema genealogico, non si comprenderebbe perché si sia potuto elevare l'incesto, attraverso il mito e la tragedia, al rango del crimine più orribile, accanto al parricidio che ne è il corollario; non si comprenderebbe come, per scoprire, denunciare e accusare l'uomo Edipo, ci fosse bisogno della lucidità di Tiresia, il veggente cieco. Certo, a posteriori e tardivamente, nella tragedia di *Edipo a Colono* il buon senso ha fornito molte scuse al vecchio Edipo; ma in tal modo ha anche deprivato il suo antico crimine della propria dimensione mitica e tragica, e ha dissimulato al tempo stesso il legame antagonistico tra il principio genealogico e l'incesto. Solo nell'aura dell'orrore suscitato dal crimine edipico la coniugalità, essa stessa istituita in una forma oppure in un'altra nel contesto della durata e della fedeltà, può rivelare il suo profondo significato di mediatrice tra il principio genealogico e la spinta incestuosa, tra la distinzione dell'ordine e la confusione fantasmatica. Questo non

di considerazione per il desiderio – qualunque fosse stato – dei genitori. Respingevo allora sul versante della oggettività alienante ciò che avevo chiamato l'"antecedente genetico", in altri termini l'eredità. A proposito dell'origine, che non è inizio, secondo Angelo Silesio "la rosa fiorisce senza perché: fiorisce perché fiorisce".

www.scribd.com/Baruch_2013

impedirà alla coniugalità di dispiegare, a sua volta, il suo bagaglio di conflittualità, e soprattutto nel punto in cui si reincrociano l'amore erotico e l'affetto coniugale; in ogni cultura, l'amore erotico può certo mantenere la sua portata di ribellione nei confronti dell'istituzione e della disciplina del desiderio che quest'ultima tenta di instaurare; resta tuttavia che è l'affetto coniugale a rendere possibile il progetto parentale autorizzando i coniugi a considerarsi non come dei semplici genitori ma come genitori dei loro figli. A questo mutuo riconoscimento tra gli stessi genitori corrisponde il riconoscimento filiale da cui il *riconoscimento di se stessi nella filiazione* riceve il suo senso più completo.[6]

2. LA LOTTA PER IL RICONOSCIMENTO SUL PIANO GIURIDICO

È a questo secondo livello, che si colloca tra il livello dell'amore e quello della stima sociale, che la "riattualizzazione sistematica" degli abbozzi speculativi di Hegel a Jena si distanziano maggiormente dalla sua fonte di ispirazione. E ne si comprende il perché; per Hegel infatti la questione posta dalla relazione giuridica era largamente dominata dalla replica a Hobbes, nella misura in cui, nel *Leviatano*, ogni processo di istituzionalizzazione riceve la propria legittimità dallo Stato, concepito come una entità esterna al conflitto nello stato di natura. Cercando in direzione di questo stato di natura una ragione propriamente morale di sottrarsi alla guerra di tutti contro tutti, Hegel distingue i primi tratti dell'essere-riconosciuto sul piano giuridico nell'accesso al pos-

6. Lascio da parte il problema della fondazione ultima del principio genealogico sul piano simbolico: Phallus unico per due sessi? Grande Altro? Padre originale? È un problema che, sulla scorta di Lacan, tormenta Pierre Legendre. Dal canto mio, e nei limiti del mio progetto, mi mantengo entro i confini del principio genealogico in quanto invariante di tutte le invarianti della filiazione. Già inscritti sulla scala illimitata delle età, tutti i ranghi sono al tempo stesso istituiti e istituenti, giacché nessuno di essi è fondativo; e tutti i lignaggi sono già duplici, paterni e materni. Il femminile e il maschile sono già presenti. Questa doppia condizione, concernente i ranghi e i lignaggi, è sufficiente a instaurare un rapporto di debito nell'ordine ascendente e di eredità nell'ordine discendente. In mancanza della assunzione della problematica della fondazione assoluta del principio genealogico, l'esperienza di riconoscere se stessi nella filiazione entro i limiti del doppio lignaggio patri- e matrilineare è sufficiente a fare fronte al fantasma di onnipotenza, a risvegliare il mistero della nascita e a farsi testimone dell'obiezione che il principio genealogico muove alla pulsione incestuosa in quanto fonte di indistinzione.

www.scribd.com/Baruch_2013

sesso legale dei beni materiali, insomma nella forma contrattuale dello scambio. La dinamica conflittuale relativa a questo tipo di riconoscimento procede allora dalla rottura del contratto e dalla risposta consistente nella costrizione legale, nella coercizione; spetta così al crimine di disvelare il non-riconoscimento proprio a questa sovversione dell'individuo, ma anche di produrre una nuova valutazione dell'offesa in quanto oltraggio alla persona nella sua dimensione universale. In questo senso si può allora parlare di lotta per il riconoscimento relativamente alla relazione giuridica in generale nel processo di formazione della "volontà universale". Secondo me, nel confronto tra volontà individuale e volontà universale in età contemporanea, non si dovrebbe perdere di vista il catalizzatore del crimine. Spetta infatti a questa analisi mettere l'accento sulle condizioni materiali di ciò che chiamiamo uguaglianza delle opportunità nelle conquiste derivanti dal diritto; è infatti impossibile evitare che una parte di non-riconoscimento rimanga collegata all'istituzione del diritto. Sotto questo aspetto, alcune nuove figure del disprezzo svolgeranno, in qualcuno dei discorsi contemporanei raccolti da Axel Honneth, il ruolo che, negli scritti di Hegel a Jena, era svolto dal crimine.

Ma occorre anzitutto dichiarare le ambizioni collegate alla relazione giuridica in rapporto alle modalità di riconoscimento relative alla sfera dell'amore; avevamo allora messo tra loro in relazione l'affrancamento dai legami affettivi fusionali e la fiducia nella permanenza dell'attaccamento reciproco tra partner. Viene ora a predisporsi un'altra logica: da una parte il predicato "libero" prende il posto della "capacità di stare da solo" a livello affettivo (libero nel senso della razionalità presunta uguale in ogni persona considerata nella sua dimensione giuridica); d'altra parte, il *rispetto* prende il posto della fiducia; esso è contrassegnato da una pretesa all'universale che eccede la prossimità dei legami affettivi. Il riconoscimento giuridico può così essere caratterizzato nei termini seguenti: "Noi possiamo arrivare a una comprensione del nostro Io come portatore di diritti solo se [...] abbiamo una conoscenza degli obblighi normativi che dobbiamo rispettare di fronte agli altri" (*Lotta per il riconoscimento*, p. 132). In tal senso, il riconoscimento si dirige verso un duplice obiettivo: quello di altri e quello della norma; nel caso della norma, il riconoscimento significa, nel senso lessicale del termine, ritenere vali-

www.scribd.com/Baruch_2013

do, fare attestazione di validità; nel caso della persona, riconoscere significa identificare ciascuna persona in quanto libera e uguale a ogni altra persona; il riconoscimento in senso giuridico aggiunge così al riconoscimento di sé in termini di capacità (secondo le analisi del nostro secondo studio) le nuove capacità derivanti dalla congiunzione tra la validità universale della norma e la singolarità delle persone. Questa struttura duale del riconoscimento giuridico consiste dunque nella connessione tra l'*allargamento* della sfera dei diritti riconosciuti alle persone e l'*arricchimento* delle capacità che questi soggetti riconoscono a se stessi. Questo allargamento e questo arricchimento sono il prodotto di lotte che scandiscono l'inscrizione nella storia di questi due processi solidali tra loro.[7]

Si è potuto fare astrazione dalla storia culturale dei conflitti che appartengono alla sfera affettiva in maniera proporzionata all'importanza che assume l'evoluzione storica sul piano giuridico, nella misura in cui su questo piano della lotta per il riconoscimento sono coinvolti un allargamento della sfera dei diritti e un arricchimento delle capacità individuali. Su questo stesso piano, la nozione di passaggio alla modernità risulta non soltanto inevitabile, ma addirittura inseparabile dalle esperienze di cui tratteremo.[8]

Il concetto di *rispetto* (*Achtung*), di origine kantiana, offre in questo contesto un punto di riferimento indispensabile. Per Kant, il rispetto è l'unico impulso che la ragione pratica imprime direttamente alla sensibilità affettiva. Esso, in tal senso, si situa al

7. Honneth riporta a questo proposito un testo dell'*Enciclopedia* di Hegel che sottolinea chiaramente il doppio obiettivo del riconoscimento; cfr. G.W.F. Hegel, *Enciclopedia*, cit. in A. Honneth, *Lotta per il riconoscimento*, cit., p. 132: "Nello stato [...] l'uomo viene riconosciuto e trattato come un essere razionale, come libero, come persona; e il singolo individuo a sua volta si rende degno di questo riconoscimento ubbidendo, con il superamento della naturalità della sua autocoscienza, a una volontà universale, alla volontà che è in sé e per sé, cioè si comporta nei confronti degli altri in modo universalmente valido, riconoscendoli come ciò che lui vuol essere considerato – come libero, come persona".

8. Honneth, seguendo su questo punto Habermas, contrappone in maniera insistente la morale postconvenzionale, caratterizzata dalla conquista di questi diritti, alla morale convenzionale dominata dai legami di assoggettamento a comunità che derivano la propria autorità dalla tradizione. Non farò ricorso a questa contrapposizione, che rischia di imporre una semplificazione eccessiva alla complessità del passaggio alla modernità. La separazione tra la stima dello stadio convenzionale e il rispetto dello stadio postconvenzionale non è così completa da impedire al lessico della stima di ricomparire con il terzo modello di riconoscimento intersoggettivo.

www.scribd.com/Baruch_2013

di fuori della storia. Per contro, i pensatori sensibili al carattere storico del passaggio alla modernità hanno potuto reinscrivere la nozione di rispetto all'interno di una storia tanto dei diritti quanto del diritto; nessuno può più fare astrazione dalla storia del sapere morale relativo agli obblighi giuridici che abbiamo nei confronti delle persone autonome, ma neanche dalla storia dell'interpretazione delle situazioni nelle quali i personaggi sono abilitati a rivendicare tali diritti. Sotto questo aspetto, il ritorno alla nozione aristotelica di *phronesis* contraddistingue il ricorso contemporaneo alla categoria "ermeneutica di applicazione", giacché si tratta di interpretare delle situazioni in cui possono verificarsi delle correlazioni tra riconoscimento di validità sul piano delle norme e riconoscimento di capacità sul piano delle persone. Le lotte per il riconoscimento giuridico derivano da questa intelligenza mista delle costrizioni normative e delle situazioni in cui le persone esercitano le loro competenze.

L'*allargamento* della sfera normativa dei diritti, cui risponderà immediatamente l'estensione delle capacità possedute dalla persona giuridica, può essere osservata secondo due prospettive, da una parte sul piano dell'*enumerazione* dei diritti soggettivi definiti dal loro contenuto, d'altra parte sul piano dell'*attribuzione* di questi diritti a nuove categorie di individui o di gruppi.

Trattandosi dell'enumerazione dei diritti soggettivi, scelgo di adottare – seguendo Robert Alexy,[9] Talcott Parsons[10] e lo stesso Axel Honneth – la ripartizione tra diritti civili, diritti politici e diritti sociali:

> Con la prima categoria vengono intesi i diritti negativi che proteggono la libertà, la vita e la proprietà della persona dalle ingerenze illecite dello Stato; la seconda categoria comprende i diritti positivi che le vengono accreditati in riferimento alla partecipazione ai processi della formazione pubblica della volontà; nella terza categoria, infine, rientrano i diritti anch'essi positivi che le consentono una partecipazione equa alla ripartizione dei beni fondamentali. (*Lotta per il riconoscimento*, p. 140)

9. R. Alexy, *Theorie der Grundrechte*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1986.

10. T. Parsons, *The System of Modern Societies*, Prentice Hall, Englewood Cliffs, NJ, 1971; tr. it. a cura di L. Gallino, *Sistemi di società. Le società tradizionali. Le società moderne*, 2 voll., il Mulino, Bologna 1971-1973, II.

www.scribd.com/Baruch_2013

Va soggiunto che questa tripartizione offre una eccellente griglia concettuale per le analisi e le discussioni che riguardano i diritti dell'uomo. La lotta più antica è quella che investe i diritti civili; risale al XVIII secolo ed è ben lontana dall'essere finita. Dal canto suo, l'instaurazione dei diritti politici risale al XIX secolo ma continua, nel secolo XX e una volta vinta la battaglia per la sovranità del popolo e la sua espressione nell'elezione, nell'ambito dei dibattiti relativi al carattere rappresentativo dei regimi di governo democratico. Ma ciò che nel XX secolo costituisce il problema maggiore è l'apertura di diritti sociali relativi alla equa partizione sul piano della distribuzione di beni commerciali e non commerciali su scala planetaria. Sotto questo aspetto, ciò di cui soffrono in maniera particolare i cittadini di tutti i paesi è il contrasto stridente tra l'uguale *attribuzione* di diritti e la disuguale *distribuzione* di beni. Una teoria della giustizia come quella di John Rawls trova una delle sue ragioni di essere nella formulazione delle regole di equa partizione all'interno di società non egalitarie, che poi sono le uniche che conosciamo. Mentre questi diritti sociali riguardano principalmente l'azione educativa, le cure della salute e la garanzia di un livello di vita decente, la sicurezza economica appare oramai come il mezzo materiale di esercitare tutti gli altri diritti.

In funzione di questa ripartizione dei diritti soggettivi, la corrispondente acquisizione di *competenze* sul piano personale fa apparire delle forme specifiche di disprezzo relative alle esigenze che una persona può aspettarsi di vedere soddisfatte dalla società. Altro è a tale riguardo l'umiliazione relativa al diniego di diritti civili, altro invece la frustrazione relativa all'assenza di partecipazione alla formazione della volontà pubblica, altro ancora il sentimento di esclusione risultante dal rifiuto di accesso ai beni elementari. Nella forma del diniego di riconoscimento, la perdita del rispetto che la persona nutre nei confronti di se stessa riceve ogni volta una modalità affettiva differente. È il momento di ricordare che i sentimenti negativi sono risorse significative della lotta per il riconoscimento; l'indignazione costituisce sotto questo aspetto la struttura di transizione tra il disprezzo risentito nell'emozione della collera e la volontà di diventare un attore della lotta per il riconoscimento. Il punto più sensibile dell'indignazione concerne l'insopportabile contrasto, ricordato sopra, tra l'u-

www.scribd.com/Baruch_2013

guale attribuzione di diritti e la disuguale distribuzione di beni in società come la nostra, che sembrano condannate a pagare il progresso in termini di produttività in tutti i settori al costo di un aumento sensibile delle disuguaglianze. Ma se l'indignazione può risultare disarmante, essa è anche in grado di mobilitare. Sotto questo aspetto, uno dei significati dell'idea di responsabilità proviene dal percorso che va dall'umiliazione, vissuta come lesione del rispetto di sé, attraverso l'indignazione come risposta morale all'oltraggio, sino alla volontà di partecipazione al processo di allargamento della sfera dei diritti soggettivi. La responsabilità può essere ritenuta, per questo aspetto, come la capacità, riconosciuta al tempo stesso dalla società e da se stessi, "di decidere razionalmente e autonomamente sulle questioni morali" (*ibidem*, pp. 138-139); la responsabilità in quanto capacità di rispondere di se stessi è inseparabile dalla responsabilità in quanto capacità di partecipare a una discussione ragionevole concernente l'allargamento della sfera dei diritti, si tratti di diritti civili, politici o sociali. Il termine responsabilità implica allora l'asserzione di sé e il riconoscimento dell'altrui pari diritto a contribuire ai progressi del diritto e dei diritti.

Ma l'allargamento della sfera dei diritti soggettivi presenta un secondo aspetto che non riguarda più l'enumerazione e la ripartizione in classi di tali diritti, ma la sua estensione a un numero sempre più grande di individui. È la seconda dimensione del concetto di universalità, che non riguarda più soltanto il tenore dei diritti, ma anche l'estensione della loro sfera di applicazione. Le forme di uguaglianza acquisite da certuni hanno la vocazione a essere estese a tutti. Ma, relativamente alla loro estensione, bisognerebbe fare una analisi distinta secondo le tre categorie di diritti soggettivi. Le rivendicazioni relative alle differenti categorie di diritti soggettivi prendono vigore principalmente attraverso la via della comparazione tra i livelli e i generi di vita raggiunti altrove. L'esperienza negativa del disprezzo assume allora la forma specifica dei sentimenti di esclusione, di alienazione, di oppressione e l'indignazione che ne deriva ha potuto imprimere alle lotte sociali la forma della guerra, sia che si trattasse di rivoluzione, sia che si trattasse di guerra di liberazione o di decolonizzazione. A sua volta, il rispetto di sé suscitato dalle vittorie riportate in queste lotte

www.scribd.com/Baruch_2013

per l'estensione geopolitica dei diritti soggettivi, merita il nome di orgoglio. La correlazione tra la normatività del versante delle regole e la capacità del versante delle persone, che sta al cuore del sentimento dell'orgoglio, trova infatti una espressione felice in una formula di Joel Feinberg,[11] riportata da Axel Honneth: "Ciò che si chiama 'dignità umana' può soltanto essere la riconoscibile capacità di avanzare rivendicazioni". E a questa capacità di rango superiore risponde il sentimento dell'orgoglio.

3. IL TERZO MODELLO DI MUTUO RICONOSCIMENTO: LA STIMA SOCIALE

Nell'ambito dello schema tripartito di mutuo riconoscimento ispirato dagli scritti di Jena, Honneth ha scelto, nella terza tappa della sua "riattualizzazione sistematica", di dare rilievo più alla dimensione sociale del politico in senso lato che non alla costituzione dello Stato. In tal senso, quale termine di riferimento, viene assunto, in tutta la sua ampiezza, il concetto hegeliano di "eticità"; e su questo piano l'"eticità" risulta essere irriducibile ai vincoli giuridici.

Il concetto di stima sociale si distingue dal concetto di rispetto di sé, così come quest'ultimo era stato distinto dal concetto di fiducia in sé sul piano affettivo. In tal senso, la sua funzione consiste nel riassumere tutte le modalità del mutuo riconoscimento che ecceda il semplice riconoscimento dell'uguaglianza dei diritti tra soggetti liberi. Vengono perciò a porsi varie questioni: quale nuova esigenza normativa è chiamata a soddisfare la stima sociale? Quali forme di conflittualità sono collegate alla mediazione che pertiene al postgiuridico? Quali capacità personali sono correlative a queste forme di mutuo riconoscimento? Honneth dedica solo qualche pagina a questa architettura di problemi che mi ripropongo di affrontare dettagliatamente. Secondo lui, l'esistenza di un orizzonte di valori comuni ai soggetti interessati costituisce il presupposto principale di questo terzo ciclo di considerazioni. Nel contempo, viene sottolineata la dimensione assiologica

11. J. Feinberg, "The Nature and Value of Rights", in *Rights, Justice and the Bounds of Liberty. Essays in Social Philosophy*, Princeton University Press, Princeton, NJ, 1980.

www.scribd.com/Baruch_2013

della mutua stima; le singole persone commisurano infatti l'importanza delle loro proprie qualità relativamente alla vita dell'altro ciascuna sulla base dei medesimi valori e dei medesimi fini. Sottolineando come tali rapporti di stima varino a seconda delle epoche, l'autore apre la strada a una esplorazione multidimensionale delle mediazioni sociali assunte dal punto di vista della loro costituzione simbolica, dato che la concezione culturale che una società si fa di se stessa è costituita dalla somma dei valori e dei fini etici di volta in volta mobilitati. L'idea di comunità di valori si annuncia allora come il presunto orizzonte di una inevitabile diversità assiologica che contrasta con la presunta universalità dei diritti soggettivi di ordine giuridico. L'esame del concetto di stima sociale si ritrova così a dipendere da una tipologia delle mediazioni che contribuisce alla formazione dell'orizzonte di valori condivisi, giacché la nozione stessa di stima varia secondo il tipo di mediazione che rende una persona "stimabile". Le nozioni attigue a quella di stima sociale, come quelle di prestigio o di considerazione, non si sottraggono al pluralismo assiologico che risulta dalla varietà delle mediazioni stesse. Ne consegue che la stima sociale non si sottrae alle condizioni interpretative solidali con il carattere simbolico delle mediazioni sociali. Dovranno essere prese in considerazione delle lotte distinte da quelle collegate all'allargamento dei diritti, sia relativamente al loro contenuto che all'estensione del numero dei loro titolari.

Prima di tornare all'idea di solidarietà, con la quale Honneth termina il suo percorso, vorrei schematicamente dare conto di alcuni percorsi incontrati nelle mie letture, dove il termine di "riconoscimento sociale" è utilizzato a ragione veduta in connessione con alcune forme specifiche di conflittualità sul piano assiologico.

Gli ordini del riconoscimento

Incomincerei con l'analisi di elevatissimo livello tecnico che Jean-Marc Ferry propone relativamente a ciò che egli chiama "ordini del riconoscimento", nel secondo volume del suo libro dedicato alle *Puissances de l'expérience*.[12] La posta in gioco è il divenire del concetto di *identità* al punto di svolta tra l'intersogget-

12. J.-M. Ferry, *Les Puissances de l'expérience*, cit.

www.scribd.com/Baruch_2013

tività vissuta e la sociabilità organizzata in sistema. Nel primo volume l'autore aveva preso in considerazione le condizioni generali della comunicabilità che reggono gli "atti di discernimento"; aveva così messo a punto la narrazione, organo dell'identità narrativa, l'interpretazione sul piano delle grandi simboliche delle religioni e delle filosofie, l'argomentazione relativa agli ordini di validità principalmente giuridica e, soprattutto, la ricostruzione, concetto da lui prediletto, che presiede alla comprensione ermeneutica del mondo.[13] Tutte insieme, queste grandi mediazioni della comunicazione contribuiscono agli "atti di discernimento" costitutivi dell'identità personale. Il secondo volume invece, dal titolo *Les Ordres de la reconnaissance*, prende in esame le mediazioni in forma di *organizzazione*[14] che fanno sì che il "prossimo è sempre già riconosciuto senza nemmeno essere stato conosciuto" (*Les Puissances de l'expérience*, p. 9). Non si tratta soltanto di descrivere i sistemi sociali dal punto di vista dell'organizzazione, ma di cercarvi "un appiglio per comprendere le domande di una responsabilità allargata nello spazio e nel tempo" (*ibidem*, p. 10). Sotto questo aspetto, i rapporti tra uomini non mancano di includere i rapporti sia tra l'uomo e la natura sia tra l'uomo e i morti, custodi dello sguardo sul tempo passato. A queste condizioni l'"organizzazione dei sistemi sociali" può dunque articolarsi al discernimento di tipo ricostruttivo del primo volume e contribuire alla formazione dell'identità delle persone sul piano morale e politico.

Mi limiterei a enumerare quei "sistemi" che sono ritenuti essere i grandi paradigmi del mondo sociale e integrati all'attività comunicativa: il complesso socioeconomico (che include il sistema tecnico, i sistemi monetari e fiscali), il complesso sociopolitico

13. Un'eco di questa analisi strutturale dell'idea di identità si può riscontrare nell'ambito delle mie riflessioni sulle "capacità sociali" nell'ultima sezione del secondo studio.

14. Cfr. J.-M. Ferry, *op. cit.*, p. 9: "La questione verte centralmente sulle condizioni nelle quali le identità personali possono mantenersi e riprodursi all'interno di un contesto sociale in cui il riconoscimento delle persone risulta essere estremamente mediato da 'regolatori' sistemici, quali il segno monetario e il regolamento giuridico, e da tutto ciò che in generale costituisce il 'sistema' nei suoi svariati aspetti: tecnici, monetari, fiscali, burocratici, giuridici, democratici, mediatici, pedagogici, scientifici, con tutti i 'segni' corrispondenti che costituiscono altrettanti indicatori di comportamento per coordinare le azioni individuali e trasformarle in iniziative collettive di grandi dimensioni".

www.scribd.com/Baruch_2013

(che al sistema giuridico affianca il sistema democratico e la parallela organizzazione dell'opinione pubblica) e il complesso socioculturale (che mette l'uno di fronte all'altro il sistema mediatico e il suo impatto sulla riproduzione culturale delle società e il sistema scientifico dal punto di vista della sua organizzazione istituzionale). Dal punto di vista della nostra ricerca, l'interesse di questo vasto lavoro consiste nell'attribuire all'*identità* morale e politica un significato differenziato che non si lascia ridurre alla pratica argomentativa quale è sostenuta da un'etica della discussione. Tutto ciò che è stato scritto da Arnold Gehlen sotto il titolo di *Antropologia e psicologia sociale*[15] trova qui la sua legittima collocazione, compresi i timori di vedere svanire l'umanità dell'uomo con la decadenza della natura; e in altrettanta considerazione dovrebbe essere tenuta la riformulazione del "principio di responsabilità" proposta da Hans Jonas. Jean-Marc Ferry non è sordo né a quei timori né a questo richiamo a nuove forme di responsabilità su scala temporale e cosmica diversa da quella della responsabilità di fattura kantiana.[16] Non ci si potrebbe dunque soffermare sulla vulnerabilità senza rielaborare l'idea di normatività. Le risorse critiche di una identità argomentativa e ricostruttiva, elaborate nel primo volume sotto il titolo di potenze dell'esperienza, trovano il loro impiego a livello sociale là dove l'identità si trova di fronte ai sistemi di organizzazione considerati come "ordini del riconoscimento".[17]

15. A. Gehlen, *Anthropologische und sozialpsychologische Untersuchungen*, Rowohlt, Hamburg 1986.

16. Cfr. J.-M. Ferry, *op. cit.*, p. 156: "La comunicazione è la *nostra* ideologia postindustriale, ma essa racchiude un altro ideale di moralità, che va riesumato ed esteso tramite il riconoscimento di coloro che non hanno potuto dire l'offesa; ossia di quelle vittime anonime, di cui parlava Walter Benjamin, che non sono nemmeno suscettibili di una citazione (terza tesi sul concetto di storia). In questo caso, con Benjamin e a differenza di Hans Jonas, la responsabilità non è rivolta verso il futuro, ma verso il passato. In questo l'etica della comunicazione è vicina alla religione, giacché è anche un'etica della redenzione. Come tale, essa è fondata sull'identità *ricostruttiva* anziché sull'identità *argomentativa*".

17. Non mi soffermerò qui sui problemi che riguardano la cittadinanza; il problema si ripresenterà in occasione dell'esame del libro di Charles Taylor che tratta della "politica del riconoscimento". La discussione aperta da Habermas sul rapporto tra il nazionale e il postnazionale, e più precisamente sulla costruzione dell'Europa, va a vantaggio delle tesi di Jean-Marc Ferry; cfr. J.-M. Ferry, *op. cit.*, pp. 161-222.

www.scribd.com/Baruch_2013

Le economie della grandezza

Nelle mie letture ho incrociato altri due studiosi, Luc Boltanski e Laurent Thévenot, autori del libro intitolato *De la justification. Les économies de la grandeur.*[18] Ho preso in esame questo libro una prima volta dal punto di vista della pluralità delle fonti di giustizia in parallelo con il libro di Michael Walzer intitolato *Sfere di giustizia.*[19] Attraverso questi autori vorrei affrontare i problemi legati alla pluralità delle mediazioni strutturali in relazione con la stima pubblica. Là dove io dico riconoscimento, i nostri autori dicono *giustificazione*. La giustificazione è la strategia con la quale i competitori fanno accreditare i loro rispettivi posti nel contesto di quelle che gli autori chiamano economie della grandezza. È dunque del concetto di economia della grandezza che occorre anzitutto parlare, prima di dare conto del lavoro di giustificazione in quanto operazione di qualificazione delle persone relativamente al posto da loro occupato sulla scala delle grandezze. La prima idea a imporsi è l'idea di una valutazione delle prestazioni sociali degli individui che si appelli all'idea di giustizia, ma secondo una diversità di criteri tale per cui una persona possa essere ritenuta "grande" o "piccola" in funzione di una diversità di griglie di grandezza, che gli autori chiamano economie in ragione della loro coerenza relativamente a un certo tipo di riuscita sociale. Una situazione di disputa è generata dalle prove di qualificazione in un ordine di grandezza dato. Questa competizione si accorda bene con il nostro concetto di lotta per il riconoscimento. Sin dall'inizio, i nostri autori sono d'accordo sul fatto che le forme di giustificazione presentano "una più grande varietà di forme di giustificazione che non le sole forme civiche, domestiche, industriali, commerciali o di opinione" (*De la justification*, p. 25), già menzionate nella descrizione del progetto; nel caso di creativi e di artisti, si parlerà per esempio di "grandezza ispirata". La valutazione delle prestazioni obbedisce di volta in volta a una batteria di test che, in situazioni di contestazione, i protagonisti devono

18. L. Boltanski, L. Thévenot, *De la justification. Les économies de la grandeur*, Gallimard, Paris 1991.

19. P. Ricoeur, "La pluralité des instances de justice", in *Le Juste 1*, Esprit, Paris 1995; tr. it. di D. Iannotta di Marcoberardino, "La pluralità delle istanze di giustizia", in *Il giusto*, Società Editrice Internazionale, Torino 1998, pp. 101-119.

www.scribd.com/Baruch_2013

superare al fine di potersi definire "giustificati". Le dispute, di cui parleremo, non sono dell'ordine della violenza, come vorrebbero sostenere quelle forme di filosofia politica che mettono l'accento principale sul potere, il dominio o la forza, ma dell'ordine dell'argomentazione. L'obiettivo della costruzione di una comune umanità, troppo frettolosamente caratterizzata dalla solidarietà, non è perciò affatto incompatibile con questa pluralizzazione dei criteri di grandezza. Occorre specificare le forme di giustizia, non sulla base di "valori condivisi" come fa Michael Walzer, ma sulla base di strategie di giustificazione, derivanti a seconda delle situazioni da quelli che gli autori chiamano "città" o "mondi", al fine di sottolineare la coerenza interna dei sistemi di transazione, nonché dei dispositivi e degli oggetti implicati in queste transazioni. Tale lavoro deriva dunque da una sociologia dell'azione, anche se vi si trovano utilizzati dei concetti di tipo habermassiano come discussione e argomentazione; raramente si dà accordo senza disputa e il bene comune legittimo viene individuato in forma plurale; ed è appunto quanto il termine grandezza designa. Nella attribuzione della grandezza tramite prove di giustificazione è insomma in gioco la valutazione delle persone relativamente a tali criteri e alle prove corrispondenti.

Il luogo del negativo si presenta qui sotto forma di sentimenti di ingiustizia suscitati – per esempio – dalla corruzione delle prove e in misura proporzionata alle controversie che ne derivano. È il motivo per il quale nell'ambito dell'accordo risulta più facile imbattersi in figure di compromesso che non di consenso. Infine, possiamo ritenere che in tale ambito la posta in gioco più ampia sia costituita dal rapporto tra accordo e disaccordo, al di là della contrapposizione tra sociologia del consenso e sociologia del conflitto, o anche tra l'olismo e l'individualismo metodologico. Le forme di accordo devono essere descritte in connessione con le giustificazioni che le sostengono: in nome di che cosa viene, a seconda dei casi, attribuita la grandezza? E al termine di quale prova di giustificazione è ritenuta come legittima? Si tratta dunque proprio di questione di accordo, ma a condizione che si dia una pluralità di principi di accordo.

Gli autori si dedicano dunque alla scala della pluralità degli ordini di grandezza, ciò a cui gli autori di lingua inglese si erano dedicati con successo a livello però del solo ordine commercia-

www.scribd.com/Baruch_2013

le.[20] Per i nostri autori la città commerciale non è altro che una delle città da prendere in considerazione. Per identificare queste città in funzione dei rispettivi argomenti, essi hanno avuto l'interessante idea di abbinare testi canonici adeguati all'uno o all'altro ordine con manifesti, manuali di consigli, guide alle pubbliche relazioni, programmi in uso nei sindacati, nelle associazioni, nei circoli di studio, nei gruppi di pressione ecc., i cui argomenti ultimi sono "accettabili" senza essere fondamentalmente "giustificati". Gli autori hanno quindi proceduto a una ripartizione degli ordini di grandezza in funzione di sei principi superiori comuni ai quali vari singoli individui hanno fatto ricorso al fine di sostenere una controversia o di consolidare un accordo meritevole di essere considerato come una forma del bene comune.

In tal modo, nella *Città di Dio*, Agostino fornisce le ragioni per costruire la grandezza della *città dell'ispirazione*; il principio della grazia è ciò che permette di separare la grandezza ispirata dalle altre forme di grandezza che vi vengono denunciate in quanto intaccate da interessi terreni corrotti dalla "vanagloria", nonché di gerarchizzare i tipi di bene, tra cui l'amore, suscettibili di legare gli uomini (ne troveremo un'eco nelle ultime pagine del presente lavoro, dedicate agli stati di pace). In questa città, nessun credito è accordato al riconoscimento da parte degli altri, per lo meno in termini di fama.

Precisamente a quest'ultima si riferisce *la città dell'opinione*, nella quale la celebrità e la grandezza dipendono esclusivamente dall'opinione degli altri, dato che l'importanza agli occhi degli altri viene decisa dai legami di dipendenza personale. L'onore è qui tributario del credito conferito da altri, come del resto viene confermato dal discorso pascaliano sulle "grandezze di rango".

Nel passare alla *città domestica*, gli autori trovano negli scritti di Bossuet destinati ai principi, *La politica estratta dalle proprie parole della Sacra Scrittura*,[21] l'argomento meglio strutturato in fa-

20. A questo proposito, i precedenti sono numerosi: A. Smith, *The Theory of Moral Sentiments*; tr. it. di S. Di Pietro, *Teoria dei sentimenti morali*, Rizzoli, Milano 1995; A.O. Hirschman, *The Passions and the Interests. Political Arguments for Capitalism Before Its Triumph*, Princeton University Press, Princeton 1978; tr. it. di S. Gorresio, *Le passioni e gli interessi. Argomenti politici in favore del capitalismo prima del suo trionfo*, Feltrinelli, Milano 1993.

21. J.-B. Bossuet, *La Politique tirée de propres paroles de l'Écriture sainte*, Droz, Genève 1709.

www.scribd.com/Baruch_2013

vore della città domestica, con i suoi valori di fedeltà, di bontà, di giustizia, di mutua assistenza, che correggono gli aspetti di assoggettamento connessi con la paternità.

Non giunge inatteso il fatto che *Il contratto sociale* di Rousseau sia ritenuto essere il referente ultimo della città civica, con la subordinazione alla volontà generale come principio di legittimazione della grandezza civica. I rapporti di cittadinanza vi risultano mediati dalla relazione con una totalità di secondo livello, a loro volta razionalmente fondati nel *Contratto sociale* in modo tale che tutto si svolge come se ciascun cittadino contrattasse con se stesso e non opinasse se non in base a sé, all'opposto del contratto di sottomissione del *Leviatano*. L'aspetto avverso si annida in questo caso negli intrighi privati e nella furbizia. Lo scarto decisivo è quello tra la città civica e la triade formata da grandezza ispirata, grandezza domestica e grandezza per fama.

La *città commerciale*, la prima a essere menzionata nel libro, trova il proprio paradigma nell'opera di Adam Smith; fanno da intermediari i beni rari che sono oggetto degli appetiti di tutti: "Il legame commerciale unisce le persone tramite i beni rari, oggetto degli appetiti di tutti, e a causa del concorso delle brame il prezzo relativo al possesso di un bene è subordinato ai desideri degli altri" (*Teoria dei sentimenti morali*, tr. it. mod.). Da questo punto di vista, la *Teoria dei sentimenti morali* di Adam Smith costituisce una prefazione necessaria alle sue *Ricerche sopra la natura e le cause della ricchezza delle nazioni*; il legame sociale vi compare infatti fondato su una inclinazione interessata allo scambio ma in assenza di qualsiasi sentimento di invidia.[22]

Il confronto tra mondo commerciale e mondo industriale costituisce uno dei pezzi principali della "presentazione dei mondi" (*De la justification*, pp. 241-262). La *città industriale* trova nel *Sistema industriale* di Saint-Simon (1869) il suo paradigma, il quale

22. Cfr. L. Boltanski, L. Thévenot, *De la justification. Les économies de la grandeur*, cit., p. 68: "Si deve ad A. Hirschman (1977) la ricostruzione – attraverso l'analisi di una successione di elaborazioni intellettuali delle idee di desiderio, di gloria, di amor proprio e di vanità, di appetito, di virtù ecc. – della storia del modo in cui sono state trattate le nozioni di passione e di interesse che precedono la costruzione del sistema di Smith e, più in generale, le argomentazioni sviluppate a proposito del liberalismo (1977-1982)".

www.scribd.com/Baruch_2013

si colloca a notevole distanza dal *Contratto sociale*; spetta infatti agli industriali di gestire da competenti le "utilità".

Non prenderò in esame i tipi di giustificazione cui è dedicata la maggiore parte del libro; le cose, gli oggetti esterni alle persone contribuiscono a qualificare come città o mondi questi grandi insiemi socioculturali. Nessuna giustizia senza giustificazione; nessuna giustificazione senza aggiustamento tra stato di persone e stato di cose. Le controversie e i dissidi non consistono soltanto in disaccordi sulla grandezza delle persone ma vertono anche sulla affidabilità di dispositivi materiali che danno consistenza a una "situazione che funziona". Protette da questi consensi limitati, le varie modalità individuali dell'arte di vivere derivano da una *phronesis* sensibile alla varietà delle situazioni di "deliberazione" (per restare nel vocabolario aristotelico).

Noi che siamo attenti al ruolo delle motivazioni negative – seguendo in ciò Hegel che accorda al "crimine" una fecondità istituzionale, e Honneth che riconduce a forme di disprezzo la dinamica delle lotte per il riconoscimento – non possiamo omettere di ricordare, sulla scorta di Boltanski e Thévenot, le situazioni che comportano disaccordi inerenti alle relazioni tra i mondi. Oltre alle rivalità create dalle prove di giustificazione in ciascuno dei mondi derivanti dalle economie della grandezza, la conoscenza degli altri mondi tende a estendere il disaccordo alle prove stesse, o a contestarne addirittura il contributo alla realizzazione del bene comune. L'accusa può spingersi sino alla invalidazione risultante dal confronto tra due mondi. La contestazione assume allora la forma del *dissidio*, in assenza di una base di argomentazione derivante dal medesimo sistema di giustificazione; tale dissidio va a colpire non soltanto i criteri di grandezza in un mondo dato, ma la nozione stessa di grandezza: che peso ha un grande imprenditore agli occhi di un grande direttore d'orchestra? La capacità di essere grande in un altro mondo può ritrovarsi eclissata dal successo all'interno di un ordine di grandezze. A partire da qui, è possibile sviluppare una tipologia delle critiche rivolte da un mondo all'altro in forma di denuncia.[23] A mio parere, però, l'interesse sta altrove; nella capacità, cioè, di risvegliare tramite la criti-

23. È quanto viene fatto dai nostri autori nel capitolo VIII dedicato al "Quadro delle critiche"; cfr. L. Boltanski, L. Thévenot, *op. cit.*, pp. 291-334.

www.scribd.com/Baruch_2013

ca ciascun attore di un mondo ai valori di un altro mondo, a rischio di cambiare mondo. Si rivela così una nuova dimensione della persona, la dimensione che la vede in grado di comprendere un mondo diverso dal suo; e si tratta di una capacità che può essere paragonata alla capacità di imparare una lingua straniera al punto da percepire la propria lingua come una lingua tra altre lingue. Se la traduzione può di per sé essere interpretata come una maniera di rendere comparabili gli incomparabili, per fare eco a un titolo di Détienne,[24] la capacità al compromesso offre allora l'accesso privilegiato al bene comune; scrivono infatti i nostri autori che "in un compromesso ci si mette d'accordo per comporre, vale a dire per sospendere il dissidio, senza perciò regolarlo facendo ricorso a una prova in un unico mondo" (*ibidem*, p. 337). La fragilità del compromesso esprime a sufficienza la fragilità del bene comune stesso in cerca di giustificazione propria. Il compromesso è sempre esposto alla minaccia di essere denunciato come compromissione dai polemisti di ogni sponda. Anche i compromessi possono essere ricondotti a una tipologia.[25] Questa tipologia ci invita a una rilettura delle procedure di allargamento dei diritti soggettivi descritti nella sezione precedente; è quindi possibile giudicare il compromesso in base alla forma che riveste il mutuo riconoscimento nelle situazioni di conflitto e di disputa risultanti dalla pluralità delle economie della grandezza.

La questione che, al termine di questo percorso, viene posta consiste nel sapere se il bene comune valga come presupposto o come risultato delle condotte di compromesso. Il paradosso consiste forse nel fatto che lo statuto di presupposto, il quale sembra imporsi come fine delle condotte di compromesso, si trova verificato – *giustificato* – esclusivamente dall'inclinazione del bene comune a relativizzare l'appartenenza a una città particolare. Sul versante delle persone, gli corrisponderebbe la capacità di riconoscersi come una figura del passaggio da un regime di grandezza a un altro, senza farsi bloccare all'interno della oscillazione "tra il relativismo disilluso e l'accusa polemistica" (*ibidem*, p. 421), in mancanza di una posizione superiore che sovrintenda a tutti gli

24. M. Détienne, *Comparer l'incomparable*, Le Seuil, Paris 2000.

25. L. Boltanski, L. Thévenot, "Figures du compromis", in *De la justification*, cit., pp. 357 sgg.

www.scribd.com/Baruch_2013

arbitraggi. A questo proposito, niente dispenserà gli attori sociali dal rimettersi alla saggezza phronetica che, in ogni situazione, non separa la giustizia dalla giustezza alla ricerca dell'*azione che conviene*.

Non vorrei tuttavia allontanarmi da una analisi che ha assunto quale proprio concetto guida l'idea di grandezza, senza esaminare ciò che non viene preso in considerazione nella problematica della giustificazione, ossia la dimensione verticale implicata dalla contrapposizione tra grande e piccolo, e che sembra essere in contrasto con la dimensione orizzontale del riconoscimento sul piano della stima di sé. Dobbiamo perciò costeggiare il difficile concetto di autorità, che in quanto tale non viene discusso dai nostri autori. Meno ancora, poi, possiamo eludere quella difficoltà che, come ricorderemo, è sollevata dal fatto che Hegel dedichi l'ultima sezione della *Realphilosophie* a una riflessione sulla "formazione della Costituzione" e alla obbedienza che quest'ultima impone. Era allora in questione l'"alienazione" di fronte alla potenza, addirittura l'elogio della tirannia fondatrice. A questo proposito, i nostri lessici presentano il medesimo orientamento, e sottolineano il lato dissimmetrico di una relazione come l'autorità che mette gli uni di fronte agli altri coloro che comandano e coloro che obbediscono. Conosciamo le celebri analisi di Max Weber sulle forme del dominio e le credenze che, dal versante del soggetto, a esse corrispondono. Certo, il diritto di comandare non coincide con la violenza, nella misura in cui il potere è ritenuto legittimo e in tale senso autorizzato o, per meglio dire, accreditato. Il problema posto dall'autorità aveva incrociato una prima volta il problema della grandezza negli scritti di Pascal. Alla "grandezza" è contrapposta la "miseria": "Tutte queste stesse miserie", scrive Pascal nei *Pensieri*, "provano la sua grandezza: sono miserie di gran signore, di re spodestato".[26] Certo, Pascal non si lascia ingannare dal prestigio della grandezza, che egli giustifica pragmaticamente quale rimedio alle inevitabili lacerazioni del legame sociale, come possiamo vedere nei *Consigli al giovane principe* e nel *Trattato sulla grandezza* negli scritti di morale di Pierre Nicole.

26. B. Pascal, *Pensées*; tr. it. di P. Serini, *Pensieri*, Einaudi, Torino 1962, n. 369, p. 160.

www.scribd.com/Baruch_2013

Non è il caso di affrontare qui il problema in tutta la sua ampiezza.[27] Mi limiterò all'aspetto culturale dell'autorità, lasciando da parte il punto cieco dell'autorità istituzionale e più precisamente politica, dalla quale la nostra insistenza sul legame sociale ci ha tenuti distanti. Sotto questo aspetto, un elemento di verticalità era scivolato nelle nostre analisi lessicali con le quali si apriva il nostro primissimo studio; il riconoscimento-adesione, proprio del "ritenere come vero", comportava infatti un "valere-di-più" la cui ammissione si accompagnava all'evocazione di una dimensione di altezza. Questo "valere-di-più" comportava quindi che l'intero enigma dell'idea di autorità si trovasse contrapposto al cuore dell'analisi lessicale del termine "riconoscimento".

Un aspetto dell'autorità, meno difficilmente compatibile con l'orizzontalità del vivere insieme, si separa chiaramente dalla facoltà di comandare che richiede obbedienza; possiamo chiamarlo, con il Gadamer di una importante pagina di *Verità e metodo*, "riconoscimento della superiorità".[28] La nozione di grandezza dei nostri sociologi sembra vicina all'idea gadameriana di riconoscimento della superiorità, nella misura in cui ciascuno degli elementi considerati rinvia a credenze condivise che concernono la superiorità dei valori che distinguono ciascuno dei modi di vita propri di una città. Bisogna perciò riconoscere che il rapporto tra la superiorità dei valori menzionati in questo ambito limitato e l'atto di riconoscimento che si esprime nella partecipazione alle prove di qualificazione nel corso dell'intero processo di giustificazione è un rapporto circolare.

Il modello più completo di riconoscimento della superiorità

27. Cfr. P. Ricoeur, "Les paradoxes de l'autorité", in *Le Juste II*, Esprit, Paris 2000.

28. Cfr. H.G. Gadamer, *Wahrheit und Methode*, cit.; tr. it. a cura di G. Vattimo, *Verità e metodo*, Bompiani, Milano 1983, p. 328: "L'autorità delle persone non ha il suo fondamento ultimo in un atto di sottomissione e di abdicazione della ragione, ma in un atto di riconoscimento e di conoscenza, cioè nell'atto in cui si riconosce che l'altro ci è superiore in giudizio e in intelligenza, per cui il suo giudizio ha la preminenza, cioè sta al di sopra del nostro proprio giudizio. A ciò si connette il fatto che l'autorità non viene semplicemente concessa, ma deve essere acquistata con il rivendicarla. Essa si fonda su un riconoscimento, e quindi su un'azione della ragione stessa, che, consapevole dei suoi limiti, concede fiducia al miglior giudizio di altri. Questo senso dell'autorità correttamente inteso non ha nulla da fare con la cieca sottomissione a un comando. Anzi, l'autorità non ha immediatamente nulla da fare con l'obbedienza, ma con la *conoscenza*".

www.scribd.com/Baruch_2013

sarebbe da ricercarsi nel rapporto di insegnamento tra maestro e discepolo. Già all'esordio del *De Magistro* Agostino mette l'uno di fronte all'altro due atti, l'atto di insegnare e quello di imparare, collegati tra loro dall'atto di interrogare, di cercare. Bisogna ammettere che la sorta di superiorità contemplata negli elementi di ciascuno dei mondi ricordati da Boltanski e Thévenot è lontana dal modello di riconoscimento di superiorità proposto dal rapporto tra il maestro – la cui parola costituisce autorità – e il suo discepolo. Per rendere giustizia al libro di Boltanski e Thévenot occorre concedere loro il diritto di ritagliare, all'interno dell'immenso campo delle procedure di istituzionalizzazione del legame sociale, l'insieme relativamente autonomo delle figure di assoggettamento giustificate dalle procedure di giustificazione prese in considerazione nelle *Economies de la grandeur*. Resta che il rapporto verticale di autorità, ancorché contenuto entro i limiti dell'autorità enunciativa,[29] discorsiva, scritturale, costituisce la spina nel fianco per un lavoro come il nostro, deliberatamente limitato alle forme *reciproche* del mutuo riconoscimento.

Multiculturalismo e "politica di riconoscimento"

Ho voluto riservare per la fine la forma di lotta per il riconoscimento che maggiormente ha contribuito a rendere popolare il tema del riconoscimento, anche a rischio di banalizzarlo; tale forma è collegata al problema posto dal multiculturalismo, come anche dalle battaglie condotte su altri fronti, sia che si tratti dei movimenti femministi, delle minoranze nere o degli insiemi culturali minoritari (riserviamo il termine "multiculturalismo" alle istanze volte a ottenere uguale rispetto che provengono da culture effettivamente sviluppatesi all'interno di un medesimo ambito istituzionale). La posta in gioco comune di queste lotte disparate ma sovente convergenti è il riconoscimento dell'identità distinta di minoranze culturali sfavorite. Si tratta dunque di identità, ma sul piano collettivo e in una dimensione temporale che abbraccia le discriminazioni esercitate contro quei gruppi in un passato che può essere secolare, come nel caso della storia dello schiavismo, o

29. Sul concetto di autorità enunciativa, distinta dall'autorità istituzionale, cfr. P. Ricoeur, *Le Juste II*, cit., p. 119.

www.scribd.com/Baruch_2013

addirittura plurisecolare, come nel caso della condizione femminile. La rivendicazione che riguarda l'uguaglianza sul piano sociale mette in gioco la stima di sé, mediata dalle istituzioni pubbliche che dipendono dalla società civile, come l'università, e infine l'istituzione politica stessa.

Una ragione per la quale ho inserito solo alla fine questa forma di lotta per il riconoscimento, nonostante la sua visibilità sulla scena pubblica, in particolare nei paesi anglosassoni, risiede nel carattere altamente polemico di una nozione come quella di multiculturalismo, che rende difficile mantenere l'assetto descrittivo che sino a qui ha caratterizzato il presente lavoro. Non è facile evitare di trasformarsi in ciò che Raymond Aron chiamava un "osservatore coinvolto"; osservatore nella misura in cui, appunto, il primo dovere consiste nel comprendere le tesi antagoniste e nel sostenere gli argomenti migliori.

Nel saggio di Charles Taylor, intitolato precisamente "La politica del riconoscimento", ho trovato un modello di argomentazione incrociata i cui limiti sono riscontrabili all'interno di una situazione polemica dove l'autore è personalmente coinvolto, dato che si tratta del destino del Québec francofono.[30] In primo luogo, è nello spettacolo delle lotte per il riconoscimento condotte da gruppi minoritari o subalterni che Charles Taylor trova una conferma della "tesi [...] che la nostra identità sia plasmata, in parte, dal riconoscimento o dal mancato riconoscimento o, spesso, da un *mis*conoscimento da parte di altre persone" ("La politica del riconoscimento", p. 9). Da cui il seguente corollario: i danni in questione colpiscono l'immagine che di se stessi si formano i membri dei gruppi lesi, immagine che essi percepiscono come spregevole, degradante, avvilente. La gravità della mancanza di riconoscimento di quei gruppi i cui membri si ritengono vittime deriva dalla interiorizzazione di questa immagine sotto forma di autodisprezzo. Taylor affronta il suo tentativo di spiegazione incominciando con l'osservare come questa preoccupazione eminentemente moderna, che unisce l'identità al riconoscimento, non è stata resa possibile, come osservano dal canto loro Haber-

30. C. Taylor, *The Politics of Recognition*, Princeton University Press, Princeton, NJ, 1992; tr. it. di G. Rigamonti, "La politica del riconoscimento", in J. Habermas, C. Taylor, *Multiculturalismo. Lotte per il riconoscimento*, Feltrinelli, Milano 1998, pp. 9-62.

www.scribd.com/Baruch_2013

mas e Honneth, da una parte per il crollo delle gerarchie sociali che avevano collocato l'onore in cima ai valori di stima, dall'altra a causa della promozione della nozione moderna di dignità con il suo corollario, il riconoscimento egualitario; ma alla versione universalizzante della dignità è andata ad aggiungersi l'affermazione di una identità individualistica, che può richiamarsi a Rousseau e a Herder, e che ha trovato nel vocabolario contemporaneo dell'autenticità il suo *pathos* distintivo, a rischio di preservare o addirittura di rafforzare il carattere fondamentalmente "dialogale" di una rivendicazione che assume una dimensione decisamente collettiva; si potrebbe infatti affermare che è sul piano collettivo che si esige un riconoscimento singolarizzante.

Charles Taylor, scrupoloso nel bene argomentare, concentra la discussione nell'ambito di una "politica della differenza", una politica che egli contrappone a quella fondata sul principio di uguaglianza universale. Nel passaggio dall'una all'altra politica, l'autore si sforza di vedere uno scivolamento piuttosto che una contrapposizione frontale, uno scivolamento provocato dal cambiamento di definizione dello statuto egualitario implicato dall'idea stessa di dignità; di per se stessa, l'uguaglianza richiederebbe infatti un trattamento differente, sino a richiamarsi al piano istituzionale delle regole e delle procedure di *discriminazione inversa*. Viene cioè rimproverato all'universalismo astratto di essere rimasto "cieco alle differenze" in nome della neutralità liberale. Due politiche ugualmente fondate sulla nozione di uguale rispetto entrano perciò in conflitto a partire da un medesimo concetto guida, il concetto di dignità con le sue implicazioni egualitarie.

Questo benevolo approccio incontra tuttavia il proprio limite, sul piano della sua applicazione istituzionale, nella discriminazione inversa, che si pretende in nome del torto commesso nel passato a spese delle popolazioni interessate. Queste procedure istituzionalizzate sarebbero eventualmente accettabili se riconducessero a quello spazio sociale ritenuto cieco alle differenze senza però la tendenza a installarvisi permanentemente. Questa situazione conflittuale estrema proietta in primo piano le opposizioni di fondo concernenti la nozione stessa di dignità: la versione liberale classica si affida allo statuto di agente razionale, condiviso da tutti a titolo di potenziale umano universale. Questo potenziale lo abbiamo visto all'opera nella sezione precedente a proposito del-

www.scribd.com/Baruch_2013

l'allargamento della sfera dell'individuo che accede ai diritti soggettivi; nel caso della politica della differenza, l'esigenza di riconoscimento universale deriva dal fondo culturale differenziato, giacché l'affermazione di un presunto potenziale umano universale è ritenuta essere la semplice espressione di una cultura egemonica, quella dell'uomo bianco di sesso maschile, al suo apice nell'età dei Lumi. Alla fine dell'argomentazione ciò che sembra essere discriminatorio è l'universale identico,[31] un particolarismo travestito da principio universale. A questo punto, è la volontà generale presupposta dall'argomento di Rousseau a ritrovarsi accusata di tirannia omogeneizzante dalla politica della differenza. Il problema in questione consiste appunto nel sapere se "qualsiasi politica dell'uguale dignità basata sul riconoscimento di qualità universali sarebbe per forza di cose altrettanto omogeneizzante" (*ibidem*, p. 38).

Il punto di resistenza si troverebbe allora nel rifiuto di riconoscere all'idea di differenti profili collettivi e a quella di diritto alla sopravvivenza, come nel caso del Québec, una sorta di legittimità distinta da quella implicata dalla Costituzione e dal concetto afferente di diritti costituzionali. È nelle istituzioni dell'insegnamento e nelle regole del commercio che oggi, nel mondo anglosassone e in particolare in Canada, si gioca il confronto tra la politica della differenza e la politica dell'universalismo liberale.

Un osservatore meno coinvolto di Taylor sarebbe tentato di trasferire ai conflitti di legittimità il modello di compromesso proposto qui sopra per un tipo di conflitto nel quale gli assoggettamenti non rivestono la forma di destino collettivo, e meno ancora di diritto alla sopravvivenza. Spetta al testimone coinvolto di chiedere ai suoi contraddittori di addurre nelle discussioni, come egli stesso si sforza di fare, i loro argomenti migliori. Per le società liberali l'urgenza è grande, nel senso politico e non economico del termine, nella misura in cui si trovano tutte messe di fronte a problemi di minoranze, dato che la configurazione degli Stati-nazione non corrisponde alla mappa delle differenze etnoculturali. Oramai si dirà che una società liberale "si dimostra tale per il mo-

31. Cfr. "La politica del riconoscimento", cit., p. 30: "L'accusa lanciata dalle forme più radicali della politica della differenza è che gli stessi liberalismi 'ciechi' sono un riflesso di culture particolari".

www.scribd.com/Baruch_2013

do in cui tratta le minoranze, compresi coloro che non condividono la definizione pubblica del bene, e soprattutto per i diritti che accorda a ognuno dei suoi membri" (*ibidem*, p. 46).

Quest'ultima massima definisce una "politica di riconoscimento" il cui beneficio, sul piano personale, può consistere esclusivamente nella crescita della stima di sé.

Al termine del nostro percorso attraverso le figure della lotta per il riconoscimento, vorrei mettere in questione l'influenza dell'idea di lotta a tutti gli stadi. Ricordo la ragione per la quale abbiamo scelto di affrontare le esperienze incontrate sotto questa angolatura. Il punto iniziale consisteva nel fornire una replica alla versione naturalistica dello stato di natura in Hobbes, la quale già si contrapponeva alle tesi dei fondatori della scuola del "diritto naturale"; il *Leviatano* esclude infatti ogni motivo originariamente morale, non soltanto per uscire dallo stato di guerra di tutti contro tutti, ma per riconoscere l'altro uomo come partner delle passioni primitive di competizione, di diffidenza e di gloria. Hegel offriva, sotto questo aspetto, un possente strumento speculativo, mettendo al servizio di un processo di realizzazione effettiva della coscienza o dello spirito le risorse del negativo; basti ricordare le pagine sul "crimine" come elemento generatore di normatività. L'essere-riconosciuto diventava così la posta in gioco dell'intero processo, denominato lotta per il riconoscimento nella "riattualizzazione sistematica" dell'argomentazione hegeliana; e infatti un forte accento è stato messo sulle forme negative del diniego di riconoscimento e sul disprezzo. L'essere-riconosciuto stesso, verso cui tende l'intero processo, ha dal canto suo mantenuto sino alla fine una parte di mistero. Certo, si metteva a confronto con le esigenze normative e con le ferite relative a queste esigenze, il bilancio delle nuove capacità personali suscitate dal processo di lotta per il riconoscimento; in correlazione con i successivi modelli di riconoscimento, si sono potute nominare la *fiducia in sé*, il *rispetto*, la *stima di sé*, di cui sono state descritte in maniera maggiormente dettagliata le modalità. Questa promozione di capacità soggettive nuove, che si aggiunge a quelle reperite nel nostro secondo studio, non ha tuttavia impedito che prendesse forma un sentimento di disagio che andava a colpire le pretese collegate all'idea stessa di lotta.

www.scribd.com/Baruch_2013

Quando un soggetto potrà ritenersi davvero riconosciuto?

Adducendo che la nostra indagine si è fermata alle soglie del politico nel senso preciso di teoria dello Stato, si toglierebbe una parte della virulenza della questione; in tal senso, siamo rimasti ben al di qua delle certezze vincolate a una filosofia politica condotta al suo stadio di compiutezza. Basti ricordare le perentorie formule dei *Lineamenti di filosofia del diritto*: "Lo Stato è la realtà dell'idea etica – lo spirito etico, in quanto volontà *manifesta*, evidente a se stessa, sostanziale, che si pensa e si conosce, e compie ciò che sa e in quanto lo sa" (*Lineamenti di filosofia del diritto*, § 257). Ancora una volta è menzionato il riconoscimento:

> Lo Stato è la realtà della libertà concreta; ma la *libertà concreta* consiste nel fatto che l'individualità personale, e gl'interessi particolari di essa, hanno tanto il loro pieno *sviluppo* e il *riconoscimento del loro diritto* per sé [...] quanto, in parte, si *mutano*, da se stessi, nell'interesse della generalità, e in parte, con sapere e volontà, riconoscono il medesimo, cioè in quanto loro particolare *spirito sostanziale*, e *sono atti* al medesimo, in quanto loro *scopo finale*... (*Ibidem*, § 260)

Ma non è inopportuno ricordare che, in mancanza di un analogo sviluppo del diritto statale esterno, i *Lineamenti* si chiudono su un abbozzo della "storia del mondo", della quale per altro si conoscono le incredibili pretese. Né va altresì dimenticato che i *Lineamenti di filosofia del diritto*, per quanto grande ne sia lo sviluppo, occupano soltanto l'ambito dello spirito oggettivo e cedono il campo allo spirito assoluto che fa posto a una problematica diversa da quella del riconoscimento, che coincide soltanto con la sfera dell'"eticità", nella quale l'"io" è un "noi".

Il nostro dubbio si riferisce dunque soltanto a questa regione dello spirito e ai modelli di riconoscimento che ne derivano. Entro questi limiti, tale dubbio assume la forma di un quesito: la domanda di riconoscimento affettivo, giuridico e sociale, con il suo stile militante e conflittuale, non si risolve forse in una domanda indefinita, figura di un "cattivo infinito"? Il problema non concerne soltanto i sentimenti negativi di mancanza di riconoscimento, ma anche le capacità conquistate, destinate così a una ricerca insaziabile. Si affaccia qui la tentazione di una nuova forma di "coscienza infelice", sotto le specie sia di un inguaribile senti-

www.scribd.com/Baruch_2013

mento di vittimismo, sia di una infaticabile postulazione di ideali fuori portata.

Per scongiurare il disagio di una nuova "coscienza infelice" e delle derive che ne conseguono, propongo di prendere in considerazione l'*esperienza effettiva* di ciò che chiamo gli stati di pace, e di abbinarli con le motivazioni negative e positive di una lotta "interminabile", come può esserlo l'analisi nel senso psicoanalitico del termine. Ma voglio dichiarare sin da ora cosa mi aspetto e cosa non mi aspetto da questo abbinamento. Le esperienze di riconoscimento pacifico non sarebbero in grado di costituire la risoluzione delle perplessità suscitate dal concetto stesso di lotta, e meno ancora di costituire la risoluzione dei conflitti in questione. La certezza che accompagna gli stati di pace offre piuttosto una conferma al fatto che la motivazione morale delle lotte per il riconoscimento non è illusoria. Ed è questo il motivo per il quale non può trattarsi che di tregue, di chiarimenti, di "schiarite" verrebbe da dire, dove il senso dell'azione esce dalle brume del dubbio con il marchio dell'*azione che conviene*.

www.scribd.com/Baruch_2013

www.scribd.com/Baruch_2013

V

LA LOTTA PER IL RICONOSCIMENTO E GLI STATI DI PACE

La tesi che vorrei argomentare nell'ultima sezione di questo terzo studio si riassume nel modo seguente: l'alternativa all'idea di lotta nel processo del mutuo riconoscimento va ricercata nelle esperienze pacificate del mutuo riconoscimento, le quali si basano su mediazioni simboliche che si sottraggono tanto all'ordine giuridico quanto all'ordine degli scambi commerciali; il carattere eccezionale di queste esperienze, lungi dallo squalificarle, ne sottolinea la gravità e per ciò stesso ne assicura la forza di irradiazione e di irrigazione nel cuore stesso delle transazioni contrassegnate dal sigillo della lotta. Prima di sviluppare questa tesi, che è imparentata con la tesi sostenuta da Marcel Henaff nel suo *Le Prix de la vérité* (spiegherò a tempo debito la ragione di un simile titolo), ho voluto misurarmi con degli argomenti che costituiscono un ostacolo all'adozione frettolosa di una interpretazione troppo favorevole al mio tentativo di coniugare l'idea di lotta per il riconoscimento con quell'idea che io chiamo, insieme con alcuni altri autori, degli stati di pace.[1]

Gli ostacoli sono due. Il primo si ricollega al fatto che, nella nostra cultura, esistono modelli di stati di pace conosciuti con la loro denominazione di origine greca: *philia* (nel senso aristotelico), *eros* (nel senso platonico), *agape* (nel senso biblico e postbiblico), il terzo dei quali, *agape*, sembra rifiutare a priori l'idea di mutuo riconoscimento nella misura in cui la pratica generosa del dono, per lo meno nella sua forma "pura", non richiede né si

1. Cfr. L. Boltanski, *L'Amour et la Justice comme compétences*, II parte: "*Agapè*. Une introduction aux états de paix", Métaillé, Paris 1990.

www.scribd.com/Baruch_2013

aspetta alcun dono in restituzione. Il problema consisterà nel sapere se il carattere unilaterale della generosità propria dell'*agape* non debba essere tenuto in serbo per fare fronte al pericolo inverso, il pericolo che all'idea di mutuo riconoscimento fa correre una logica della reciprocità la quale tende a cancellare i tratti impersonali che distinguono ciò che, sin dall'inizio di questo studio, preferisco chiamare mutualità, per distinguerla dal tipo di circolarità autonoma collegata alle forme logiche della reciprocità. Il paradosso del dono e del controdono costituirà, sotto questo aspetto, il luogo polemico per eccellenza, in cui l'unilateralità dell'*agape* sarà abilitata a esercitare la sua funzione critica nei confronti di una logica della reciprocità che trascende i gesti discreti degli individui nella situazione dello scambio di doni. Verrà così sgomberato il terreno per una interpretazione della mutualità del dono fondata sull'idea di riconoscimento simbolico.

1. UNO STATO DI PACE: AGAPE

Luc Boltanski tratta dell'amore e della giustizia come di competenze che si riferiscono all'ambito di una sociologia dell'azione. La problematica di questa disciplina si riassume nella seguente proposizione: "Ciò di cui le persone sono capaci" (titolo della prima parte del libro).[2]

È significativo il fatto che gli "stati di pace", *agape* in testa, siano globalmente contrapposti agli stati di lotta, i quali non consistono essenzialmente nelle violenze della vendetta, che il nostro vicino modello pone nel contesto della reciprocità congiuntamente al dono e al mercato, ma includono anche e soprattutto le lotte che pertengono alla giustizia, come è attestato dal processo in tribunale. E il libro si costruisce anche sulla contrapposizione tra la lotta nel contesto della giustizia e la trilogia degli stati di pace, di cui l'*agape* è la figura qui privilegiata.

L'*agape* fa dunque valere i suoi titoli anzitutto per contrasto con la giustizia; la giustizia infatti non esaurisce la questione dell'arresto della disputa aperta dalla violenza e riaperta dalla vendetta. Il riferirsi della giustizia all'idea di equivalenza contiene in

2. Questa massima va messa in relazione con le precedenti tesi di *De la justification*, cit.

www.scribd.com/Baruch_2013

germe dei nuovi conflitti che vengono suscitati dalla pluralità dei principi di giustificazione relativi alla struttura conflittuale delle "economie della grandezza", ricordate altrove dall'autore. Questa osservazione non ci sorprende; abbiamo infatti sottolineato a sufficienza il posto che occupa il riferimento alla giustizia nei nostri modelli di lotta per il riconoscimento. Se l'arresto della disputa è il primo criterio dello stato di pace, la giustizia non supera il test. L'*agape*, per contro, rende inutile il riferimento alle equivalenze perché ignora la comparazione e il calcolo.

La linea di confine è maggiormente dissimulata nel caso dello stato di pace cui l'*agape* sembra avvicinarsi di più, ossia la *philia*, la quale concerne precisamente la reciprocità. L'essenziale delle analisi dell'*Etica Nicomachea* sull'amicizia riguarda le condizioni più propizie al mutuo riconoscimento, in quanto questo riconoscimento avvicina l'amicizia alla giustizia, con la quale, come sostiene il trattato di Aristotele, è apparentata pur senza essere una figura della giustizia.

In maniera ancora meno evidente l'*agape* si distingue dall'*eros* platonico per l'assenza di sentimento di privazione che alimenta il suo desiderio di ascensione spirituale. Sul versante dell'*agape*, l'abbondanza del cuore esclude quel senso di privazione. Il tratto più importante per il nostro discorso risiede nell'ignoranza del controdono nell'effusione del dono in regime di *agape*. Ed è, questo, un corollario dell'assenza di riferimento dell'*agape* a qualsiasi idea di equivalenza. Non che l'*agape* ignori il rapporto con l'altro, come è attestato dal discorso sul prossimo e sul nemico, ma essa inscrive questo rapporto di ricerca apparente di equivalenza sottraendolo al giudizio. Nel migliore dei casi si tratta di una equivalenza che non si misura e non si calcola. L'unica reciprocità menzionata in questo contesto deriva precisamente dall'ordine del giudizio e assume la forma di maledizione alla maniera di una *nemesis* del giudizio di condanna: "Giudicate e non sarete giudicati". Insieme con il giudizio viene a cadere anche il calcolo, e con il calcolo la cura. L'incuranza dell'*agape* è ciò che le consente di sospendere la disputa, anche nell'ambito della giustizia. L'oblio delle offese, da essa ispirato, non consiste nello schivarle, e meno ancora nel rimuoverle, ma nel "lasciar correre", secondo una espressione cui Hannah Arendt ricorre parlando del perdono. Non per ciò tuttavia l'*agape* è inattiva; Kierkegaard infatti indu-

www.scribd.com/Baruch_2013

gia a lungo sulle "opere dell'amore";[3] esterna al campo della comparazione, l'*agape* ha uno sguardo "per l'uomo che vediamo"; il carattere "incommensurabile" degli esseri rende "la reciprocità infinita da entrambe le parti". Di fronte alle questioni l'amore rimane senza possibilità di replica, perché la giustificazione gli è estranea tanto quanto l'attenzione a se stesso. Più enigmaticamente ancora, l'*agape* si mantiene nella permanenza, in ciò che resta, nel suo presente che ignora rammarico e attesa. Se non argomenta in termini generali, si fa però dire attraverso esempi e parabole, la cui stravagante espressione disorienta l'uditore senza però la certezza di poterlo riorientare.

La questione che, attraverso Boltanski, l'*agape* solleva all'interno della sociologia dell'azione è anche la nostra questione: "La teoria dell'*agape* pone un problema centrale, che è il problema del suo statuto. Si tratta forse di una costruzione che permette di descrivere delle azioni compiute dalle persone nella realtà, di un ideale parzialmente realizzabile, di una utopia o di un inganno?" (*L'Amour et la Justice comme compétences*, p. 199). L'aspetto serio e grave di tale questione dipende dal credito che si fa al discorso dell'*agape* nel momento in cui non la si ritiene né illusoria né ipocrita. Questa credibilità si gioca nell'impatto da essa esercitato sulla pratica stessa della reciprocità, come nel caso del concetto di prossimo che in essa viene a riformularsi: il prossimo non come colui che si trova accanto ma come colui al quale ci si avvicina. La prova di credibilità del discorso dell'*agape* consiste allora nella dialettica tra l'amore e la giustizia, dialettica inaugurata da questo avvicinamento.

L'*agape* si presta a questa prova anzitutto grazie al suo ingresso nel linguaggio, che la rende in certo qual modo commensurabile con il discorso della giustizia. Perché l'*agape* parla; per quanto strane possano essere, le sue espressioni si offrono alla comprensione comune; il discorso dell'*agape* è anzitutto un discorso elogiativo; nella lode l'uomo si compiace alla vista del suo oggetto che regna al di sopra di tutti gli altri oggetti della sua cura. La lode è, nel vocabolario di Charles Taylor, una "valutazione forte"

3. S. Kierkegaard, *Les œuvres de l'amour. La dialectique de la communication éthique et éthico-religieuse*, in *Œuvres complètes*, Éditions de l'Orante, Paris 1966-1986, vol. XIV.

www.scribd.com/Baruch_2013

emessa nel modo del canto; e l'inno all'amore dell'Epistola di Paolo ai Corinzi (capitolo XIII) ne sarebbe il paradigma. L'altezza dell'*agape* è inoltre celebrata dalla modalità ottativa dei macarismi ("felice colui il quale..."). L'*agape* compie un passo in direzione della giustizia assumendo la forma verbale del comandamento "tu amerai" che Rosenzweig, nella *Stella della redenzione*, contrappone alla legge e alla sua costrizione morale. Il comandamento che precede ogni legge è la parola che l'amante rivolge all'amata: amami! È l'amore stesso che si raccomanda tramite la tenerezza della sua obiurgazione; oserei parlare qui di un uso poetico dell'imperativo, prossimo all'inno e alla benedizione. A questi due aspetti discorsivi si deve aggiungere la potenza di metaforizzazione, che si ricollega alle espressioni dell'*agape*, al punto di elevarla sino alle risorse analogiche dell'amore erotico, come è attestato dal *Cantico dei cantici*.[4]

Questo ingresso nel linguaggio da parte dell'*agape* non abolisce certo la sproporzione tra amore e giustizia, che Pascal porta agli estremi nel suo famoso frammento sugli Ordini di grandezza.[5] La dialettica di amore e giustizia, che si prolungherà sino a entrare nel paradosso del dono ricambiato, consiste precisamente in questo lavoro di sproporzionamento. Ed è ancora al livello del linguaggio che questa discordante dialettica si lascia comprendere; mentre infatti l'*agape* si dichiara e si proclama, la giustizia argomenta. In tribunale l'argomentazione resta al servizio della disputa, alla quale si contrappongono gli stati di pace. La distanza tra disputa giuridica e stati di pace è in certo senso portata al suo culmine quando la sentenza giudiziaria mette fine al processo e al dibattito tra le parti; la sentenza cade come una parola che separa, che mette da una parte il querelante dichiarato vittima e dall'altra il suo avversario dichiarato colpevole; il giudice ci ricorda allora che egli è colui il quale impugna non solo la bilancia ma anche la spada. La disputa viene troncata; ma è soltanto

4. In P. Ricoeur, A. LaCocque, *Penser la Bible*, Le Seuil, Paris 1998, io intitolo il capitolo dedicato al *Cantico dei cantici* "Il giardino delle metafore". Questa capacità di significare più dell'amore erotico è stata sottovalutata da Nygren nella sua contrapposizione tra *eros* e *agape*, in ciò seguito da tutti coloro che hanno costruito i loro discorsi sulla base della dicotomia tra *eros* e *agape*.

5. Cfr. B. Pascal, *Pensieri*, cit., n. 795, p. 342: "Tutti i corpi insieme e tutti gli spiriti insieme e tutte le loro produzioni non valgono il menomo moto di carità. Questo è di un ordine infinitamente più elevato".

www.scribd.com/Baruch_2013

sottratta alla vendetta senza tuttavia essere avvicinata allo stato di pace.

Ma il legame tra giustizia e argomentazione non è evidente soltanto sul piano della giustizia penale; lo è altresì in svariati modi in quelle situazioni in cui gli individui sono sottoposti a prove di giustificazione provocate dal raggiungimento di una posizione o dalla sua difesa nell'ambito dell'una o dell'altra delle città che dipendono dalle economie della grandezza nel senso di Thévenot e di Boltanski. Queste situazioni di giustificazione sono tipiche di società come le nostre che si lasciano definire in termini di distribuzione di beni commerciali e di beni non commerciali (ruoli, mansioni, diritti e doveri, vantaggi e svantaggi, benefici e obblighi); gli individui sarebbero privi di esistenza sociale senza queste regole di distribuzione, che conferiscono loro un posto nell'insieme; ed è qui che interviene la giustizia, in quanto giustizia distributiva, come virtù delle istituzioni che presiedono a tutte le operazioni di partizione. "Dare a ciascuno ciò che gli spetta" è, in una qualsiasi situazione distributiva, la formula più generale della giustizia. A partire da Aristotele, i moralisti sottolineano il legame tra il giusto così definito e l'uguale nel modo seguente: "Trattare in maniera simile i casi simili".

Si può gettare un ponte tra la poesia dell'*agape* e la prosa della giustizia, tra l'inno e la regola formale? Questo è un ponte che si deve gettare, perché i due regimi di vita, quello secondo *agape* e quello secondo giustizia, rimandano al medesimo mondo dell'azione in cui ambiscono a manifestarsi come "competenze"; l'occasione privilegiata di questo confronto è offerta precisamente dal dono. Questo perché l'*agape*, che altrove è stata definita estranea al desiderio giacché priva di privazione, comporta un solo desiderio, il desiderio di donare; è l'espressione della propria generosità. Essa sorge quindi all'interno di un mondo abituale in cui il dono riveste la forma sociale di uno scambio nel quale lo spirito di giustizia si esprime, come del resto si verifica nella totalità dei suoi ambiti, attraverso la regola di equivalenza. Qualsiasi siano le origini arcaiche dell'economia del dono, il quale sarà oggetto della prossima discussione, esso è ancora presente nelle nostre società, per altro dominate dall'economia commerciale dove tutto ha un prezzo, ma sottomesso a codici sociali che reggono i rapporti tra dono e controdono. L'uomo dell'*agape*, colui al quale

www.scribd.com/Baruch_2013

la sociologia dell'azione riconosce un volto e un comportamento, si sente smarrito in questo mondo del calcolo e dell'equivalenza, nel quale si ritrova incapace di condotte giustificative; ignorando l'obbligo di contraccambiare il dono, egli non va oltre il gesto primo e non si aspetta niente in cambio.

A questo innocente Dostoevskij ha dato l'indimenticabile figura dell'*Idiota*. Non che il principe Myškin sia ciò che ordinariamente si definisce un idiota; egli infatti possiede una stupefacente intelligenza delle situazioni, che lo rende presente ovunque ci sia disputa o contestazione. Egli però non arbitra secondo la regola di giustizia. La sua azione è sempre l'azione conveniente che però non passa mai per la regola generale. Sarebbe persino possibile caratterizzare la sua azione in termini di giustezza più che di giustizia. In prima battuta, la tonalità dominante delle azioni tra l'uomo del primo gesto, quello dell'*agape*, e l'uomo del secondo gesto, quello della giustizia, può essere caratterizzata esclusivamente dal *malinteso*. L'*agape* ha perduto la "purezza" che la esclude dal mondo, e la giustizia ha perduto la sicurezza che le è conferita dalla sottomissione alla regola di equivalenza; se poi, con Boltanski, si aggiunge che nelle situazioni concrete della vita ciascun partner è padronissimo di "ribaltarsi" da un regime a un altro, il malinteso è completo.[6]

Questo malinteso e questi ribaltamenti sono forse una delle chiavi dei paradossi del dono e del controdono che ci terranno ora occupati; forse fanno ugualmente parte della soluzione di questi paradossi in termini di mutuo riconoscimento.

2. I PARADOSSI DEL DONO E DEL CONTRODONO E LA LOGICA DELLA RECIPROCITÀ

L'interpretazione del concetto di reciprocità, che io ritengo essere una alternativa alla tesi che fa dell'idea di mutuo riconosci-

6. L'autore ha tentato di descrivere questi andirivieni da un regime all'altro, in cui si vede di volta in volta il generoso spinto a giustificarsi, se per esempio il suo dono è stato rifiutato, e il cavilloso intenerito dalla libertà e noncuranza del generoso e dal suo carattere apparentemente erratico. Ci si può chiedere se, nel Vangelo di Luca, la giustapposizione tra il comandamento di amare i nemici, completato dalla condanna all'attesa del dono ricambiato, e la ripetizione della regola aurea non derivi da questa oscillazione; cfr. Luca, 6,27-35.

www.scribd.com/Baruch_2013

mento la chiave dei paradossi del dono e del controdono, proviene dalla discussione del *Saggio sul dono* di Marcel Mauss.[7]

Per farla breve, Mauss colloca il dono sotto la categoria generale degli scambi, allo stesso titolo degli scambi commerciali, dei quali il dono rappresenterebbe la forma arcaica. E su questi tratti arcaici si sofferma l'etnosociologo. Nelle pratiche dello scambio di doni presso le popolazioni come i Maori della Nuova Zelanda, né l'obbligo di donare né quello di ricevere costituiscono un enigma; lo è bensì l'obbligo di ricambiare. In che modo spiegare "il carattere volontario, per così dire, apparentemente libero e gratuito, e tuttavia obbligato e interessato, di queste prestazioni" (*Saggio sul dono*, p. 157)? Da che cosa è costituito il legame tra i tre obblighi, il donare, il ricevere, il ricambiare? Mauss formula la questione nei termini seguenti: "*Quale forza contenuta nella cosa donata fa sì che il donatario la ricambi?*" (*ibidem*, p. 158). Con questa formula, Mauss adotta il linguaggio delle popolazioni osservate, non solo rivolgendo la sua interrogazione all'energia del legame che sottende l'obbligo di ricambiare il dono, ma collocando questa forza nella cosa donata, la quale è ritenuta essere non inerte: "Nelle cose scambiate nel potlàc, c'è una virtù che costringe i doni a circolare, a essere dati e a essere ricambiati" (*ibidem*, p. 227). Essendo soprattutto a contatto con la tradizione maori, Mauss adotta quindi la concettualità latente con cui questa tradizione si ricollega alla parola *hau* per designare quella forza che nel dono obbliga a ricambiarlo. E la discussione ha preso vita proprio dal credito attribuito dall'etnologo all'interpretazione che di tale pratica viene data dagli stessi indigeni.

Nella sua "Introduzione all'opera di Marcel Mauss", Claude Lévi-Strauss rimprovera all'autore di essersi adeguato alla interpretazione dello *hau*. Non sarà forse che l'etnologo, si chiede Lévi-Strauss, si è lasciato "mistificare dall'indigeno?" La spiegazione razionale dell'enigma del controdono è completamente diversa: "Lo *hau* non costituisce la ragione ultima dello scambio: esso è la forma cosciente sotto la quale uomini di una società determi-

7. M. Mauss, *Essai sur le don. Forme et raison de l'échange dans les sociétés archaïques*, in *L'Année sociologique*, serie II, 1923-1924, t. I; tr. it. di F. Zannino, *Saggio sul dono*, in *Teoria generale della magia e altri saggi*, con una "Introduzione all'opera di Marcel Mauss" di C. Lévi-Strauss, Einaudi, Torino 1965, pp. 155-292.

www.scribd.com/Baruch_2013

nata [...] hanno colto una necessità inconscia, la cui ragione è altrove" (*ibidem*, p. XLII, tr. it. mod.). Ricorrendo alla nozione di inconscio, Lévi-Strauss riconduce la spiegazione su un registro diverso da quello del vissuto cosciente, sul registro cioè delle regole del pensiero simbolico; e la funzione della nozione di *hau* consisterebbe nel dissimulare agli occhi dei Maori la verità dello scambio in quanto agire che obbedisce a regole. Là dove il pensiero magico invocava una forza nascosta, che ricorda la "virtù dormitiva" dei medioevali, lo scienziato porta in piena luce una semplice regola dello scambio.

Claude Lefort,[8] come ricorda Boltanski che lo cita, fu uno dei primi a rimproverare a Lévi-Strauss, nella sua ambizione di ridurre il sociale a un universo calcolabile tramite regole, di omettere "l'intenzione immanente alle condotte". Viene a essere così eliminato il significato stesso del dono. Questo significato però viene meno nella misura in cui ci si dispensa dal mettere in relazione l'obbligo di ricambiare con l'"obbligo di donare quale si manifesta nel primo dono, l'obbligo del dono in quanto atto". Claude Lefort anticipava l'interpretazione che verrà proposta successivamente, allorché scrisse: "L'idea che il dono debba essere ricambiato presuppone che l'altro è un altro io il quale deve agire come me; e il gesto del ricambiare mi deve confermare la verità del mio proprio gesto, vale a dire la mia soggettività [...], giacché gli uomini si confermano a vicenda che essi non sono delle cose". Una sociologia dell'azione, contrapposta a una sociologia del fatto sociale di tradizione durkheimiana, potrà riprendere a proprio vantaggio la critica di Claude Lefort ispirata dalla fenomenologia di Merleau-Ponty, rifiutandosi di sacrificare le giustificazioni degli attori alle costruzioni di un osservatore esterno.

Il mio timore è che questo sacrificio delle giustificazioni cui si appellano gli agenti sociali venga consumato all'interno di una logica della reciprocità come quella proposta da Mark Rogin Anspach in *À charge de revanche. Figures élémentaires de la réciprocité*.[9] Nella prefazione l'autore dichiara che "una relazione di re-

8. C. Lefort, "L'échange et la lutte des hommes" (1951), ora in *Les formes de l'histoire. Essai d'anthropologie politique*, Gallimard, Paris 1978.

9. M.R. Anspach, *À charge de revanche. Figures élémentaires de la réciprocité*, Le Seuil, Paris 2002.

www.scribd.com/Baruch_2013

ciprocità non potrebbe ridursi a uno scambio tra due individui. Ogni volta emerge un terzo trascendente, anche se questo terzo non è niente altro che la relazione stessa che si impone come autore a pieno titolo" (*À charge de revanche*, p. 5).

Abbandonando il piano della sociologia dell'azione, noi abbandoniamo non soltanto il piano delle giustificazioni date dagli attori, ma anche quello sul quale possono contrapporsi due "competenze", la giustizia e l'amore. L'*agape*, che abbiamo perduta di vista, a questo stadio può soltanto essere tenuta in serbo, sino a quando la fenomenologia della mutualità non rivendicherà i propri diritti in contrapposizione alla logica della reciprocità.

Ma occorre anzitutto dichiarare i meriti di questa logica della reciprocità, al fine di prendere le misure esatte della novità dell'interpretazione tramite una forma di riconoscimento che si pretende immanente alle transazioni interpersonali.

L'evidente merito di questa teoria della reciprocità consiste nell'estendersi già in prima battuta a un vasto territorio che include la vendetta, il dono e il mercato, ovvero le tre categorie che costituiscono le "figure elementari della reciprocità", come recita il sottotitolo del libro.

Il secondo merito consiste nell'assimilare la reciprocità a un cerchio che può essere vizioso oppure virtuoso; si porrà in tal modo il problema del passaggio dal circolo vizioso della vendetta (danno *versus* controdanno) al circolo virtuoso del dono (dono *versus* controdono), dove il sacrificio innesca la reciprocità positiva.

Il carattere vizioso del circolo della vendetta si fa sentire sul piano degli attori, senza che tuttavia essi possano formulare la regola: "Uccidere colui che ha ucciso". Questa regola fa del vendicatore un assassino, trasformandolo in agente anonimo di un sistema che lo sovrasta e che si perpetua come sistema solo attraverso le sue oscillazioni. In questa prima fase si trovano neutralizzate le considerazioni come quelle di Hegel sulla potenza del negativo nel crimine o come quelle di Tricaud[10] sull'aggressione etica, o come anche quelle di Verdier[11] sul ruolo di regolazione so-

10. F. Tricaud, *L'Accusation. Recherche sur les figures de l'agression éthique*, Dalloz, Paris 1977.

11. R. Verdier (a cura di), *La Vengeance. Etudes d'ethnologie, d'histoire et de philosophie*, Cujas, Paris 1980-1984, 4 voll., vol. IV: "La vengeance dans la pensée occidentale".

www.scribd.com/Baruch_2013

ciale esercitato dalla vendetta nelle pratiche di alcune società. Ciò che accade "tra" gli attori si trova subordinato all'autoreferenzialità – nel senso del "mantenimento di un comportamento proprio" – di un sistema autonomo, secondo la terminologia di Jean-Pierre Dupuy.[12] Alcuni importanti aspetti fenomenologici, come quelli di un sé che eventualmente si offre al boia perché gli tagli la testa, hanno la funzione di ricordare il carattere di offerta del sacrificio che si ritiene essere sotteso alla transizione dal circolo vizioso della vendetta al circolo vizioso del dono. In una concezione sistematica non bisognerebbe perdere di vista i gesti concreti quali *rinunciare* a rendere violenza per violenza, *sottrarsi* alla suggestione del principio "uccidi chi ha ucciso", per riportare infine la totalità delle transazioni su un terzo, che nei sistemi religiosi è ritenuto essere divino. L'emergenza di un "uccidi chi non ha ucciso", che sta all'origine della violenza del sacrificio, resta dell'ordine dell'evento. E se la formula del sacrificio di offerta è appunto "donare a chi donerà", resta il gesto di presentare l'offerta, il gesto di offrire che inaugura l'ingresso nel regime del dono.

Ciò che tuttavia gioca a favore di una visione sistemica della sequenza dono controdono è l'innalzamento dell'enigma al rango di paradosso, nel senso forte di pensiero inconsistente. Il paradosso si enuncia nei termini seguenti: in che modo il donatario è obbligato a ricambiare? E se questi, nel caso in cui sia generoso, è obbligato a ricambiare, in che modo il primo dono ha potuto essere generoso? In altre parole: riconoscere un regalo contraccambiandolo non significa forse distruggerlo in quanto regalo? Se il primo dono è un gesto di generosità, il secondo annulla, sotto l'obbligo di ricambiare, la gratuità del primo. Il teorico sistematico colloca questo circolo, ridiventato vizioso, all'interno della figura del *double bind*, del doppio vincolo. La soluzione proposta, secondo il modello della teoria dei tipi di Russell, consiste nel porre su due piani differenti la regola di reciprocità e le transazioni tra individui. Il circolo risulta allora dalla confusione di questi due livelli, il livello dello scambio stesso e quello dei gesti discreti degli individui.

Anspach concede che esiste una differenza importante tra il funzionamento del circolo della vendetta e il funzionamento del

12. J.-P. Dupuy, *Aux origines des sciences cognitives*, La Découverte, Paris 1994.

www.scribd.com/Baruch_2013

circolo del dono; il circolo della vendetta è infatti vissuto nell'esperienza, mentre quello del dono non esiste se non nella teoria per chi, oggi, voglia descrivere delle società arcaiche. In tal senso gli indigeni avevano percepito qualche cosa di questo funzionamento collocando lo spirito del dono all'interno di un terzo, lo *hau*.[13] Resta il fatto che nel dono – a differenza della situazione del vendicatore, che si ritrova paralizzato dal paradosso – non sono gli attori della transazione a costruire l'argomento in forma di *double bind*, bensì è il teorico. Ed è sempre il teorico a distinguere i due livelli, il livello della reciprocità e quello dello scambio gestuale. Grazie a queste distinzioni, il teorico può richiamarsi a "una *gerarchia circolare*, ma non viziosa, tra lo scambio come unità trascendente e le operazioni individuali che lo costituiscono" (*À charge de revanche*, p. 44). La trascendenza dello scambio non impedisce che la sua esistenza dipenda dal buono svolgimento di queste medesime operazioni.

Resta da definire lo statuto di questa trascendenza nell'epoca del disincanto del mondo. Secondo il modello di pensiero elaborato da Jean-Pierre Dupuy, si tratta di un processo di autotrascendenza che può esprimersi esclusivamente in termini di "causalità circolare", al livello del sistema di reciprocità e, contemporaneamente, tra i due livelli stessi: "Un primo livello in cui si svolgono le operazioni discrete tra gli attori e il metalivello in cui si trova il terzo che incarna lo scambio in quanto totalità trascendente" (*ibidem*, p. 45). Sotto questo aspetto, il merito per eccellenza dell'interpretazione consiste nel dare ragione al tempo stesso a Mauss per la trascendenza dello *hau*, e a Lévi-Strauss per la spiegazione logica della reciprocità dello scambio.

Da parte mia, non mi pronuncio sulla consistenza logica del concetto di autotrascendenza di un sistema autonomo. Il mio interesse è rivolto alla maniera in cui la circolazione globale "emerge dalla interazione per mezzo di un processo di autotrascendenza". Occorre allora fare attenzione ai tratti delle "operazioni discrete tra gli attori", in quanto è da esse che il sistema prende vita, concentrandosi sull'"enigma della terza persona" e sulla reinterpretazione moderna della trascendenza mistica dello *hau* meno

13. Cfr. M.R. Anspach, *À charge de revanche*, cit., p. 42: "Lo *hau* non è altro infatti che una reificazione della circolazione stessa dei doni".

www.scribd.com/Baruch_2013

di quanto invece non ci si debba concentrare su ciò che gli attori fanno quando riconoscono il dono come dono. Potremo così aprirci un passaggio da un senso del riconoscere, che è ancora il senso del riconoscere come, e dunque della identificazione, a quello del riconoscere nel senso del mutuo riconoscimento, che rimane la nostra preoccupazione.[14]

Ora, l'autore ci aiuta a preservare questa dimensione "immanente" della mutualità (per contrapporla all'autotrascendenza della reciprocità) attraverso svariate osservazioni concernenti le condotte individuali: *cessare* di restituire i colpi, *offrire* al momento di donare, *aspettarsi*, in una maniera o nell'altra, di essere contraccambiati, senza contare l'atto di *prendere l'iniziativa*: "Senza prendere l'iniziativa non c'è possibilità di dono" (*ibidem*, p. 225). Questi comportamenti riconducono il primo dono al centro del quadro, e questo perché il primo dono diventa il modello del secondo dono; ci sono infatti parecchie varianti al "perché" nell'espressione "donare perché l'altro doni"; si tratta delle stesse varianti da cui è ritenuta emergere la formula neutralizzata della reciprocità che volteggia al di sopra delle nostre teste, a differenza della mutualità che circola tra noi. Ma, per essere precisi, se la reciprocità circola alla maniera di un flusso, per gli attori è importante non interrompere quel flusso bensì mantenerlo vivo. E ciò è opera della fiducia. Mauss parlava qui della "sicurezza" garantita dallo *hau*. E Lévi-Strauss osservava la necessità di "avere fiducia nel fatto che il circolo si chiuderà". Ciò significa che, sul piano dell'azione reale, l'ingresso nella dimensione del dono non è privo di rischi. Quando la teoria dice: "È sempre da un circuito globale che bisogna aspettarsi il contraccambiare", il donatore e il donatario, considerati sul piano dell'azione, hanno il rischioso e aleatorio compito di mantenere e perseguire lo scambio tra loro. Possiamo allora intendere il consiglio di Anspach in due sensi: "Dobbiamo cercare di superare la problematica del con-

14. L'autore incontra questo uso del riconoscere in una formula della forma tradizionale "sotto la forma di riconoscere ciò che non è da riconoscere" (*À charge de revanche*, p. 52), trattandosi della trasmissione del messaggio al metalivello. Questo riconoscimento-identificazione era presente già dalla formula del *double bind*: "Riconoscere un regalo contraccambiandolo non significa forse distruggerlo in quanto regalo?". I due livelli che la teoria vuole distinguere si trovano riuniti in questo "riconoscere come" (*ibidem*, pp. 53-54).

www.scribd.com/Baruch_2013

traccambiare" (*ibidem*, p. 48). Il teorico lo fa cambiando piano; gli agenti dello scambio potrebbero operare questo superamento ritornando dalla domanda "perché ricambiare?" alla domanda "perché donare?" dato che il dono con cui si contraccambia si colloca nella scia di generosità del primo dono. Come diremo più avanti, qualche cosa del "donare senza essere ricambiati" dell'*agape* potrà allora essere ritenuto nella pratica del ricambiare.

Ma è nella differenza tra il dono e il mercato che la fenomenologia del dono ritrova vigore. Il teorico volentieri concede che "il sistema di scambi in cui l'intero gruppo gioca il ruolo di mediatore della reciprocità nella maniera più assoluta, è probabilmente quello in cui non c'è assolutamente più dono nelle transazioni tra individui, ossia il mercato moderno" (*ibidem*, p. 57). Qui regna, con l'autotrascendenza addotta del sociale, "la legge dell'impersonalità" (*ibidem*). E più ancora: nel mercato non c'è obbligo di ricambiare perché non ce n'è l'esigenza; il pagamento mette fine ai mutui obblighi degli attori dello scambio. Si potrebbe dire che il mercato è la reciprocità senza mutualità. In tal modo il mercato rimanda, per contrasto, all'originalità dei mutui legami tipici dello scambio di doni all'interno dell'intera area della reciprocità; grazie al contrasto con il mercato, l'accento cade sulla generosità del primo donatore, piuttosto che sull'esigenza di contraccambiare il dono. Lo stesso sistematico concede che "fare un dono per ricambiare, riconoscere la generosità del primo donatore con un corrispondente gesto di reciprocità, significa riconoscere la *relazione* della quale il regalo precedente è soltanto veicolo" (*ibidem*, p. 59). Il verbo "riconoscere", in questa citazione, funziona contemporaneamente a due livelli: nel primo membro della frase il riconoscimento evoca la generosità raddoppiata del gesto stesso di donare; nel secondo membro il riconoscimento va ricondotto alla relazione; ma questo secondo tipo di riconoscimento è ancora una operazione effettiva degli attori dello scambio oppure è soltanto una costruzione del teorico?[15]

15. Un altro argomento di discussione potrebbe derivare dal misurare l'importanza dei fenomeni di fiducia e di revoca della fiducia in quanto collegati alla dimensione fiduciaria degli scambi monetari; a questo proposito, l'opera di Anspach volge le spalle all'ottimismo di Adam Smith simbolizzato dalla metafora della mano invisibile; egli mostra degli uomini "prigionieri del mercato" (*À charge de revanche*, pp. 68 sgg.). Di contro a questa impotenza che ricorda il tema del ciclo vizioso illu-

www.scribd.com/Baruch_2013

3. LO SCAMBIO DEI DONI E IL MUTUO RICONOSCIMENTO

Le due precedenti discussioni hanno portato in primo piano la questione della reciprocità quale si verifica tra partner nello scambio dei doni. La prima discussione suscitata dall'esame del modello di stato di pace costituito dall'*agape* ha condotto a mettere da parte, in vista della discussione finale, l'idea di una generosità presente nel primo dono senza considerare l'obbligo, così generatosi, di ricambiare il dono; si tratta di una generosità liberata dalle regole di equivalenza che reggono le relazioni di giustizia. La seconda discussione, partendo dall'obbligo del controdono eretto a enigma, propone di stabilire la circolarità delle figure della reciprocità a un livello di sistematicità diverso da quello dell'esperienza effettiva gravata dai paradossi del dono contraccambiato. Il ricorso al concetto di mutuo riconoscimento equivale, a questo stadio della discussione, a una apologia della mutualità dei rapporti *tra* attori dello scambio, per contrasto con il concetto di reciprocità situato dalla teoria *al di sopra* degli agenti sociali e delle loro transazioni. Per convenzione linguistica, io mantengo il termine di "mutualità" per gli scambi *tra* individui, e il termine di "reciprocità" per i rapporti sistematici, di cui i legami di mutualità costituirebbero soltanto una delle "figure elementari" della reciprocità. Questo contrasto tra reciprocità e mutualità è da ora in avanti ritenuto un presupposto fondamentale della tesi incentrata sull'idea di mutuo riconoscimento simbolico. Oramai lo scambio dei doni verrà paragonato al solo scambio commerciale, senza più considerazione né per le regole di equivalenza dell'ordine giudiziario né per altre figure di reciprocità come la vendetta.

A questo proposito, siamo in certo qual modo intuitivamente convinti del fatto che la sfera commerciale abbia dei limiti. Il libro di Michael Walzer, *Sfere di giustizia*, lo attesta; basandosi su una eredità culturale ancora vitale, egli si limita ad affermare che esistono dei beni che, per la loro natura, sono designati come non

strato anzitutto dalla vendetta, l'autore si richiama all'"aiuto di una potenza sovrumana, una potenza situata al metalivello. Per fortuna – soggiunge – una tale potenza esiste: è lo Stato [...] Con lo Stato gli individui escono dal circolo vizioso tramite lo *hau*" (*ibidem*, p. 72). Qui, per noi, è importante soltanto l'assicurazione che i fenomeni fiduciari con i quali lo Stato deve a sua volta fare i conti sono, nella sfera economica, di natura diversa rispetto alla fiducia che scandisce l'ingresso nel circolo degli scambi di doni.

www.scribd.com/Baruch_2013

venali; l'autore parla a tale proposito di "valori condivisi" (*shared values*). Ma da dove ricaverebbe la propria energia la nostra resistenza agli sconfinamenti della sfera commerciale, in particolare nelle società come la nostra le quali hanno risolto il problema dell'uguale attribuzione di diritti, ma non quello dell'uguale distribuzione dei beni, come è stato detto in occasione della discussione del terzo modello di lotta per il riconoscimento? Diventa allora necessario cercare un luogo di espressione privilegiato per questi "valori condivisi".

È nei confronti del libro di Marcel Henaff, intitolato *Le Prix de la vérité*,[16] che sono debitore dell'idea di risolvere l'enigma da lui chiamato "enigma del dono reciproco cerimoniale" facendo ricorso all'idea di mutuo riconoscimento simbolico.

L'autore colloca la seconda parte del suo libro nel solco della discussione aperta dal *Saggio sul dono* di Marcel Mauss. Ma l'originalità della strategia elaborata nel libro consiste interamente nel posticipare questa discussione subordinandola al preliminare esame della categoria del *senza prezzo*. Il vantaggio di questo lungo giro consisterà nel disgiungere, una volta arrivato il momento, le pratiche del dono dalle pratiche derivanti dalla sfera economica, di modo che il dono non sia più considerato come una forma arcaica dello scambio commerciale. Quell'arcaismo che continuerebbe a fare problema si troverà così ricondotto al carattere cerimoniale dello scambio e continuerà a mostrarne il legame con il carattere simbolico del riconoscimento.

Il tutto si gioca nell'intersezione tra due problematiche di origine differente. La problematica del senza prezzo si ritrova all'interno della nostra cultura in virtù del rapporto tra la verità – o per lo meno la sua ricerca – e il danaro. Saremo per sempre debitori a Socrate di avere aperto questo dibattito. Come racconta Platone, Socrate dichiara di insegnare senza esigere in cambio un compenso in danaro; sono i sofisti quelli che si farebbero pagare; lui invece non accetta altro che i regali che al tempo stesso rendono onore a lui e agli dèi. Si apre così la storia di una lunga intimità tra la sfera intellettuale e la sfera commerciale. Questa intimità trova

16. M. Henaff, *Le Prix de la vérité. Le don, l'argent, la philosophie*, Le Seuil, Paris 2002.

www.scribd.com/Baruch_2013

una eco addirittura nella definizione ateniese del cittadino, secondo la quale il mercante rimane escluso dalla compagnia degli uomini liberi.[17] Il mercante compra e vende per gli altri, si trova nella sfera dell'utile e non in quella del discorso o del voluttuario. Resta il fatto che, nonostante Socrate, la frontiera tra il pensatore ispirato e l'efficiente esperto non ha cessato di cancellarsi dal campo delle transazioni intellettuali; dal canto suo, il commercio è bene o male riconosciuto come una tecnica, pericolosa è vero, ma necessaria; viene volentieri lasciato nelle mani degli stranieri, spesso degli schiavi liberati. La teoria aristotelica della moneta che, nel Libro V, 8 dell'*Etica Nicomachea*, per la propria funzione di scambio tra valori uguali è collocata nell'ambito della giustizia, non va a beneficio della reputazione del mercante. Il medievista Jacques Le Goff rievoca la competizione medievale tra i giudizi negativi espressi dai chierici sull'uomo che si dedica a procurarsi dei guadagni e la stima del popolo per i bottegai e gli artigiani; per quanto riguarda chi presta denaro a pegno, questi non sarà distinto dall'usuraio, che vende il tempo sottraendolo a Dio, che ne è l'unico proprietario. È vero che, nell'età del Rinascimento e della Riforma, questa battaglia verrà perduta, ma continuerà a esserci un certo sospetto nei confronti del danaro che compra danaro e si tramuta in merce. Flaubert e Baudelaire se ne indignarono non meno di Marx.[18] Eppure la vittoria dei mercanti, che poi non è altro che la vittoria del mercato, non sarà sufficiente a cancellare la parola e il gesto di Socrate nell'ora della morte, né il problema di sapere se esistono ancora dei beni non commerciali: "Si tratta di pensare", osserva Marcel Henaff al termine della prima parte del suo libro, "una relazione di scambio che non rientri del tutto nella tipologia del commercio" (*Le Prix de la vérité*, p. 134). È qui che la questione del senza prezzo si interseca con la questione del dono, che proviene da tutt'altro orizzonte, dall'o-

17. Cfr. É. Benveniste, *Le Vocabulaire des institutions indo-européennes*, Minuit, Paris 1969; tr. it. a cura di M. Liborio, *Il vocabolario delle istituzioni indoeuropee*, Einaudi, Torino 1976. Secondo Benveniste il mercante sarebbe già assente nella lista delle tre funzioni di base del sistema indoeuropeo. Nel capitolo XI del primo volume, che tratta del commercio, si legge: "Un mestiere senza nome: il commercio".

18. Cfr. Gustave Flaubert citato da M. Henaff, *Le Prix de la vérité. Le don, l'argent, la philosophie*, cit., p. 142: "Il mio servizio resta indefinito e di conseguenza impagabile".

www.scribd.com/Baruch_2013

rizzonte di una etnologia delle società arcaiche. E le due problematiche si ricongiungono sul tema del riconoscimento simbolico.

Marcel Henaff riprende l'interpretazione dell'enigma dello scambio di doni dal punto in cui era arrivata la discussione delle conclusioni del *Saggio sul dono* di Marcel Mauss, e soprattutto sulla scorta della critica che ne aveva fatto Lévi-Strauss. La tesi di Henaff, nella quale si designa come "cerimoniale" lo scambio così come descritto da Mauss, procede da una doppia rottura, da una parte con l'interpretazione moralistica del dono che ne spezza la punta festiva e voluttuaria, su cui torneremo più avanti, e dall'altra con l'interpretazione economicistica che lo riduce a una forma arcaica dello scambio commerciale; il dono reciproco cerimoniale non è né un antenato, né un concorrente, né un sostituto dello scambio commerciale; si situa su un altro piano, precisamente sul piano del senza prezzo. Ciò detto, resta l'enigma, ossia l'obbligo di ricambiare.

Va ricordato che, per Mauss, la chiave dell'enigma doveva essere cercata sul versante della cosa scambiata, del dono in quanto regalo; e l'etnologo faceva propria l'interpretazione fornita degli stessi indigeni, secondo la quale la forza che obbliga a ricambiare il dono, a restituire, risiede nella cosa stessa, quasi fosse una energia magica capace di riportare il bene scambiato nel luogo della sua nascita. La critica di Lévi-Strauss e la critica di cui abbiamo appena dato conto si proponevano come una sorta di reinterpretazione in termini logici di questa forza magica; infatti, riconducendo alla relazione in quanto tale la forza che costringe il donatore a ricambiare il dono, la tesi strutturalista smaterializzava certo l'energia che il pensiero magico aveva localizzato nel regalo in quanto cosa scambiata, ma restava sulla medesima linea del pensiero magico nella misura in cui la relazione svolgeva la funzione di terzo, analogo in tal senso allo *hau* rievocato dagli indigeni maori. La sostituzione della forza coercitiva, propria alla relazione di scambio, alla potenza magica situata nella cosa scambiata manteneva l'accento sul terzo scambiato. La rivoluzione di pensiero proposta da Henaff consiste nello spostare l'accento della relazione sul donatore e sul donatario e nel cercare la chiave dell'enigma nella mutualità stessa dello scambio *tra* protagonisti e nel definire questa operazione condivisa con il termine di mutuo riconoscimento. L'enigma iniziale della forza che si presume ri-

www.scribd.com/Baruch_2013

sieda nella cosa stessa si dissolve se la cosa donata e ricambiata è ritenuta essere il pegno e il sostituto del processo di riconoscimento, ossia il pegno dell'impegno del donatore nel dono, il sostituto della fiducia nel verificarsi del gesto del contraccambiare. Sarebbe la qualità della relazione di riconoscimento a conferire il proprio significato a tutto ciò che prende il nome di presente. Aggiungerei che la relazione di mutualità può essere considerata come un riconoscimento che non riconosce se stesso, dato il suo maggiore investimento nel gesto rispetto alle parole, e lo fa esclusivamente simbolizzandosi nel regalo.

La presente analisi può essere definita ideal-tipica in senso weberiano, per il fatto che riconosce uguale importanza alla precisione concettuale e alla esemplificazione empirica. Le osservazioni che seguono non hanno altra ambizione che quella di valorizzare le risorse che lo sviluppo di questa analisi contiene.

La prima osservazione mira a mettere in luce il carattere dicotomico dell'analisi sotto il suo aspetto concettuale, carattere che più in là occorrerà rettificare con l'ausilio di alcuni contributi dell'esperienza storica. Contrariamente a ciò che potrebbe essere suggerito dalla lettura del *Saggio sul dono* di Mauss, lo scambio di dono non è né l'antenato né l'antagonista, né il surrogato dello scambio mercantile. I presenti, il cui acquisto può essere stato costoso, non figurano affatto come beni commerciali, nel senso di cose che si possono comprare e vendere, giacché essi non varrebbero "in alcun modo al di fuori di questa funzione di pegno e di surrogato nei confronti della relazione di mutuo riconoscimento". In questo punto si intersecano dunque le due problematiche, quella del dono e quella del senza prezzo.

Non solo si intersecano, ma ciascuna fa da sostegno all'altra. Lo spettacolo offerto dalla storia è lo spettacolo di una disfatta crescente del senza prezzo, rimossa dall'avanzata della società mercantile. Non esiste maestro, neanche socratico, che non si faccia remunerare; alla fine del percorso del suo libro, Henaff prende in considerazione le "figure legittime dello scambio commerciale": "il sofista riabilitato", "il mercante legittimato", "l'autore retribuito", "il terapeuta pagato". Viene quindi da chiedersi: esistono ancora beni non commerciali? A questa domanda si può rispondere che proprio lo spirito del dono suscita una rottura all'interno della categoria dei beni, e ciò in accordo con l'interpre-

www.scribd.com/Baruch_2013

tazione d'insieme della sociabilità in quanto diffuso sistema di distribuzione. Parleremo allora di beni non commerciali, quali la sicurezza, le funzioni dell'autorità, gli oneri e gli onori, giacché il senza prezzo diventa il segno di riconoscimento dei beni non commerciali. Per contro, si può forse trovare un qualcosa del dono in tutte le forme del senza prezzo, come nel caso della dignità morale, la quale ha un valore ma non ha un prezzo, come nel caso dell'integrità del corpo umano o della non-commercializzazione dei suoi organi, senza contare la bellezza del corpo umano, la bellezza dei giardini e dei fiori e lo splendore dei paesaggi. Qui si dovrebbe gettare un ponte verso il giudizio di gusto nella *Critica del giudizio* di Kant; chissà se non ci sia infatti qualcosa del dono e del mutuo riconoscimento in quel giudizio che Kant sostiene essere privo di referente oggettivo e sostenersi solo sulla sua comunicabilità?

Seconda linea di osservazioni. Per correggere l'aspetto dicotomico privilegiato dalla dimensione concettuale dell'analisi idealtipica, conviene procedere a un esame più ravvicinato di alcune esperienze concrete della differenza di senso e di intenzione che persiste tra lo scambio di doni e lo scambio commerciale, anche quando non si ritrovino in contrapposizione, come nel caso delle forme cerimoniali dello scambio di doni, ma siano invece concatenati nella pratica quotidiana. A questo proposito, la cosa migliore è rivolgersi al punto di vista dello storico, come nel caso del libro di Natalie Zemon Davis, *Il dono. Vita familiare e relazioni pubbliche nella Francia del Cinquecento*;[19] il quadro delle pratiche effettive allestito dall'autrice è certamente limitato a un'epoca – quella di cui l'autrice è specialista – ma va anche soggiunto che il Cinquecento è il secolo in cui la cultura occidentale esita tra molteplici eredità e crea dei modelli di vita dei quali siamo a tutt'oggi debitori. Il vantaggio più grande di questa indagine storica consiste però nel fatto che essa contribuisce a distinguere i due ordini di scambio, quello mercantile e quello non mercantile, pur trattandosi non solo di fenomeni contemporanei, ma anche complementari e in sottile antagonismo. Di modo che il versante dicoto-

19. N. Zemon Davis, *The Gift in Sixteenth-Century France*, University of Wisconsin Press, Madison 2000; tr. it. di M. Gregorio, *Il dono. Vita familiare e relazioni pubbliche nella Francia del Cinquecento*, Feltrinelli, Milano 2002.

www.scribd.com/Baruch_2013

mico inerente all'approccio ideal-tipico trova un correttivo nell'attenzione agli aspetti di complessità cui una cultura da storico rende sensibili.

Vengono così messi in rilievo tre aspetti di complessità, i quali sono il risultato dell'intreccio delle forme di scambio in una data epoca.

Il primo concerne la pluralità delle credenze di base che costituiscono la fonte dello "spirito del dono". Il secondo si riferisce all'intreccio tra le prestazioni del dono e le prestazioni commerciali. Il terzo dirige l'attenzione sulle figure che rappresentano il fallimento della pratica effettiva del dono.

Sul piano delle convinzioni e delle prescrizioni che presiedono alla circolazione dei doni, secondo l'autrice lo "spirito del dono" procederebbe da un fascio di credenze centrali disparate; da una parte il tema biblico dell'antecedenza del dono divino rispetto ai doni tra agenti umani esclude qualsiasi restituzione equivalente, ma raccomanda la gratuità nella pratica umana: "Gratuitamente avete ricevuto, gratuitamente date" (Matteo, 10,8); dall'altra parte, l'etica della liberalità, ereditata dagli Antichi e cara agli umanisti, rimette su un piano di uguaglianza il donatore e il donatario, in un girotondo che viene illustrato dal gruppo delle Tre Grazie che si tengono per mano; a queste due credenze centrali si aggiungono i favori dell'amicizia e la generosità della vicinanza. Per quanto riguarda le occasioni di donare, il rapporto con il tempo è essenziale. Le festività sono scandite dal calendario che segna il ritorno delle stagioni, l'arrivo dell'anno nuovo, le feste liturgiche e patronali, il ciclo della vita dell'individuo e della famiglia – nascita, matrimonio, morte e riti di passaggio – a cui si aggiungono eredità e legati. Ciascuna di queste possenti descrizioni, inscritte nel tempo umano, "conferiva uno spessore di idealità al dare e al ricevere in diversi contesti sociali" (*Il dono*, p. 25). "Gli uomini del XVI secolo", osserva ancora l'autrice, "erano peraltro attenti anche ai limiti di questo ambito, ai segni che potevano distinguere un dono da una vendita, una obbligazione a ricambiare da un pagamento coatto" (*ibidem*, p. 34). Sono precisamente queste pratiche reali a fare emergere la difficoltà di far coincidere la volizione e l'obbligo nell'atto di donare. Dovremo tornarci nel nostro terzo punto.

Il secondo insegnamento da trarre concerne i complessi rap-

www.scribd.com/Baruch_2013

porti tra vendita e dono. L'autrice rifiuta tanto la tesi di una sostituzione dell'economia mercantile all'economia del dono, e difende l'idea del persistere della loro coesistenza, quanto poi mette in guardia contro una visione dicotomica che possa trascurare il loro intrecciarsi e i loro vicendevoli apporti, a rischio delle corruzioni sulle quali insisteremo alla fine. Le occasioni di donare, che abbiamo appena ricordato, sono anche occasioni di sconfinamento di un regime nell'altro: "Interessante nel XVI secolo è questa sensibilità al rapporto tra dono e vendita, l'attenzione al confine che li separa. [...] Particolarmente importante rimane comunque, nel secolo, la possibilità di entrare e uscire dal registro del dono come da quello della vendita, tenendo sempre presente la distinzione tra l'uno e l'altro" (*ibidem*, p. 63). Gli esempi non mancano: le transazioni di vendita, soprattutto nelle relazioni di vicinato, non sono prive di una componente aggiuntiva di presenti, a sottolineare il fatto che i partner non sono svincolati da qualsiasi ulteriore rapporto; i prestiti e i mutui, ancorché implichino degli interessi, sono assicurati da pegni offerti in segno di fiducia; i contratti di impiego e di apprendistato, l'esecuzione dei servizi prestati, sono scanditi da piccoli regali e altre gentilezze che mantengono la gratitudine all'interno del registro del dono. I casi più interessanti in cui la frontiera tra dono e vendita viene mantenuta e viene varcata concernono tutte le transazioni relative al sapere. Ci reimbattiamo nella problematica di Socrate. A riguardo, il caso del libro è esemplare; con la stampa, l'editore si distingue dall'autore; quest'ultimo infatti continua a offrire il suo libro con dedica e donativa, ma l'editore, sotto licenza o meno, vende i libri. La nostra storica ricorda il caso di libri che hanno percorso il tragitto della vendita, del presente, del lascito sino al deposito presso biblioteche private o semipubbliche; le biblioteche di principi e re offrono infatti al libro il suo ultimo soggiorno. Le professioni dell'insegnamento, l'esercizio della medicina e le pratiche di levatrice sono remunerate dalle retribuzioni che oscillano tra il dono e il salario; anche gli "onorari" non escludono il regalo di cortesia e di gentilezza. L'esame di questi misti conduce a rinforzare l'accento sulla gratitudine come sentimento che, nel ricevere, separa e unisce il donare e il ricambiare, come approfondiremo più avanti. È la qualità di questo sentimento ad assicurare la stabilità dello spartiacque che attraversa dall'interno le miscele di dono e vendita.

www.scribd.com/Baruch_2013

Ma la gratitudine è anche la linea di debolezza che espone il mondo del dono a svariate corruzioni, le quali riconducono la nostra analisi ideal-tipica al suo punto di partenza, al paradosso del rapporto tra la generosità del dono e l'obbligo del controdono. In qualsiasi momento questo paradosso può trasformarsi in aporia, o addirittura in accusa di ipocrisia. È il terzo insegnamento del libro della nostra storica che ci costringe a fare questo passo indietro: "Ma i doni potevano finire male, e gli uomini del XVI secolo lo sapevano" (*ibidem*, p. 91). L'obbligatario del dono può diventare un obbligato oppresso dalla costrizione a ricambiare; per contro, il rifiuto di ricambiare o la eccessiva distanza temporale trascorsa prima di ricambiare o anche la mediocrità del controdono possono suscitare la collera o l'accusa di ingratitudine. E se la pratica del dono lambisce i paradossi teorici del *double bind* all'origine della logica della reciprocità, non mancano gli esempi di "doni che sono andati storti" (*ibidem*, pp. 91 sgg.): nella famiglia, la revoca di promesse di dono per lascito; nelle relazioni sociali, le manovre collegate all'avanzamento e alla reputazione, le richieste di vantaggi che inducono atteggiamenti da cortigiani, infine l'incatenarsi di ciascuno a legami di obbligo senza fine sembra essere un aspetto caratteristico di questo periodo. Proprio questo genere di costrizioni fa preferire a Montaigne i contratti rigorosi piuttosto che il gioco perverso dei benefici e dei favori.[20] Quanto alla vita politica, è anzitutto nella amministrazione della giustizia ma anche nella concessione dei privilegi reali che imper-

20. Cfr. N. Zemon Davis, *Il dono*, cit., p. 100: "Ora, io ritengo che si debba vivere per diritto e per autorità, non per ricompensa o per grazia. [...] Io rifuggo dal sottomettermi a ogni sorta d'obbligazione, ma soprattutto a quella che mi vincola per debito d'onore. Non trovo niente così caro come quello che mi viene dato, e questo perché la mia volontà rimane ipotecata a titolo di gratitudine, e accetto più volentieri le cariche che si possono comprare. Lo credo bene; per queste do solo danaro; per le altre do me stesso. Il nodo che mi vincola per legge d'onestà mi sembra molto più stretto e pesante di quello della costrizione civile. Un notaio mi lega meno strettamente di me stesso". E ancora: "Dopo tutto, secondo quel che capisco della scienza del beneficio e della riconoscenza, che è una scienza sottile e di grande utilità, io non vedo nessuno più libero e meno in debito di quanto sia io finora. Quello che devo, lo devo agli obblighi comuni e naturali" (p. 101). Infatti, osserva la storica, Montaigne non era libero dal mondo dei favori come questo autoritratto potrebbe suggerire. E di parlare delle transazioni collegate ai suoi uffici di giudice e poi di sindaco: "Montaigne, insomma, poteva scrivere del mondo dei benefici e dei favori pubblici come parte in causa, non solo come osservatore" (*ibidem*).

www.scribd.com/Baruch_2013

versa la corruzione che, a dire il vero, esce dal ciclo dei doni che sono andati male per entrare in quello dei "doni cattivi". La nostra storica chiude il capitolo della corruzione con una domanda: "Ma che cosa poteva fare con doni andati storti una società così profondamente legata ai ritmi del dono e dell'obbligazione? Bloccare tutti i doni? Impensabile. Distinguere la falsa reciprocità dalla buona? Ma come?" (*ibidem*, p. 130).

Occorre fare nostra anche questa domanda, in quanto è attinente all'essenza del problema posto dallo scambio dei doni. Ma affinché questa domanda resti una vera domanda per la pratica sociale e non soltanto per la teoria della reciprocità, occorre preliminarmente assumere l'esclamazione "impensabile" che fa seguito alla scoraggiante ipotesi di "bloccare tutti i doni". Altrettanto vera dell'ammissione secondo cui "il registro del dono racchiude sempre in sé la possibilità di conflitto" (*ibidem*, p. 169) resta la convinzione architettata dalla tesi di Marcel Henaff, ossia che l'esperienza effettiva di mutuo riconoscimento nel modo simbolico è offerta dal dono reciproco cerimoniale. Per proteggere il successo di questa esperienza effettiva di mutuo riconoscimento occorre assumere il compito critico di "introdurre la distinzione tra la reciprocità buona e quella cattiva".

Occorre dedicarsi a questo compito critico facendo appello alle risorse normative dell'analisi ideal-tipica (che io ritengo essere meno *Wert-frei*, meno neutra dal punto di vista assiologico di quanto pretendesse Max Weber, anche se lui non è sempre stato fedele a questo ascetismo di principio). Facendo un ulteriore passo in direzione dell'aspetto cerimoniale del dono sul quale vorrei terminare, metterei l'accento principale, come sopra richiedeva Claude Lefort, sul gesto stesso di donare, sorpreso nel suo primo proporsi, direi addirittura nella sua qualità di proposta. Abbiamo chiosato l'obbligo di ricambiare; ma non ci siamo soffermati a sufficienza sulla domanda: perché donare? Impegnarsi nel dono costituisce il gesto che innesca l'intero processo. La generosità del dono suscita non una restituzione che, in senso proprio, annullerebbe il primo dono, ma qualcosa come la risposta a una offerta. Al limite, occorre considerare il primo dono quale modello del secondo dono e pensare il secondo dono come una sorta di, se così si può dire, secondo primo dono. L'obbligo di ricambiare, reinterpretato in base alla logica della reciprocità in termini di

www.scribd.com/Baruch_2013

double bind, resta in gran parte una costruzione dal debole tenore fenomenologico, che fornisce il pretesto per la distinzione dei due livelli, il livello delle pratiche e quello del circolo autonomo dotato di autotrascendenza. Il fascino esercitato dall'enigma del ricambiare conduce a trascurare alcuni aspetti importanti della pratica del dono, incontrati nel corso del cammino, quali l'offrire, il rischiare, l'accettare e infine il donare qualcosa di sé donando una semplice cosa. Mauss aveva colto l'importanza di questi moti che possiamo definire del cuore quando scriveva "*ci* si dà donando e, se *ci* si dà, è perché *ci* si deve – sé e i propri beni – agli altri" (*Saggio sul dono*, p. 239, cit. in *Le Prix de la vérité*, p. 171).

A questo punto io suggerirei di mettere in relazione tra loro questa fenomenologia, che si riferisce alle intenzioni del dono, con la nostra prima analisi dell'*agape*, il cui accento cadeva sul dono senza aspettativa di restituzione. Il rischio del primo dono, con il suo moto di offerta, non manteneva forse qualcosa del carattere disinteressato dell'attesa che va anzitutto alla ricezione del dono prima di chiudersi in attesa del dono ricambiato? Questa medesima attesa, che può essere indefinitamente differita, o addirittura perduta di vista e del tutto dimenticata, può anche trasformarsi in attesa di una sorpresa, inserendo il secondo dono nella medesima categoria affettiva del primo, il che rende questo secondo dono una cosa diversa da un dono contraccambiato. Nel contesto dell'*agape*, anziché di obbligo di contraccambiare occorre parlare di risposta a un appello che proviene dalla generosità del dono iniziale. Continuando sulla medesima linea, non bisognerebbe forse mettere un accento particolare sulla seconda componente della triade donare-ricevere-ricambiare? Ricevere diventerebbe allora la categoria cardine, per il fatto che la maniera in cui il dono viene accettato decide della maniera in cui il donatario si sente obbligato a contraccambiare. Ci viene in mente una parola evocata di passaggio poco fa: "gratitudine". Ora, la lingua francese è una di quelle lingue in cui "gratitudine" si dice anche "riconoscimento", "riconoscenza".[21] La gratitudine allevia

21. Il *Littré* colloca questa accezione al numero 11: "Ricordo affettuoso di un beneficio ricevuto con desiderio di affrancarsene contraccambiandolo". *Le Grand Robert*, che ripartisce in tre grandi classi i significati di base del verbo e del sostantivo, attribuisce l'intera terza classe alla riconoscenza-gratitudine, separandola dal riconoscimento-identificazione e dal riconoscimento nel senso di accettare, ritenere

www.scribd.com/Baruch_2013

il peso dell'obbligo di contraccambiare e lo orienta in direzione di una generosità uguale a quella che ha suscitato il dono iniziale. Questa sarebbe la risposta data alla domanda posta dalla storica quanto alla possibilità di "introdurre la distinzione tra la reciprocità buona e quella cattiva". Infine, tutto si basa sul tema mediano della trilogia donare-ricevere-ricambiare. E sulla gratitudine, ora ci torno, si basa il *buon ricevere* che è l'anima di questa distinzione tra la buona e la cattiva reciprocità. La gratitudine vi provvede scomponendo, prima di ricomporlo, il rapporto tra dono e controdono. Essa mette da una parte la coppia donare-ricevere e dall'altra ricevere-ricambiare. Lo scarto che essa produce tra le due coppie è uno scarto di *inesattezza*, relativamente all'equivalenza della giustizia, ma anche relativamente all'equivalenza della vendita. Una inesattezza duplice, poiché riferita tanto al valore quanto al termine temporale. In regime di gratitudine, i valori dei presenti scambiati sono incommensurabili in termini di costi commerciali, ed è il marchio del senza prezzo sullo scambio di doni. Possiamo altresì definire il tempo adeguato per contraccambiare un tempo senza misura esatta; ed è il marchio dell'*agape*, indifferente alla restituzione, sullo scambio dei doni. Questo scarto tra la coppia donare-ricevere e la coppia ricevere-ricambiare è così prodotto e al tempo stesso superato dalla gratitudine. Infine, è alle figure dello scacco del dono che noi dobbiamo questo approfondimento dell'analisi ideal-tipica dello scambio dei doni nei termini di un'etica della gratitudine.

Un'ultima serie di osservazioni ci ricondurrà al nostro intento iniziale, che consisteva nel mettere a confronto l'esperienza viva del dono con la lotta per il riconoscimento e con l'incertezza del suo realizzarsi in un essere-riconosciuti effettivo. E vorrei mettere l'ultimo accento sul carattere cerimoniale del dono. Non è sufficiente dire che questo carattere cerimoniale è destinato a distinguere lo scambio del dono dallo scambio commerciale mettendolo al riparo dalle transazioni relative all'acquisto e alla vendita, né è sufficiente affermare che esso mette in risalto la prevalenza del-

come vero (o come tale). In questo terzo senso, riscontrato a partire dal XII secolo, *riconoscere* significa "testimoniare tramite gratitudine che si è debitori verso qualcuno per qualcosa, una azione". Possiamo vedere come si passi dal senso II al senso III attraverso il non-detto del beneficio in quanto valore "ammesso", "attestato", dunque "ritenuto come vero".

www.scribd.com/Baruch_2013

la generosità del primo dono sull'obbligo che regge la restituzione del controdono. Questo carattere cerimoniale si ritrova a essere in un rapporto complesso con il carattere simbolico di un riconoscimento che, come mi sono azzardato a dire, ignora se stesso nella misura in cui si ricopre e si significa nella gestualità dello scambio. Ma c'è di più; il carattere cerimoniale infatti, evidenziato da una disposizione rituale assunta dai partner, in vista di sottrarre lo scambio dei doni dagli scambi di ogni sorta della vita quotidiana, ha lo scopo di sottolineare e proteggere il carattere *festivo* dello scambio. Vorrei soffermarmi su questo carattere festivo per metterlo al riparo dalla riduzione moraleggiante che vediamo spuntare nell'elogio stoico dei "benefici" elevati al rango di doveri, riduzione che ha assunto l'ampiezza che conosciamo nelle iniziative di beneficenza organizzate così come, anche, nelle istituzioni caritatevoli che legittimamente si prefiggono lo scopo di colmare le lacune della giustizia distributiva e redistributiva. Nulla da obiettare a queste iniziative e alle istituzioni di carità, la cui necessità sociale è evidente e che occorre chiaramente ricollegare a una concezione allargata della giustizia. A fare problema è piuttosto ciò che, nel festivo, si sottrae alla moralizzazione. Il suo carattere eccezionale sembra deporre a suo sfavore. C'è qualcosa di festivo nelle pratiche del dono così come in quelle della solennità del gesto del perdono o piuttosto della domanda di perdono di cui parlo nell'epilogo del mio ultimo lavoro, riferendomi al gesto del cancelliere Brandt che a Varsavia si inginocchia ai piedi del monumento alla memoria delle vittime della Shoah. Gesti come questo, dicevo, non possono costituire una istituzione ma, portando in luce i limiti della giustizia di equivalenza e aprendo uno spazio di speranza nell'orizzonte della politica e del diritto sul piano postnazionale e internazionale, questi gesti producono un'onda di irradiazione e di irrigazione che, in maniera segreta e obliqua, contribuisce all'avanzare della storia verso gli stati di pace. Il festivo, che può abitare i rituali dell'arte di amare, nelle sue forme erotiche, amicali e societali, appartiene alla stessa famiglia spirituale dei gesti di domanda di perdono testé ricordati. Inoltre, sul piano gestuale, il festivo del dono è ciò che per altri versi è l'inno sul piano verbale; si ricongiunge così all'insieme delle formule che mi piace collocare sotto il patrocinio grammaticale dell'ottativo, di questa modalità che non è né descrittiva né normativa.

www.scribd.com/Baruch_2013

È ora possibile tornare alla questione posta alla fine dello studio precedente, questione concernente il rapporto tra la tematica della lotta per il riconoscimento e la tematica degli stati di pace. Ci eravamo chiesti quando un individuo possa ritenersi riconosciuto, e se la domanda di riconoscimento non corra il rischio di essere interminabile. Relativamente a questo problema esistenziale abbiamo formulato l'ipotesi che, nello scambio di doni, i partner sociali facciano l'esperienza di un riconoscimento reale. Ma a questa aspettativa aggiungevo subito la clausola di una riserva; non ci si doveva cioè aspettare da questa indagine sul riconoscimento attraverso il dono niente che andasse oltre una sospensione della disputa. Ho parlato in quella occasione di una "schiarita" nella foresta delle perplessità. Posso ora dire perché le cose stanno nel modo seguente: l'esperienza del dono, oltre al suo carattere simbolico, indiretto, raro, addirittura eccezionale, è inseparabile dal fardello di conflitti potenziali che si porta dietro, i quali sono da ricondursi alla tensione creatrice tra generosità e obbligo; si tratta di aporie suscitate dall'analisi ideal-tipica del dono, ed esse derivano dall'esperienza del dono nel suo *coniugarsi* con la lotta per il riconoscimento.

La lotta per il riconoscimento resta forse interminabile; le esperienze di riconoscimento reale nello scambio dei doni, principalmente nella loro fase festiva, conferiscono per lo meno alla lotta per il riconoscimento l'assicurazione che la motivazione per cui essa si distingue dalla sete di potere, e che la pone al riparo dal fascino della violenza, non era né illusoria né vana.

www.scribd.com/Baruch_2013

UN PERCORSO

Il problema con cui vorrei confrontarmi in queste pagine conclusive è quello di sapere che cosa giustifica il termine "percorsi" scelto per caratterizzare questo lavoro. Quale tipo di connessione è in tal senso presupposta? Se non rivendico per questo lavoro, nel suo insieme, il titolo di teoria, nemmeno però mi rassegno a vederci soltanto una rapsodia di idee. Quale spazio rimane tra questi due estremi per l'itineranza di un percorso?

Come premessa alla mia risposta, ricorderò la constatazione che sta all'origine di questo lavoro, la constatazione di una contraddizione tra l'assenza, nella storia delle dottrine filosofiche, di una teoria del riconoscimento paragonabile alla teoria della conoscenza, e la coerenza che, sul piano lessicografico, consente di collocare, nel dizionario, sotto un'unica entrata, la varietà delle accezioni del termine "riconoscimento" riscontrabili nella pratica del linguaggio ordinario. A dire il vero, è la prima volta che, in un lavoro filosofico, prendo come prima guida un dizionario alfabetico e analogico come *Le Grand Robert*, che poi è stato il mio principale informatore. Il mio debito nei confronti del preliminare lavoro del lessicografo è grande. Gli debbo anzitutto la scoperta dell'ampiezza del campo lessicale raccolto. Questa prima constatazione mi ha messo in guardia contro la riduzione, frequente presso i nostri contemporanei, a un senso privilegiato, quale il riconoscimento delle differenze tra individui in situazioni di discriminazione, tema che nel mio lavoro compare solo a fine percorso; debbo poi al lessico la messa in sequenza delle accezioni attestate dall'uso nella conversazione e nella letteratura; vi corrispondo attraverso la ricerca di un filo conduttore che funga da guida alla

www.scribd.com/Baruch_2013

messa in sequenza scelta da me; infine, il mio ultimo debito risiede nell'enigma del non-detto soggiacente al superamento degli scarti di senso tra due accezioni successive all'interno del perimetro del medesimo vocabolo; vi corrispondo attraverso un lavoro sugli scarti al quale questa conclusione è, per l'essenziale, dedicata. Il percorso filosofico che si colloca sotto l'egida del riconoscimento non può allora consistere in una semplice ripetizione della polisemia regolata che il lessicografo costruisce obbligato esclusivamente dall'uso della lingua quotidiana. Questa impossibilità risulta dal legame che i vocaboli del lessico filosofico intrattengono con quelli che io ritengo essere "eventi di pensiero", i quali sono all'origine dell'insorgere di problemi inediti nello spazio del pensabile.

Ho trovato un primo argine a questo disordine semantico sul piano filosofico in una considerazione grammaticale concernente la differenza nell'uso del verbo "riconoscere" a seconda che sia considerato nella forma attiva "io riconosco" o nella forma passiva "io sono riconosciuto". Mi è sembrato che questa differenza tradisse un voltafaccia direttamente significativo sul piano del concatenamento degli usi filosofici del termine "riconoscimento", nella misura in cui era possibile fare corrispondere alla forma attiva gli usi del verbo "riconoscere" in cui si esprime il dominio del pensiero sul senso, e alla forma passiva lo stato di domanda di cui l'essere riconosciuto costituisce la posta in gioco. E così infatti appare, considerata a grandi linee, la dinamica che posso incominciare a chiamare un percorso, ossia il passaggio dal riconoscimento-identificazione, in cui il soggetto di pensiero aspira effettivamente al dominio del senso, al mutuo riconoscimento, in cui il soggetto si pone sotto la tutela di una relazione di reciprocità, passando attraverso il riconoscimento del sé nella varietà delle capacità che modulano la sua facoltà di agire, la sua *agency*. Si darebbe in tal modo un equivalente filosofico della polisemia regolata prodotta dal lavoro del lessicografo nel disseminato campo delle accezioni tratte dall'uso quotidiano del vocabolo di una lingua naturale, la nostra.

Ma una tale messa in ordine, sostenuta da un semplice argomento grammaticale, resterebbe solo un espediente se la derivazione da una accezione all'altra sul piano filosofico non fosse guidata da qualche problematica soggiacente, la cui potenza organizzatrice si rivelasse per davvero solo alla rilettura; mentre il superamento

www.scribd.com/Baruch_2013

degli scarti sul piano lessicale poteva essere attribuito al non-detto che si dissimula nella definizione delle accezioni che precedono, il presente libro può essere considerato come un lavoro sugli scarti all'opera nel testo in tutta la sua estensione. Ho suddiviso questo lavoro in tre linee distinte, il cui intreccio contribuisce a sua volta al tipo di concatenamento degno del titolo di percorso.

Al livello più alto colloco la progressione della tematica dell'identità; poi, duplicandola, quella dell'alterità e infine, su uno sfondo più dissimulato, la tematica della dialettica tra riconoscimento e misconoscimento.

1.

Parlando dell'identità, non dirò mai che l'identità personale, fosse anche considerata in termini di identità narrativa, abolisce l'identità logica di qualcosa in generale secondo il primo studio; né dirò che l'identità riconosciuta ai membri di una comunità per mezzo delle transazioni che si collocano nel contesto del mutuo riconoscimento rende superflui i tratti di identità dell'uomo capace. Parlerò piuttosto di un percorso dell'identità che incomincia con l'identificazione del "qualche cosa" in generale, riconosciuto in quanto altro da ogni altro, e che passa attraverso l'identificazione di "qualcuno", in occasione della rottura con la concezione del mondo come rappresentazione (*Vorstellung*) o, per dirla con Lévinas, sulle "rovine della rappresentazione". Su questa transizione tra il "qualche cosa" e il "qualcuno", drammatizzata dall'esperienza dell'irriconoscibile, si costruisce la transizione dal "qualcuno" al "se stesso", che si riconosce nelle proprie capacità. Questa transizione è corroborata dalla sinonimia tra attestazione e riconoscimento nell'ordine epistemico. Ho fiducia nel fatto che "io posso", io lo attesto, io lo riconosco. L'identità narrativa viene così a collocarsi nel punto strategico del percorso delle modalità di capacità, in quel punto in cui, secondo l'espressione di Hannah Arendt, il racconto dice il "chi" dell'azione. A differenza di uno dei miei libri precedenti, intitolato *Sé come un altro*,[1] non ho limitato questo percorso a una breve lista delle capacità, ma l'ho

1. P. Ricoeur, *Sé come un altro*, cit.

www.scribd.com/Baruch_2013

ampliata, non solo come avevo incominciato a fare con l'imputabilità, ma anche aggiungendovi la coppia costituita da memoria e promessa, dove la temporalità del sé si dispiega nelle due direzioni del passato e del futuro nel momento stesso in cui il presente vissuto rivela la sua doppia valenza di presenza e di iniziativa. Le esperienze del riconoscimento-attestazione di sé non vanno perdute, e meno ancora vengono abolite dal passaggio allo stadio del mutuo riconoscimento. Direi anzitutto che si tratta ancora e sempre di identificazione. Essere riconosciuti, se mai questo avviene, sarebbe per ciascuno ricevere la piena assicurazione della propria identità grazie al riconoscimento, da parte di altri, del proprio dominio di capacità. Quel complemento che ho creduto poi di dover apportare all'idea di lotta per il riconoscimento, ossia il mutuo riconoscimento nello scambio dei doni, mi dà ora l'occasione di sottolineare la persistenza del riconoscimento-identificazione. È la stessa dialettica che si svolge con il "qualche cosa" in generale che, passando attraverso il "qualcuno" e il "se stesso", giunge sino a quella figura dell'identità nella mutualità alla quale i Greci avevano riservato il magnifico pronome *alleloi*-avverbio *allelon*: "gli uni gli altri", "l'un l'altro".

Tale sarebbe la prima giustificazione del termine "percorsi" per questa serie di studi: il percorso dell'identità nei suoi scarti, la ripresa del senso logico dell'identificazione nel suo senso esistenziale e la sua ricapitolazione nell'essere-riconosciuti grazie alle esperienze di lotta per il riconoscimento e di quelle degli stati di pace. A mio modo di vedere, queste riprese hanno il valore di un lavoro sullo scarto, che costituisce la ragione di essere della presente ricerca.

2.

Parallelamente a questo percorso dell'identità si svolge il percorso dell'alterità. Per darne pienamente conto, occorrerebbe fare a questo punto una lettura a ritroso del libro. L'alterità raggiunge il suo culmine nella mutualità: lo schema kantiano dell'"azione reciproca", anticipato nell'ambito del riconoscimento-identificazione, trova qui, sul piano delle scienze umane (che Kant non aveva in vista nella sua teoria dello schematismo e nelle

www.scribd.com/Baruch_2013

analisi complementari dell'"Analitica dei principi"), la sua piena realizzazione nelle forme della reciprocità precedentemente incontrate e, tra queste, quella della reciprocità non commerciale evidenziata dal senza prezzo. La lotta per il riconoscimento, che nel mio testo precede il riconoscimento in atto nello scambio cerimoniale dei doni, mette al centro del quadro l'alterità-confronto. Un dialogo con Axel Honneth mi ha offerto l'occasione di mettere l'accento su forme di conflittualità che rispondono ai tre modelli di riconoscimento distinti da Hegel nel periodo di Jena. Dal canto mio, ho fatto riferimento ad altri tipi di conflittualità, derivanti dalla competizione sociale. È il caso delle "economie della grandezza" secondo Thévenot e Boltanski, dove la giustificazione della posizione di ciascuno sulle scale comparative di grandezza e di piccolezza corrisponde alla pluralità delle città o dei mondi tra i quali si ripartiscono le economie della grandezza. Le forme di compromesso cui questi autori si richiamano alla fine del loro lavoro non mancano di ricordare i tipi di tregua rappresentati dagli stati di *agape* e il loro orizzonte di riconciliazione. Probabilmente occorrerebbe ricordare altresì le analisi condotte in un altro ambito della dialettica tra l'amore caratterizzato dalla sovrabbondanza e la giustizia retta dalla regola di equivalenza. Sul piano del mutuo riconoscimento le figure dell'alterità sono innumerevoli; quelle che in questo libro vengono ricordate per ultime si incrociano con la conflittualità e la generosità condivise.

Risalendo il corso delle nostre ricerche, non dovremmo mancare di sottolineare, e all'occorrenza anche di individuare, le anticipazioni della mutualità nella parte che questo lavoro dedica al riconoscimento di sé. Ho messo apposta l'accento principale sull'autoasserzione (*Selbstbehauptung*) nella ricerca delle capacità. Era necessario al fine di attribuire ulteriormente il suo senso pieno al mutuo riconoscimento; le transazioni fondate sulla reciprocità mirano infatti a dare vita alle capacità presunte degli agenti di queste transazioni che procurano a se stessi la loro facoltà di agire. Le relazioni sociali non suppliscono la capacità di agire di cui gli individui sono portatori. A questo proposito, l'equazione tra attestazione e riconoscimento non può che rafforzare il carattere di autoasserzione del riconoscimento di sé. Ciò detto, una rilettura delle pagine dedicate alla esplorazione delle capacità non dovrebbe omettere di unire a ogni modalità dell'"io posso" una cor-

www.scribd.com/Baruch_2013

relazione spesso sottaciuta tra autoasserzione e riferimento ad altri. Autoasserzione non significa solipsismo. Il richiamo alla responsabilità dell'azione sin dall'epoca degli eroi omerici sarebbe il primo luogo di ricostruzione dei rapporti di alterità implicati in ciascuna assunzione di decisione nell'ambito di condotte deliberate; l'intero esercito greco sulle proprie navi testimonia infatti l'impresa dei suoi capi. La collera di Achille è pubblica, il suo ritirarsi nella propria tenda avviene sotto gli occhi di tutti; la riconciliazione finale attorno al rogo funebre non è distante dall'uguagliare qualcuno degli stati di pace ricordati a proposito del mutuo riconoscimento. E come dimenticare che il riconoscimento finale tra Ulisse e Penelope, che mette fine alle fatiche di colui che il poeta chiama "l'uomo dei mille viaggi", ha come prezzo una orrenda carneficina, la carneficina dei pretendenti rivali? "Vendetta" è il titolo che di norma gli editori e sicuramente il pubblico e persino lo stesso aedo danno agli ultimi libri dell'*Odissea*. Non c'è peggiore alterità, congiunta al riconoscimento della responsabilità dell'azione, del massacro di tutti i rivali dell'eroe.

Con il medesimo spirito occorrerebbe rifare il percorso delle capacità che, insieme, tracciano il profilo dell'uomo capace. In relazione ai Greci, abbiamo messo l'accento sulla riflessività che fornisce alla espressione di autoasserzione la sua piena giustificazione. Ma la riflessività non potrebbe mettere in ombra l'alterità implicata dall'esercizio di ciascuna delle modalità dell'"io posso". Se nell'analisi delle capacità sul piano delle loro potenzialità si è potuto fare astrazione da qualsiasi legame di intersoggettività, il passaggio dalla capacità all'esercizio di essa non permette più una simile elisione; dire, parlare, non può infatti essere disgiunto dalla presupposizione e dalla aspettativa di un poter essere inteso. La nota relazione che sussiste tra domanda e risposta è in questo caso esemplare. Dall'autodesignazione della forma: "Io, tal dei tali, mi chiamo...", l'autoasserzione presuppone un atto di adozione da parte di altri sotto la forma dell'assegnazione di un nome proprio; con l'intermediazione dello stato civile, tutti mi riconoscono soggetto prima ancora che io abbia, attraverso l'educazione, sviluppato la capacità di designare me stesso. Eppure, nessuna mutualità è ancora messa alla prova in questo intreccio tra autodesignazione e denominazione da parte di altri.

Il caso del poter-fare, che abbiamo preso in esame quale se-

www.scribd.com/Baruch_2013

conda forma della capacità di agire, richiama il medesimo genere di complemento richiesto dall'autodesignazione nella dimensione del poter dire. L'esercizio di questa capacità di far accadere degli eventi nel mondo fisico e sociale si sviluppa in regime di interazione, dove l'altro può assumere di volta in volta il ruolo di ostacolo, aiuto o collaboratore, come nelle azioni di gruppo, nelle quali è talora impossibile isolare il contributo di ciascuno. Resta il fatto che se l'intersoggettività è qui una evidente condizione di esercizio, essa non si ritrova, come la facoltà di agire, in posizione di fondamento.

Il poter-raccontare, cui, sulla scorta di Hannah Arendt, a più riprese è stata attribuita la virtù di designare il "chi" dell'azione, è dal canto suo subordinato, nel suo esercizio, alle medesime condizioni alle quali è subordinata l'azione stessa, la cui trama costituisce la *mimesis*; non c'è infatti racconto in cui non si mescolino delle storie di vita, sino all'intreccio, come è ben documentato nella letteratura sull'argomento. Per la precisione, la trama è quella configurazione che compone insieme eventi e personaggi. Il raccontare, infine, come il dire, richiede un orecchio, un poter-intendere, un ricevere (che deriva del resto da una estetica della ricezione di cui non mi sono occupato). Ma i sovrapposti strati di interazione nel dire, nell'agire e nel raccontare non dovrebbero cancellare il riferimento primario alla facoltà di agire di cui il riconoscimento di sé costituisce l'attestazione.

Spetta allora all'idea di imputabilità di ricentrare su di sé la facoltà di agire rispetto a chi si trova davanti, in veste rispettivamente di interrogante – "Chi ha fatto questo?" – di inquisitore – "Confessi di essere l'autore responsabile" – di accusatore – "Si aspetti di portare le conseguenze della sua azione, di riparare i danni e di subire la pena". Sotto lo sguardo del giudice, più spesso fonte di biasimo che non di lode, il soggetto ammette di essere il vero e proprio autore del suo atto. L'altro gira allora in certo modo intorno al medesimo.

La coppia formata da memoria e promessa, che abbiamo voluto collocare nell'ambito delle capacità assunte, ha la virtù di rivelare la dimensione temporale di ciascuno dei poteri considerati. Questa coppia viene di nuovo ricordata in questa sede solo per procedere a un altro abbinamento, quello tra il riconoscimento nel tempo e il riconoscimento di fronte ad altri, appaiamento che

www.scribd.com/Baruch_2013

era implicito al poter dire, nel momento dell'autodesignazione in cui una storia di vita si raccoglie sotto un nome proprio che un altro ha pronunciato prima che lo pronunci la bocca di colui che con quel nome si chiama.

È vero che l'abbinamento tra riconoscimento nel tempo e riconoscimento di fronte ad altri assume delle forme divergenti, a seconda che si tratti di memoria o di promessa. Il rapporto tra una memoria essenzialmente mia con memorie altrui che si rivelano soltanto nei segni che lasciano trapelare, soprattutto sul piano del racconto, può certo assumere la forma di una condivisione di ricordi sul piano interpersonale dell'amicizia, o sul piano pubblico in occasioni in cui si rievocano episodi di una storia comune, ma il rapporto tra memorie altrui può anche mutarsi in conflittualità, nel caso di competizione tra memorie che divergono rispetto a eventi identici. L'alterità confina allora con la chiusura reciproca. Il rapporto tra riconoscimento nel tempo e riconoscimento di fronte ad altri si rivela differente nell'ambito della promessa; il di-fronte-ad-altri passa infatti in primo piano; si promette non soltanto di fronte ad altri, ma per il bene di altri; come nella testimonianza, la promessa può però non essere intesa, non essere ricevuta, essere addirittura rifiutata, ricusata e sospettata; tutto ciò non è tuttavia privo di rapporto con il tempo; non solo infatti la promessa impegna il futuro, ma la credibilità presente di chi giura riassume una intera storia personale che offre i segni di una affidabilità abituale; in essa si ricongiungono il riconoscimento nel tempo e il riconoscimento di fronte ad altri.

In questi molteplici modi, il riconoscimento di sé fa riferimento ad altri senza tuttavia che altri sia in posizione di fondamento, come lo è la facoltà di agire, e senza che il di-fronte-ad-altri implichi reciprocità e mutualità. Nel di-fronte-ad-altri la mutualità del riconoscimento si anticipa, ma non vi si compie.

È forse necessario risalire di un livello al di qua del riconoscimento di sé e cercare nel riconoscimento-identificazione di qualcosa in generale i contrassegni dell'intersoggettività? Credo proprio di sì. Considerata, infatti, come atto di linguaggio, l'asserzione investita nell'atto di giudizio richiede tanto l'impegno del locutore quanto i performativi specifici, dei quali la promessa rimane un esempio privilegiato. Ma questo impegno non può essere disgiunto dall'aspettativa dell'approvazione da parte di altri. A

www.scribd.com/Baruch_2013

tale proposito il caso di Descartes è piuttosto importante. Come abbiamo visto, egli ha pubblicato le sue *Meditazioni*, nello stesso volume delle *Obbiezioni* e delle *Risposte*. La sua volontà di introdurre i propri pensieri all'interno di un filosofare in comune si manifesta persino nella copiosità della sua corrispondenza. Del resto, lo stesso Kant, rispondendo nel testo della *Critica* alla negazione della idealità del tempo, è esattamente alla ricerca non soltanto di un lettore, ma anche di un adepto complice della sua rivoluzione copernicana. È pur sempre di fronte ad altri che il pensatore solitario presume di tenere il discorso dell'io trascendentale sotto la firma del professore di Königsberg.

3.

A questo percorso dell'identità e dell'alterità io vorrei aggiungere quello, più dissimulato, dei rapporti tra riconoscimento e misconoscimento che attraversa l'intero libro. Di fatto, l'ombra del misconoscimento non cessa di oscurare quella sorta di luce che proviene dal lavoro di chiarificazione, di "chiarificazione dell'esistenza" (per riprendere il titolo del secondo volume della *Philosophie* di Karl Jaspers), nel quale consiste la nostra ricerca considerata nel suo insieme.

Nella fase del riconoscimento-identificazione, il predominio rivendicato dallo spirito sul senso del qualche cosa in generale ha trovato un vettore appropriato nel verbo "riconoscere" considerato nella forma attiva. Ora, questa pretesa alla *presa* (*prise*) si trova continuamente raddoppiata dal timore dell'*errore* (*méprise*), che consiste nel prendere una cosa, una persona per ciò che non è. L'equazione tra identificare e distinguere, consacrata dall'espressione cartesiana "distinguere il vero dal falso", offre l'occasione di contrassegnare indirettamente il luogo dell'errore, che si prolunga sul piano interpersonale nel malinteso. Non possiamo fare a meno di ricordare qui l'ossessione di sbagliare presente in Descartes nel *Discorso sul metodo*, la quale raggiunge il culmine nella *Quarta meditazione*. Il poter-sbagliare costituisce infatti il tormento che l'analisi del giudizio ha lo scopo di scongiurare. Si pensi allora alla terribile frase – citata da *Le Robert* – di Pascal nella *Conversazione col signor di Saci su Epitteto e Montaigne*:

www.scribd.com/Baruch_2013

"L'essenza dell'errore consiste nel non conoscerlo". Il misconoscimento si duplica per il fatto che l'errore non conosce se stesso. E nessuna vigilanza critica verrà mai a capo di questa ossessione di sbagliare. Con il "ritorno alle cose stesse" abbiamo ricordato, alla fine del primo studio, la fallibilità che colpisce quel credito fatto all'apparire del percepito, al quale Merleau-Ponty dà il nome di "fede" o di "opinione primordiale", sulla scia della *Urdoxa* o della *Urglaube* di Husserl. Il gioco dell'apparire, dello scomparire, del riapparire è occasione di crudeli delusioni che si accompagnano sempre ad *autodelusioni*. La prova dell'irriconoscibile, sulla quale termina il nostro primo studio, fa vacillare la fiducia nell'inclinazione, da parte di cose e persone, a lasciarsi riconoscere. All'ossessione dello sbaglio si sostituisce allora una sorta di solidarietà con l'errore, inerente oramai alle ambiguità di un mondo della vita incompiuto e aperto.

Con il secondo studio, l'ombra del misconoscimento si fa più fitta. L'ammissione generale che ogni capacità ha quale sua contropartita una incapacità specifica è facile a concedersi nella sua generalità. Il dettaglio di queste incapacità, secondo i distinti registri della facoltà di agire, rivela delle forme di volta in volta più dissimulate di incapacità nelle quali il misconoscimento confina con l'*autodelusione*: l'errore consiste allora nell'ingannare se stessi, nel prendersi per quello che non si è.

Il poter-dire, che apposta abbiamo collocato in cima alle modalità dell'"io posso", è gravato da una difficoltà a dire, addirittura una impotenza a dire. Quest'ultima dimostra che noi non cessiamo di sbagliarci sulle motivazioni profonde che ostacolano il nostro bisogno di dire. La parentela che lega segreto, inibizione, resistenza, travestimento, menzogna, ipocrisia è tanto stretta quanto dissimulata. L'ipseità, a così caro prezzo conquistata, sul piano concettuale, a scapito della medesimezza, è il luogo stesso del misconoscimento. Inoltre, e ancora una volta, ciò che tocca l'identità personale fa anche vibrare l'intero tessuto delle nostre relazioni con altri. Non ci si inganna su di sé senza ingannarsi sugli altri e sulla natura delle relazioni che intratteniamo con loro. Se l'essenza dell'errore, secondo le parole di Pascal, consiste nel "non conoscerlo", il misconoscimento di sé non sfugge al rischio di misconoscere se stesso.

Come concludere questa ricognizione delle incapacità che

www.scribd.com/Baruch_2013

oscurano l'attestazione della mia facoltà di agire senza ricordare le incapacità che colpiscono la coppia formata da memoria e promessa? Da una parte l'oblio, dall'altra lo spergiuro. In quanto cancellazione delle tracce, l'oblio è una incapacità subita, tanto quanto le sue astute forme contribuiscono al doppio inganno, nei confronti di se stessi e nei confronti dell'altro. Lo spergiuro invece, dal canto suo, merita lo statuto di impotenza a mantenere la parola esclusivamente a titolo di scuse, che possono essere accettate o meno. La cosa tremenda dello spergiuro è che si tratta di una forma di potere, inseparabile dal poter-promettere, ossia il potere di non mantenere la parola; distruggendo la affidabilità di chi giura, il poter-tradire indebolisce infatti l'intera istituzione del linguaggio, in quanto basata sulla fiducia nella parola di altri.

Nel terzo studio, prima di assumere le forme della maggiore dissimulazione, la dialettica tra riconoscimento e misconoscimento acquisisce anzitutto la sua maggiore visibilità.

La ricerca intorno al mutuo riconoscimento può riassumersi come una lotta tra il misconoscimento di altri e, al tempo stesso, come una lotta per il riconoscimento di se stessi da parte degli altri. La sfida di Hobbes, alla quale replica la teoria dell'*Anerkennung*, è sostenuta da una favolosa descrizione dello stato di natura in cui la diffidenza occupa il posto mediano nell'enumerazione delle passioni che generano la guerra di ciascuno contro ciascuno. Abbiamo tuttavia lasciato spazio al riconoscimento che si trova in azione nell'attesa che ciascuno dei partner dei contratti che precedono il grande contratto di ciascuno con il *Leviatano* operi al momento debito il medesimo spossessamento di potere di ciascun altro.

Ma è nel cuore stesso dell'*Anerkennung* che si svolge la competizione tra riconoscimento e misconoscimento, tanto di se stessi quanto dell'altro. Non ci siamo dimenticati la sequenza sul *crimine*, espressione per eccellenza del famoso "lavoro del negativo"; il criminale infatti si fa riconoscere nella sua singolarità ribelle di fronte alla legge che lo misconosce. Il misconoscimento si trova così incorporato alla dinamica del riconoscimento. Questa dialettica dispiega tutte le proprie risorse nelle recenti attualizzazioni della teoria hegeliana. Non ci sorprende il fatto che siano dei sentimenti negativi a motivare la conflittualità all'opera nei successivi modelli di riconoscimento, prima a livello affettivo, poi

www.scribd.com/Baruch_2013

a livello giuridico e infine sociale; questi sentimenti negativi trovano nel termine "disprezzo" il loro titolo emblematico. Qui, la lingua francese permette di collocare il termine "disprezzo" (*mépris*) in una sorprendente vicinanza lessicale con l'errore (*méprise*), figura del misconoscimento nel primo studio. Dall'errore al disprezzo, si potrebbe leggere. Questa vicinanza verbale offre l'occasione di paragonare i due ruoli nei loro rispettivi contesti. Assillati dalla paura di sbagliare, si deve rifuggire l'errore, che deve innanzitutto essere scoperto e denunciato. Solo in un secondo momento l'errore si rivela parte in causa nella ricerca del vero. Con il disprezzo, l'incorporazione del negativo alla conquista del riconoscimento è completa. Potremmo qui osare esprimerci in termini di lavoro del misconoscimento nella conquista del riconoscimento. In questa implicazione del misconoscimento nel riconoscimento si annoda l'espressione di lotta per il riconoscimento, la cui anima è la conflittualità.

Questa inerenza del misconoscimento al riconoscimento sotto la figura del disprezzo ci immette sulla via di una figura del misconoscimento che i nostri ultimi sviluppi, dedicati al dono e allo scambio dei doni, ci hanno dato l'occasione di individuare. Ci si ricorderà che la transizione dal tema della lotta al tema del dono era legata a una questione riguardante il carattere sempre incompiuto della lotta per il riconoscimento. Il fatto che l'esperienza effettiva dello scambio cerimoniale del dono fosse invocata in quanto figura privilegiata degli stati di pace rappresenta una sorta di tregua nel cuore della conflittualità senza fine.

E sono precisamente le promesse contenute in questi stati di pace a porre il problema di una forma dissimulata di misconoscimento che non poteva essere scoperta prima che l'idea di mutualità venisse condotta a termine. Abbiamo difeso l'idea di una mutualità esercitata "tra" i protagonisti dello scambio contro la sua riduzione a una figura della reciprocità in cui il rapporto opera a un livello trascendente relativamente alle transazioni tra donatori e donatari.

È a questo punto che si è imposta l'idea di un mutuo riconoscimento garantito dal dono in quanto cosa donata. Abbiamo arrischiato l'idea complementare secondo cui questo riconoscimento non riconosce se stesso in quanto è investito nello scambio dei doni che ne sono la garanzia e il sostituto. Sulla scorta di Der-

www.scribd.com/Baruch_2013

rida, si pone il problema di sapere se non vi si aggiunga un misconoscimento più sottile che misconosce se stesso.

Quale misconoscimento? Quello della dissimmetria originaria tra l'io e l'altro, dissimmetria che non abolisce la reciprocità in quanto mutualità. Dissimmetria che vorrebbe farsi dimenticare nella felicità del "l'un l'altro". Sino alla festività dello scambio dei doni, l'altro resta inaccessibile nella sua alterità in quanto tale. Misconosciuto, riconosciuto, l'altro resta inconosciuto in termini di apprensione originaria dell'essere sempre mio del se stessi.

Questo non è il misconoscimento di qualcuno, ma è il misconoscimento della dissimmetria nella relazione tra me e l'altro.

Ritrova qui il suo posto la discussione che apposta ho messo all'inizio del terzo studio, come un testo di attesa da mettere in serbo per la discussione di quest'ultima fase della dialettica tra riconoscimento e misconoscimento.

La difficoltà incontrata dalla fenomenologia nel superare la dissimmetria originaria tra io e altri, e nel formare l'idea di reciprocità essenziale sia per l'idea di verità che per l'idea di giustizia, si è rivelata anzitutto come un imbarazzo, addirittura una messa in discussione del progetto fenomenologico stesso e nella sua totalità. L'imbarazzo risultava duplicato per la contrapposizione tra due versioni di questa dissimmetria originaria, a seconda che, con Husserl, si assumesse quale polo di riferimento l'io o che, con Lévinas, si procedesse dall'altro verso l'io. E tutto ciò come se non esistesse un punto di vista superiore rispetto a questa divergenza di approccio e come se si potesse affrontare la questione del passaggio dalla asimmetria alla reciprocità esclusivamente attraverso una faccia oppure l'altra; il che, per di più, rende vana e sterile qualsiasi discussione circa il prevalere di una lettura sull'altra.

Va ricordato che, per Husserl, lo stadio egologico della coscienza di sé è colto a prezzo di un ricorso che potremmo definire favoloso alla obiezione del solipsismo; adottata come disciplina ascetica, questa obiezione richiede di "costituire" l'alterità di altri "nella" e "per mezzo della" coscienza di sé, senza altro punto di riferimento che non sia la "sfera di appartenenza" che è l'unica a poter essere definita originaria. Ciò che appartiene in proprio all'esperienza di altri deriva allora da ciò che Husserl chiama "appercezione analogica" e nella migliore delle ipotesi "accoppiamento". Per quanto riguarda l'esperienza che altri ha di se stesso,

www.scribd.com/Baruch_2013

essa mi resterà per sempre interdetta nella sua forma originaria, persino nel caso più favorevole di una conferma delle mie supposizioni tratte dalla coerenza delle espressioni fisionomiche, gestuali e verbali decifrate sul corpo di altri. Io solo appaio a me stesso "presentato"; l'altro, presunto analogo, rimane "appresentato". Non voglio tornare sul carattere laborioso della ulteriore derivazione dell'idea di una natura comune, in seno alla quale io appaio a me stesso un altro tra gli altri, poi di quella di "comunità" che possono definirsi intermonadiche. Gli ultimi paragrafi della *Quinta meditazione cartesiana* sono dedicati a questa derivazione. Con grande fatica, alcuni pensatori che si ricollegano alla eredità della fenomenologia si sono dedicati a costruire una "sociologia intenzionale" nell'ambito della *Quinta meditazione cartesiana* di Husserl. Il carattere laborioso di questa fenomenologia di altri, la cui causa spesso viene imputata a questo testo husserliano, ci autorizza, al termine del nostro lavoro, a rovesciarne il senso e a individuarvi un possente richiamo all'ordine, allorché l'elogio del mutuo riconoscimento invita a dimenticare quella asimmetria originaria del rapporto tra io e altri, che nemmeno l'esperienza degli stati di pace riesce ad abolire. Tale oblio della asimmetria, consumato dalla riuscita delle analisi del mutuo riconoscimento, costituirebbe l'ultimo misconoscimento nel cuore stesso delle effettive esperienze di riconoscimento.

Dalla lettura di *Totalità e infinito* e di *Altrimenti che essere o al di là dell'essenza* di Lévinas sento levarsi la medesima obiurgazione. Non bisogna dimenticare il sottotitolo del primo libro: *Saggio sull'esteriorità*. L'esteriorità prima è quella della voce e del suo accento primordialmente etico. L'alterità di altri non è percettiva, a meno di non lasciare che la sua differenza venga assorbita nel dominio dell'idea di totalità, sviluppata dall'idea di essere delle ontologie. L'io è chiamato alla responsabilità dalla voce dell'altro nella modalità etica dell'interpellazione. Il secondo volume di Lévinas qui menzionato radicalizza ulteriormente l'idea di esteriorità per mezzo dell'idea dell'*Altrimenti*, in virtù della quale il "dire" etico non cessa di sottrarsi al "detto" che, ciascuna a suo modo, la semantica e l'ontologia articolano. Sullo sfondo di questa etica primordiale, che accorda la prima parola all'Altro, si stagliano le difficoltà relative al tema del terzo, agente della giustizia e della verità. Queste difficoltà, simmetriche a quelle incontrate

www.scribd.com/Baruch_2013

da Husserl nella *Quinta meditazione cartesiana*, sono anch'esse facilmente imputabili a una filosofia ritenuta incapace di elevarsi dalla dissimmetria tra l'io e l'altro alla loro reciprocità e mutualità.

Ancora una volta, e al di là di ogni disputa intorno alla priorità di Husserl o di Lévinas, vorrei trasformare in avvertimento le obiezioni che entrambi i maestri di fenomenologia, ciascuno a suo modo, incontrano; in un avvertimento rivolto a ogni concezione del primato della reciprocità sull'alterità dell'uno rispetto all'altro dei protagonisti dello scambio. Il problema consisteva apparentemente nel sormontare la dissimmetria per rendere ragione della reciprocità e della mutualità; ora tale problema si rivela capovolto: in che modo integrare la mutualità con la dissimmetria originaria, dato il sospetto che questa dissimmetria possa minare dall'interno la fiducia nella potenza di riconciliazione collegata al processo del riconoscimento? In tal caso, la mia tesi è che la scoperta di questo oblio della dissimmetria originaria rappresenta un vantaggio per il riconoscimento nella sua forma mutuale.

A essere in gioco è il senso del "tra" sul quale abbiamo tanto insistito nel corso della discussione che ci ha condotto a distinguere la mutualità sul piano delle relazioni "tra" protagonisti dello scambio dalla reciprocità concepita come una forma trascendente di circolazione di beni o di valori i cui singoli attori altro non sarebbero se non dei vettori.

Nel "tra" dell'espressione "tra protagonisti dello scambio" si concentra la dialettica della dissimmetria tra io e altri e la mutualità dei loro rapporti. E l'integrazione della dissimmetria alla mutualità nello scambio dei doni contribuisce al pieno significato di questo "tra".

L'ammissione della dissimmetria minacciata di oblio viene anzitutto a ricordare il carattere insostituibile di ciascuno dei partner dello scambio; l'uno non è l'altro; si scambiano i doni, ma non i posti. Il secondo vantaggio di questa ammissione è dato dal fatto che essa protegge la mutualità contro le insidie dell'unione fusionale, sia che ciò avvenga nell'amore, sia che avvenga nell'amicizia o nella fratellanza, tanto in scala comunitaria che cosmopolitica; nel cuore della mutualità viene preservata una giusta distanza, la giusta distanza che integra l'intimità con il rispetto.

Infine la gratitudine, ultima forma del riconoscimento presa in considerazione in questo libro, la quale riceve dalla dialettica tra

www.scribd.com/Baruch_2013

dissimmetria e mutualità una ulteriorità di senso. Abbiamo visto come il ricevere sia il termine cerniera tra il donare e il ricambiare; abbiamo visto come nel ricevere, luogo di gratitudine, la dissimmetria tra il donatore e il donatario venga affermata due volte; altro è colui che dona e colui che riceve; altro è colui che riceve e colui che contraccambia. Questa doppia alterità è preservata nell'atto di ricevere e nella gratitudine che suscita.

Prima di Simone Weil, difendendo la distanza nella prossimità dell'amore e dell'amicizia, Montaigne, affranto dal dolore per La Boétie, scriveva queste righe, nel capitolo sull'amicizia che si trova nel Libro I dei *Saggi*: "Nell'amicizia di cui parlo, [le anime] si mescolano e si confondono l'una nell'altra con un connubio così totale da cancellare e non ritrovar più la commessura che le ha unite. Se mi si chiede di dire perché l'amavo, sento che questo non si può esprimere che rispondendo: 'Perché era lui; perché ero io'".[2]

2. M. de Montaigne, *Les Essais*; tr. it. a cura di F. Garavini, *Saggi*, Adelphi, Milano 1998, libro I, cap. XXVIII, p. 250.

www.scribd.com/Baruch_2013

RINGRAZIAMENTI

Terminata la stesura di questo testo, rivolgo i miei ringraziamenti alle due istituzioni che hanno ospitato le tre conferenze che hanno dato vita al presente saggio: l'Institute for Human Science di Vienna e lo Husserl-Archiv di Friburgo (Germania).

Rivolgo inoltre sentimenti di gratitudine più personali agli amici che mi hanno accompagnato nella traversata di tempi difficili e che hanno contribuito al concepimento e alla realizzazione di *Percorsi del riconoscimento*.

Un posto del tutto particolare è riservato a François Azouvi, con il quale ho condiviso tantissime cose nel corso di alcuni decenni, e che ringrazio per avermi ospitato nella sua collana.

www.scribd.com/Baruch_2013

www.scribd.com/Baruch_2013

INDICE DEI NOMI

Agostino, Aurelio, 87, 130, 135-139, 144, 146-147, 233, 239
Alembert, Jean-Baptiste Le Rond d', 15
Alexy, Robert, 224
Anscombe, Gertrude Elisabeth Margaret, 115
Anspach, Mark Rogin, 255, 257, 258n, 259, 260n
Arendt, Hannah, 149, 185, 219, 249, 277, 281
Aristotele, 7, 78, 88-89, 92, 94, 97, 101-102, 104-106, 109, 112, 116-117, 129-131, 137, 143, 147, 185, 196, 215, 249, 252
Aron, Raymond, 240
Austin, John Langshaw, 112-113

Bacone, Francesco, 186
Baudelaire, Charles, 263
Benjamin, Walter, 230n
Benveniste, Émile, 263n
Bergson, Henri, 13n, 19, 22, 87, 128, 131, 140-141, 143
Berkeley, George, 55
Berlin, Isaiah, 162
Boissière, Prudence, 16
Boltanski, Luc, 231, 234-235, 239, 248, 250, 253, 255, 279
Bossuet, Jacques-Bénigne, 15, 233
Braudel, Fernand, 154, 156
Breton, Stanislas, 31
Buffon, George-Louis-Leclerc, 15

Comte, Auguste, 9, 15
Copernico, Niccolò, 66
Corneille, Thomas, 15

Davidson, Donald, 115
Derrida, Jacques, 286-287
Descartes, René, 25, 30, 33, 35, 37-39, 40n, 42, 45, 48, 51, 66, 73, 75, 77, 107-109, 138, 186, 283
Détienne, Marcel, 236
Diderot, Denis, 15
Diès, Auguste, 33
Dostoevskij, Fëdor, 183, 253
Dupuy, Jean-Pierre, 257-258
Durkheim, Emile, 154
Dworkin, Ronald, 162

Elias, Norbert, 157
Euclide, 186

Feinberg, Joel, 227
Fénélon, François de Salignac de la Mothe, 15
Ferry, Jean-Marc, 159-160, 228, 229n, 230
Fichte, Johann Gottlieb, 108, 195, 199, 211
Flaubert, Gustave, 263
Frege, Friedrich Ludwig Gottlob, 146

www.scribd.com/Baruch_2013

Freud, Sigmund, 142-143, 214
Furetière, Antoine, 9

Gadamer, Hans Georg, 238
Galilei, Galileo, 186, 198
Gehlen, Arnold, 230
Goethe, Johann Wolfgang, 93
Greimas, Algirdas Julien, 118
Grozio, Ugo, 189, 192

Habermas, Jürgen, 203, 223n, 230, 240-241
Hegel, Georg Wilhelm Friedrich, 22, 173, 189, 195-196, 198-199, 201, 203-205, 208-209, 211, 212-213, 215-216, 221-222, 223n, 235, 237, 243, 256, 279
Heidegger, Martin, 68-70, 71n
Henaff, Marcel, 262-265, 270
Herder, Johann Gottfried, 241
Héritier, Françoise, 216
Hirshman, Albert, 233n, 234
Hobbes, Thomas, 173, 177, 180, 185-186, 188-193, 195-196, 198-199, 204-205, 211, 213, 221, 243, 285
Honneth, Axel, 195, 198, 203, 205, 211-214, 215n, 216, 222, 223n, 224, 227-228, 235, 241, 279
Husserl, Edmund, 50, 68-70, 75, 133-134, 176-180, 284, 287-289

Jaspers, Karl, 80, 283
Jauss, Hans Robert, 118
Jonas, Hans, 126, 230

Kant, Immanuel, 33-34, 42, 45-46, 48-52, 54, 56, 58-59, 61-63, 65, 66n, 68-69, 73, 77, 108, 114, 116, 124-125, 172, 175, 198, 223, 266, 278, 283
Kierkegaard, Søren, 249, 250n
Kojève, Alexandre, 197

La Bruyère, Jean de, 15
La Fontaine, Jean de, 15
Lacan, Jacques, 221n
Le Goff, Jacques, 263
Lefort, Claude, 255, 270
Legendre, Pierre, 217n, 218, 220, 221n
Leibniz, Gottfried Wilhelm von, 48, 194
Lepetit, Bernard, 154-156, 158
Lévinas, Emmanuel, 69-70, 176, 179-181, 182n, 183n, 277, 287-289
Lévi-Strauss, Claude, 254-255, 258-259, 264
Lévy-Bruhl, Lucien, 154
Littré, Émile, 9-11, 13n, 14-15
Lloyd, Geoffrey E.R., 154n
Locke, John, 48, 51, 87, 107-108, 137-139, 172, 194

Machiavelli, Niccolò, 198
MacIntyre, Alasdair Chalmers, 120
Mackie, John Leslie, 162
Marcel, Gabriel, 151
Marx, Karl, 263
Mauss, Marcel, 254, 258-259, 262, 264-265, 271
Mead, George Herbert, 212
Merleau-Ponty, Maurice, 74-76, 255, 284
Mill, John Stuart, 161
Molière (Jean-Baptiste Poquelin), 15
Montaigne, Michel de, 269, 290
Montesquieu, Charles-Louis de Secondat, barone di La Brède e di, 15

Nabert, Jean, 110
Nicole, Pierre, 237
Nietzsche, Friedrich Wilhelm, 145-146, 150-151
Nozick, Robert, 162

Omero, 90n, 101, 105-106, 109

Parfit, Derek, 139
Parmenide, 32

www.scribd.com/Baruch_2013

Parsons, Talcott, 224
Pascal, Blaise, 27, 39, 237, 251, 283-284
Platone, 31-32, 98, 102, 116, 185, 262
Propp, Vladimir Jakovlevič, 118
Proust, Marcel, 78-80, 119, 171

Racine, Jean, 15
Rawls, John, 161, 164, 225
Revel, Jacques, 156n, 157
Rey, Alain, 9, 16n
Rilke, Rainer Maria, 76
Rimbaud, Arthur, 83
Rosenzweig, Franz, 251
Rousseau, Jean-Jacques, 169, 234, 241
Russell, Bertrand,146, 257

Saint-Simon, Claude-Henry de Rouvroy, conte di, 234
Schapp, Wilhelm, 121
Schelling, Friedrich Wilhelm Joseph, 199, 211
Schiller, Friedrich von, 93
Searle, John Roger, 113, 146
Sen, Amartya, 153, 160-164, 166-168
Sévigné, Marie de Rabutin-Chantal, marchesa di, 15
Silesio, Angelo, 220n
Smith, Adam, 233n, 234, 260n
Socrate, 101, 116, 262-263
Sofocle, 109
Spinoza, Baruch, 131-132
Strauss, Leo, 186-188, 195
Suárez, Francisco, 189n, 192

Taminiaux, Jacques, 197, 198n, 200, 203, 205
Taylor, Charles, 137, 163, 230n, 240-242, 250
Thévenot, Laurent, 231, 234-235, 239, 279
Tommaso d'Aquino, 189n
Tricaud, François, 256

Vanderveken, Daniel, 145n, 146n, 148n
Verdier, Raymond, 256
Voltaire (François-Marie Arouet), 10, 15

Walzer, Michael, 231-232, 261
Weber, Max, 237, 270
Weil, Simone, 215-216, 290
Williams, Bernard, 87-89, 96, 158, 165, 168
Winnicott, Donald Woods, 214, 215n
Wolff, Christian von, 48

Zarka, Yves-Charles, 189n
Zemon Davis, Natalie, 266, 269

www.scribd.com/Baruch_2013