

VITO SANTORO

## RICONOSCIMENTO E SOGGETTIVITÀ NELLA FILOSOFIA PRATICA TEDESCA

### *Introduzione*

Uno degli aspetti più interessanti della filosofia pratica tedesca degli ultimi vent'anni è il suo orientamento ad un programma di «allargamento antropologico dell'etica». Nella formula di Ludwig Siep bisogna vedere innanzitutto una presa di distanza dalla concezione moderna dell'etica e dal suo «scarso uso dell'antropologia». Se in questa tradizione «le regole morali, che possono essere motivate nel modo migliore, riguardano solo il rispetto reciproco tra individui umani, tra individui autocoscienti e capaci di determinare autonomamente le loro azioni, cioè tra persone»<sup>1</sup>, compito della filosofia pratica attuale è quello di ampliare lo spettro di attribuzioni normative ad altre dimensioni dell'identità soggettiva, in qualche modo complicandone lo statuto formale di *ens mens* sulla base della sua implicazione costitutiva alla natura interna ed esterna.<sup>2</sup>

Ad ogni modo, da un punto di vista di storia delle teorie, secondo A. Barkhaus si è verificata nel Novecento una sorta di convergenza spontanea tra queste due discipline che ha creato i presupposti per l'introduzione di categorie antropologiche nel campo di competenza dell'etica. Da una parte, l'affacciarsi sulla scena di istanze ecologiste, comunitariste, di teoria della comunicazione, fino al recupero del tema del lavoro come dimensione pratica di realizzazione dell'uomo, ha progressivamente sottratto terreno a una riduzione del discorso

<sup>1</sup> L. Siep, "Ethik und Anthropologie", in A. Barkhaus (a cura di), *Identität, Leiblichkeit, Normativität*, Suhrkamp, Frankfurt a. M. 1996, p. 276.

<sup>2</sup> Ivi, p. 282.

pratico a mera «logica della ragione», procedendo così ad una frantumazione della cornice di contenimento entro cui si era mantenuta la definizione dell'uomo come "persona", come individuo isolato nella sua identità autoconservantesi e determinato esclusivamente al livello di qualità universali condivise da tutti gli altri. Se volessimo generalizzare, potremmo dire che le diverse soluzioni teoriche hanno rivisto lo statuto pratico del soggetto essenzialmente da due punti di vista: sul piano orizzontale del rapporto intersoggettivo e secondo la condizione di radicamento "concreto" naturale dell'uomo. A questi due fattori, come vedremo, è stato attribuito con diverse accentuazioni un ruolo costitutivo nel processo di strutturazione dell'identità pratica soggettiva.

Il cammino della scienza antropologica, d'altra parte, sembra per molti versi analogo. Quest'ultima, forse meglio della filosofia, ha saputo mettere da parte una concezione cartesiana del soggetto umano, caratterizzandosi per un atteggiamento radicalmente antidualistico. Se nella tradizione moderna la concentrazione esclusiva sul cogito ha significato l'isolamento surrettizio di un aspetto del soggetto, elevato poi ad unico elemento di definizione dell'identità umana, *die Frage nach dem Mensch* posta dall'antropologia di Gehlen o Plessner si presenta invece come un'intenzione opposta a questa «unilateralizzazione», avendo di mira «una fondazione del pensiero umano nelle funzioni del corpo o nell'esperienza vissuta».<sup>3</sup>

Non si tratta di negare un'immagine dell'uomo come ente capace di spiritualità, di cultura, quanto di tentare un radicamento concreto, "materialistico" di questi dati per mezzo di un'attitudine scientifica alla coordinazione dei differenti contesti oggettuali in cui la trattazione moderna dell'identità soggettiva è stata scissa.<sup>4</sup> In questo modo l'antropologia agisce come un'istanza di dissuasione nei confronti di una filosofia ridotta a mera teoria della conoscenza e patrocina un rapporto di complementarità tra scienze della natura e dello spirito; alla loro limitazione reciproca si sostituisce un esercizio scientifico di superamento dei confini epistemologici tra filosofia e scienza così come tra i singoli settori scientifico-sperimentali, con il fine di coordinare in un quadro unitario tutti i risultati delle diverse discipline sull'uomo.<sup>5</sup> È chiaro che l'antropologia, pur continuando la critica alla riduzione idealistica della soggettività a partire da una

<sup>3</sup> A. Barkhaus, Introduzione a Ead. (a cura di), *Identität, Leiblichkeit, Normativität*, cit., p. 14.

<sup>4</sup> Ivi, p. 16.

<sup>5</sup> F. Seifert, *Zum Verständnis der anthropologischen Wende in der Philosophie*, in «Blätter für Deutsche Philosophie», Vol. 8, 1963, pp. 398-410.

maggior attenzione alla sua dimensione corporea, e accostandosi da questo punto di vista alle tendenze filosofiche di orientamento ontologico-esistenzialista o anche post-strutturalista<sup>6</sup>, rifiuta di queste ultime l'esito di decostruzione radicale di qualsivoglia assiomatica scientifica. Essa propende per una ridefinizione della natura umana in base a categorie scientifiche alternative rispetto a quelle derivabili da un paradigma soggettocentrico ma pur sempre metodologicamente controllabili.

Ora, la teoria del riconoscimento - la cui origine possiamo far risalire pressappoco al 1979, anno di pubblicazione di *Anerkennung als Prinzip der praktischen Philosophie* di Siep, e che si è vista potentemente sviluppata negli ultimi due decenni, anche in contesti diversi da quello tedesco, fino a diventare quasi una nuova *koiné* del discorso filosofico - si situa proprio all'interno di questo quadro generale, rappresentando uno dei tentativi di aprire il discorso etico, ed in generale filosofico, a istanze che provengono da settori disciplinari più attenti alle dimensioni di "concretezza" del soggetto umano. E come per l'orientamento generale cui si riferisce, anch'essa ha di fronte a sé un formalismo da criticare e superare storicamente, anche se, per così dire, si tratta di un formalismo di secondo grado: la *Rehabilitierung* della filosofia pratica.

Di quest'ultima si darà brevemente conto nella prima parte del presente saggio. 1) L'«interesse ad una costruzione metodica di una scienza pratica che può essere appresa e insegnata»<sup>7</sup> conduce, a partire dagli anni Sessanta, a scartare criticamente un modello epistemologico fondato sulla relazione cognitiva soggetto-oggetto, e a favorire l'avvicinamento di una forma di razionalità pratica di tenore linguistico-intersoggettivo. 2) Di questo modello, però, qualche anno più tardi, si procederà a denunciare la sua portata limitata a «idealizzazione o formalizzazione di un unico tipo di agire: la comunicazione linguistica», vale a dire ad una ridefinizione pratico-dialogica di quel livello dell'esistenza umana in cui il soggetto si caratterizza soltanto per ciò che ha di comune, universalmente condivisibile con tutti gli altri soggetti. Non solo il «dialogo» ma anche «l'amore e il lavoro diventano relazioni e forme d'agire» che devono essere regolate normativamente in un modo determinato.<sup>8</sup> Da parte nostra si tratterà di

<sup>6</sup> A. Barkhaus, Introduzione a Ead. (a cura di), *Identität, Leiblichkeit, Normativität*, cit., p. 15.

<sup>7</sup> M. Riedel, Prefazione a Id. (a cura di), *Rehabilitierung der praktischen Philosophie*, Vol. I, Rombach, Freiburg 1972, p. 9.

<sup>8</sup> L. Siep, *Anerkennung als Prinzip der praktischen Philosophie*, Albert, Freiburg - München 1979, pp. 17-18.

vedere, per lo meno di iniziare a vedere, fino a che punto la teoria del riconoscimento assolve a questo compito o se, invece, non paga una certa dipendenza categoriale dalla fase teorico-pratica precedente.

### 1. *Rehabilitierung e intersoggettività*

Con la *Rehabilitierung der praktischen Philosophie*<sup>9</sup> non ci troviamo di fronte ad un movimento filosofico dotato di una omogeneità teorica di scuola. Si tratta più che altro di una serie di interventi - più o meno protratti per tutti gli anni Sessanta e Settanta - da parte di autori provenienti da tradizioni filosofiche differenti e che arrivano a soluzioni in buona parte diversificate. Una forma assolutamente non secondaria di unità risulta, però, dalla condivisione del problema di partenza: la fondazione razionale del valore delle norme dell'agire umano, l'individuazione di una forma di razionalità specifica della sfera pratica, distinta da quella teoretica. Evidentemente, alla base di questa problematica si trova la consapevolezza dei limiti della tradizione etica moderna, del suo tentativo di applicare anche all'ambito pratico un metodo che aveva dato i suoi risultati nel contesto delle scienze naturali sperimentali. La *Rehabilitierung*, quindi, trova la sua collocazione - ma anche il suo limite - in un ambito di discussione prettamente epistemologico. Il problema che pone è quello di una razionalità alternativa, che nella sua pertinenza metodologica al compito di una posizione di norme universalmente condivisibili sia in grado di evitare gli effetti di razionalizzazione tecnica sulle questioni pratiche dovuti ad un utilizzo estensivo dell'idea di ragione cognitivo-strumentale.

Non è un caso se questa tendenza alla rinascita della filosofia pratica classica abbia scelto come suo riferimento privilegiato l'etica aristotelica. Aristotele è visto soprattutto come colui che per primo fonda su basi proprie il sapere pratico, individuandone le articola-

<sup>9</sup> M. Riedel (a cura di), *Rehabilitierung der praktischen Philosophie*, cit., Voll. I e II (1972-1974). I prodromi diretti della *Rehabilitierung* possono essere individuati nel XV congresso heidelberghiano di sociologia del 1964 (*Max Weber e la sociologia oggi*, a cura di O. Stammer, trad. it. di I. Bonali e G. E. Rusconi, Jaka Book, Milano 1972) e nel cosiddetto *Positivismusstreit* (*Dialettica e positivismo in sociologia*, a cura di H. Maus e F. Furstenberg, trad. it. di A. M. Solmi, Einaudi, Torino 1972). Sulla *Rehabilitierung* cfr. F. Volpi, "La rinascita della filosofia pratica in Germania", in C. Pacchiani (a cura di), *Filosofia pratica e scienza politica*, Aldo Francischi Editore, Abano 1980; L. Cortella, *Aristotele e la razionalità della prassi. L'attuale dibattito sulla filosofia pratica*, Marsilio, Venezia 1987; E. Berti, *Aristotele nel Novecento*, Laterza, Bari-Roma 1992, pp. 186-244; A. Baruzzi, *Was ist praktische Philosophie?*, Vögel, München 1976; H. J. Werner, *Positionen und Probleme der praktischen Philosophie*, in «Philosophischer Literaturanzeiger», XXXII, (1979), pp. 189-98; C. Wild, *Skeptischer Einspruch gegen die Rehabilitierung der praktischen Philosophie*, in «Philosophisches Jahrbuch», LXXXI, (1974), pp. 137-246.

zioni categoriali interne e distinguendolo, nel complesso, dal sapere teoretico.<sup>10</sup> Mentre in Platone la filosofia pratica, vincolata metafisicamente all'idea di bene e al campo dell'immutabile, manteneva un legame di dipendenza concettuale con la dottrina teoretica delle forme ideali, con Aristotele essa si costituisce come un ambito filosofico autonomo e in sé concluso<sup>11</sup>, incentrato sulla forma di razionalità segnatamente pratica della *phronesis*.<sup>12</sup>

Ma il compito di fondazione razionale del sapere pratico nel Novecento si è dovuto confrontare innanzitutto con un problema inedito rispetto al passato: parliamo del pregiudizio scientificistico dell'avalutatività di principio del sapere scientifico. Secondo P. Lorenzen, autore tra i più rappresentativi di questo periodo, l'esigenza di capire come «la ragione può essere pratica, se le norme possono essere fondate razionalmente [...] siano più di mere decisioni soggettive», si imbatte inevitabilmente nel postulato weberiano dell'avalutatività del sapere positivo, secondo cui i metodi di quest'ultimo operano obbligatoriamente con categorie de-normativizzate. Ancora per l'Illuminismo un problema del genere non sussisteva, «esso si trovava in uno stato di innocenza in cui non si aveva ancora consapevolezza della differenza tra ragione e intelletto [...] tra ragione teoretica e pratica». In quel momento storico l'applicazione del metodo galileano-newtoniano aveva di per sé una consistenza pratica, essendo affermativo di valori normativi quali la libertà e il progresso sociale.<sup>13</sup> Ma è dopo Weber, dopo il chiarimento sull'avalutatività della scienza, che la posizione di norme diviene incompatibile con lo statuto metodologico del sapere scientifico, e viene di conseguenza costretto nei limiti di un mero decisionismo soggettivistico. È noto come Weber, nel saggio "L'oggettività conoscitiva della scienza sociale e della politica sociale", prendendo a pretesto i residui di metafisica organicistica romantica rintracciabili in alcune tendenze scientifiche a lui coeve, svolgeva una critica di principio all'introduzione surrettizia di criteri normativi nella trattazione dei fatti empirici. La funzione delle scienze sociali non è di produrre giudizi di valore sui comportamenti degli uomini e sul corso della storia, non è suo compito «quello di fornire norme vincolanti e ideali, al fine di derivarne prescrizioni per la prassi». Al

<sup>10</sup> G. Bien, *La filosofia politica di Aristotele*, trad. it. di M. L. Violante, il Mulino, Bologna 1985, p. 11.

<sup>11</sup> Ivi, pp. 78-79.

<sup>12</sup> Ivi, pp. 124-35.

<sup>13</sup> P. Lorenzen, "Szientismus versus Dialektik", in *Rehabilitierung der praktischen Philosophie*, Vol. II, cit., pp. 337-38.

contrario, «ogni riflessione pensante sugli elementi ultimi dell'agire umano fornito di senso è vincolata innanzitutto alle categorie di mezzo e scopo». <sup>14</sup>

Per Weber, come per il neo-kantismo di Heidelberg, l'unica modalità di sfruttamento teorico dei valori nell'ambito delle scienze sociali, nella misura in cui queste vogliono essere compatibili con i criteri dell'oggettività scientifica, è costituita dalla *Wertbeziehung*. Infatti, la ricerca scientifico-sociale, non potendosi limitare ad una mera descrizione o riproduzione del dato storico, si deve fornire preliminarmente di criteri di scelta con cui orientarsi in modo selettivo nella molteplicità dell'empiria, criteri che si costituiscono propriamente sulla base della «relazione al valore». Questo riferimento alle sfere di valore ha, però, solo la funzione preliminare di selezionare il campo oggettuale di applicazione del procedimento scientifico vero e proprio il quale, dal canto suo, si fonda epistemologicamente in quel modello di spiegazione causale mutuato direttamente dai procedimenti delle scienze naturali.

Il modello di ragione strumentale che ne viene fuori ha come caratteristica principale l'esclusiva concentrazione sul livello metodologico della scelta dei mezzi tecnicamente più efficaci per un'azione orientata al successo, cioè l'applicazione del rapporto di causalità in vista del perfezionamento del controllo e della manipolazione del contesto di eventi e di cose di cui si interessa occasionalmente. Il processo di oggettivazione della realtà, tanto naturale quanto sociale, si realizza come un intervento che manipola, aggiusta, come direbbe Honneth <sup>15</sup>, marca la caotica molteplicità degli stimoli sensoriali ambientali, ordinandoli secondo le esigenze di una identità formale che ripete omologicamente se stessa.

È stata un'operazione abbastanza comune a tutta la tendenza della *Rehabilitierung* quella di volere ricondurre il tipo di razionalità della disposizione strumentale sull'oggetto di natura alla tradizione di pensiero della filosofia della coscienza, basata sul modello della relazione cognitiva tra soggetto e oggetto. La distinzione cartesiana tra *res cogitans* e *res extensa* ha il suo corrispettivo metodologico in una teoria scientifica che, da un punto di vista epistemologico, è interessata soltanto alla coerenza logica interna dei procedimenti

<sup>14</sup> M. Weber, "L'oggettività conoscitiva della scienza sociale e della politica sociale", in *Il metodo delle scienze storico-sociali*, trad. it. e Introduzione di P. Rossi, Einaudi, Torino 1958, pp. 58-59.

<sup>15</sup> A. Honneth, *Critica del potere. La teoria della società in Adorno, Foucault e Habermas*, Presentazione di F. Riccio, Postfazione di S. Vaccaro, Dedalo, Bari 2002, p. 96.

formali che mette in atto.<sup>16</sup> Si inizia con una raccolta di osservazioni ricavate per via deduttiva, e con queste si costruisce poi una compagine formalmente ordinata di proposizioni il cui unico criterio di verità è la rispondenza interna al principio di non contraddizione. La concentrazione esclusiva sulla coerenza formale delle proprie deduzioni, rende questo sapere del tutto indifferente al reale particolare, determinandolo come un tipo di conoscenza che funziona riduttivamente secondo un modello astratto di universalità. Da una parte si ha il sapere mentale logicamente rigoroso, dall'altra un oggetto naturale la cui esplicabilità è condizionata dall'inserimento in quella rete concettuale elaborata a priori. Ora, però, una universalità separata dall'oggettività esteriore può ritornare conoscitivamente su quest'ultima solo riducendone l'identità specifica per renderla compatibile con la propria struttura assiomatica. La relazione soggetto-oggetto, causa-effetto è una relazione nella separazione; ma una relazione nella separazione è sempre una relazione di dominio.<sup>17</sup> Alla fine, la previ-

<sup>16</sup> Sull'interpretazione procedurale della ragione in Weber, cfr. J. Habermas, *Il discorso filosofico della modernità*, trad. di E. Agazzi ed E. Agazzi, Laterza, Roma-Bari 1992. In riferimento all'idea weberiana della storia dell'Occidente come processo di razionalizzazione, Habermas parla di un «processo di disincantamento grazie al quale in Europa una cultura profana è scaturita dal disfacimento della immagine religiosa del mondo» (ivi, p. 1). Sulla base di questa razionalizzazione dei mondi della vita tradizionali, è sorta quella tendenza ad una articolazione delle diverse sfere di valore da parte di una ragione che assume sempre più figura procedurale, alla frantumazione delle totalità normativamente vincolanti, una volta garantite dalle istanze unificanti della metafisica e della religione, nei diversi campi di sapere, autonomizzati dal riferimento normativo e categorialmente differenziati. Questa dinamica storica si è realizzata nei metodi delle scienze sperimentali, nella pretesa universalistica del diritto e della morale, nei modelli individualistici di formazione della volontà, nelle istituzioni democratiche degli stati costituzionali e nella forza dirompente di più profonde esperienze estetiche (ivi, p. 116). «Nella modernità la vita religiosa, lo Stato e la società quanto la scienza, la morale e l'arte si tramutano in altrettante incarnazioni del principio della soggettività» (ivi, p. 18). Ma di questa ragione soggettocentrica viene da subito indicato anche il suo carattere unilaterale e travisante: «Questo principio possiede bensì la forza occorrente per produrre una formazione della libertà soggettiva e della riflessione, e per scalzare la religione che fino ad allora si era presentata come la potenza unificatrice. Ma esso non è abbastanza forte per rigenerare la potenza unificatrice della religione nel medium della ragione» (ivi, p. 21). Quella rete di connessioni e di analogie alla quale la religione deve la sua forza totalizzante cede il passo ad una concezione del mondo categorialmente scissa, e porta all'affermazione di un'idea di scienza il cui unico interesse metodologico consiste nel perfezionamento della propria coerenza logico-procedurale interna (ivi, p. 116) ai fini di un intervento di successo sulla natura e sulla società.

<sup>17</sup> Una costante di tutti gli scritti logici hegeliani è che la relazione causa-effetto è considerata come superamento dialettico della categoria di sostanza. Da questa circostanza, Hegel fa dipendere il carattere di relazione nella separazione della categoria di causalità. Quest'ultima supera il concetto di sostanza nella misura in cui essa si situa ad un livello del processo logico-dialettico in cui si è più avanti, rispetto a ciò che è previsto nell'idea di sostanza, nel progressivo abbandono delle determinazioni logiche caratterizzate da un elevato grado di irrelatività, cioè da un rapporto accidentale degli elementi implicati. La relazione causa-effetto è molto più necessaria, costitutiva che non quella della coppia sostanza-accidente. Ma di quest'ultima conserva la qualificazione logica principale, giacché i termini in azione reciproca vengono ancora interpretati nel loro assoluto esser-per-sé in quanto sostanze, vale a dire nella loro esistenza indipendente e separata. In questo modo la causalità appare sì come una relazione, ma tra poli già costituiti nella loro identità

sione e la spiegazione del dato empirico all'interno di un sistema di leggi generali apriori, l'inserimento di sempre maggiori frammenti del reale nella trama di proposizioni formali non significa altro che un perfezionamento del potere di controllo teorico dei processi naturali e sociali nel loro complesso.

Ora, conformemente alle sue intenzioni epistemologiche, il compito della *Rehabilitierung* è stato innanzitutto quello di determinare una forma di universalità non più astratta e con effetti di dominio sul particolare, in qualche modo diversa da quella che dipende dal paradigma moderno delle filosofie del soggetto.

Questo modello di universalità, che si costituisce nell'applicazione<sup>18</sup> stessa al particolare, metodologicamente dipendente dalla contingenza delle situazioni singole, consisterà fondamentalmente nella determinazione normativa di fini in base ad un accordo raggiunto comunicativamente, quindi controllabile in base ad argomentazioni, tra soggetti nella loro particolarità. Questa universalità che definisce se stessa nella mediazione col particolare, è possibile solo come identità dell'io con l'altro<sup>19</sup>, come medio universale che si realizza in un accordo intersoggettivo mediato linguisticamente tra soggetti individuati che muovono dalla peculiarità dei loro interessi.

Se è vero che la *Rehabilitierung* si divarica da subito in due diverse tendenze<sup>20</sup> - la prima con tratti più o meno conservativi: il neoaristotelismo di Gadamer, Bubner, Ritter; la seconda con intenzioni chiaramente critico-progressiste: Habermas, Apel, scuola di Erlang - resta possibile, almeno da un certo punto di vista, parlare di una acquisizione più o meno comune a tutto il movimento, cioè l'affermazione del riferimento costitutivo alla comunicazione intersoggettiva per la fondazione di una universalità pratica.

sostanziale, in cui ciascuno è per sé e non sulla base del suo riferimento all'altro. Il rapporto conoscitivo che ne deriva è sbilanciato dominativamente in quanto il principio causale, assolutamente separato dall'oggetto reale, impone la propria identità all'altro da sé. A tal riguardo cfr. G. W. F. Hegel, *Logica e metafisica di Jena (1804/05)*, trad. it a cura di F. Chiereghin, Verifiche, Trento 1981, pp. 318-33; sempre di Hegel vedi anche *Scienza della logica*, trad. it. di A. Moni, Laterza, Roma-Bari 1994, pp. 626-32.

<sup>18</sup> Sulla rilettura del concetto aristotelico di *phronesis* in funzione della categoria ermeneutica dell'applicazione, da cui consegue la definizione dell'universalità pratica come «un sapere e una ragione che non sono staccati da un essere divenuto, bensì sono determinati da questo essere e sono determinanti per lui», cfr. H. G. Gadamer, *Verità e metodo*, trad. it. di G. Vattimo, Milano, Bompiani 1972, p. 363.

<sup>19</sup> J. Habermas, *Lavoro e interazione*, trad. it. e saggio di M. G. Meriggi, Feltrinelli, Milano 1975, p. 26.

<sup>20</sup> E. Berti, *Aristotele nel Novecento*, cit., pp. 213 e sgg.; in riferimento al carattere conservativo della filosofia di Gadamer e Ritter, cfr. H. Schnädelbach, "Was ist Neoaristotelismus?", in W. Kuhlmann, *Moralität und Sittlichkeit*, Frankfurt a. M., Suhrkamp 1986, pp. 38 e sgg.



Nella sua ricostruzione della storia dell'etica contemporanea sulla scorta del concetto di *Lebenswelt*, W. Schulz descrive il periodo storico a ridosso degli anni Sessanta come una fase in cui si verifica un vero e proprio «cambiamento di paradigma, una trasformazione nei fondamenti filosofici. Ciò si compie come distacco dalla filosofia della coscienza»<sup>21</sup> e come affermazione del nuovo principio della comunicazione intersoggettiva: «la filosofia del soggetto deve essere superata per mezzo della comunicazione, senza rinuncia alla ragione». <sup>22</sup> Ad una definizione riflessiva della soggettività come pura relazione con se stessa, come astrazione da tutti i possibili oggetti del mondo e posizione del sé in quanto unico oggetto dell'esperienza filosofica, viene sostituita la dialettica dell'io con l'alterità nell'ambito dell'intersoggettività, in cui l'altro della relazione non è l'io stesso scisso riflessivamente, ma un altro io. Il soggetto, lungi dall'essere costituito da sempre nella sua identità, dipende per la determinazione del suo sé dall'esperienza dell'interazione con un altro io. Come ha scritto Habermas, «l'io comunica con l'altro io [...] entrambi si costituiscono reciprocamente come soggetti. La coscienza sussiste come medio in cui i soggetti si incontrano; perciò essi non potrebbero sussistere come soggetti se non entrassero in relazione». <sup>23</sup>

Da questo punto di vista, la *Rehabilitierung* prosegue la contestazione delle filosofie moderne del soggetto, dell'idea di un'autocoscienza riflessa monologicamente in se stessa. Secondo Schulz, le filosofie dell'esistenza della prima metà del Novecento hanno certamente radicalizzato la critica alla concezione formale dell'identità soggettiva - a partire da quella struttura dell'esistenza umana che egli raccoglie nella categoria generale di mondo-della-vita e considera come il punto attorno al quale ruotano teoricamente tutte le maggiori prospettive etiche contemporanee. Di fatto, però, i problemi teorici che sorgevano in quel contesto venivano risolti all'interno del medesimo paradigma solipsistico; «il singolo» continua a stare al centro «e il rapporto intersoggettivo viene o privatizzato o completamente nascosto [...] cosicché la negatività diventa l'elemento determinante». <sup>24</sup> In questo senso, esse restano legate alla tradizione della filosofia del soggetto, costituendone soltanto una versione *a negativo*, che ne de-

<sup>21</sup> W. Schulz, *Grundprobleme der Ethik*, Neske, Weinsberg 1989, p. 243. Anche Severino parla, in relazione a questa fase storico-culturale, di una svolta paradigmatica dalla filosofia del soggetto ad una teoria dell'intersoggettività. E. Severino, *La tendenza fondamentale del nostro tempo*, Adelphi, Milano 1988, pp. 87-111.

<sup>22</sup> W. Schulz, *op. cit.*, p. 246.

<sup>23</sup> J. Habermas, *Lavoro e interazione*, cit., p. 25.

<sup>24</sup> W. Schulz, *op. cit.*, p. 213.

costruisce la struttura categoriale senza saperla ricompattare in un nuovo modello di universalità.

Invece, per Schulz, con l'affermarsi della teoria della comunicazione intersoggettiva e con l'identificazione del mondo-della-vita con le tradizioni linguistico-culturali in cui i soggetti già sempre si muovono e all'interno delle quali si possono orientare a proposito delle reciproche aspettative di comportamento, la filosofia pratica si procura la possibilità, con lo strumento razionale di una pragmatica comunicativa universale, di «salvare la razionalità»<sup>25</sup>, di razionalizzare i mondi-della-vita riparandosi dal pericolo di quella critica negativa totalizzante.

Si potrebbe dire, utilizzando una terminologia habermasiana, che il risultato ultimo cui la *Rehabilitierung* perviene è la distinzione tra lavoro e interazione: il lavoro come razionalizzazione tecnico-formale dell'oggettività naturale da parte di una soggettività astratta, e l'interazione come rapporto mediato linguisticamente tra soggetti individuati, all'interno del quale soltanto si forma la loro stessa identità.

Ma se questa distinzione vale per tutta quella tendenza di pensiero che si sviluppa in Germania per alcuni decenni a partire dagli anni Sessanta, allora, la critica che in seguito la filosofia del riconoscimento le rivolgerà può venir estesa allo stesso modo a tutto il movimento della *Rehabilitierung*.

Secondo Honneth, l'introduzione della teoria dell'intersoggettività sicuramente ha comportato il vantaggio di evitare le incongruenze a cui un concetto d'agire, modellato esclusivamente sul dominio della natura, va incontro se applicato alla definizione dei processi sociali. Nella misura in cui i processi di razionalizzazione strumentale vengono limitati al solo contesto tematico del rapporto con la realtà naturale, si apre lo spazio per attribuire all'ambito di pertinenza dell'agire pratico-sociale una forma di razionalità alternativa, basata sui processi d'intesa intersoggettiva. Ma, di pari passo, quella stessa separazione tra interazione e lavoro, fa sì che tutto ciò che riguarda il rapporto dell'uomo con la natura venga tenuto fuori dal campo di considerazione analitica del riconoscimento normativo. Non solo la relazione con gli oggetti esterni naturali nel lavoro, ma la stessa «dimensione fisico-corporea [...] il corpo umano [...] perde in questo modo ogni valore per questa teoria sociale».<sup>26</sup> La strategia del riconoscimento, che in generale consiste in un processo di reciproca maturazione armonica

<sup>25</sup> Ivi, p. 247.

<sup>26</sup> A. Honneth, *Critica del potere*, cit., p. 362. Sull'argomento cfr. Id., "Arbeit und instrumentales Handeln", in A. Honneth - U. Jaeggi (a cura di), *Arbeit, Handlung, Normativität*, Suhrkamp, Frankfurt a. M. 1980, pp. 185-233.

dell'identità dei soggetti in interazione, non si estende fino agli aspetti dell'implicazione verticale dell'essere umano con la sua natura interna e con quella esterna del mondo-ambiente. La relazione dell'uomo al corpo proprio e alla natura nel lavoro sono dimensioni dell'esistenza che non vengono riguardate da questo modello di razionalità pratica; ciò che si può anche esprimere dicendo che, in linea di principio, non è prevista la possibilità di una normativizzazione dell'apertura del soggetto alla sua corporeità e alla natura in generale, un riconoscimento della sua originarietà naturale, che comunque costituisce l'aspetto più individualizzante della struttura identitaria.

Da ciò dipende la difficoltà di principio della *Rehabilitierung* ad accedere ad una impostazione teorica «allargata antropologicamente». Alla fine, è come se essa rimanesse ferma ad una mera ridefinizione in chiave intersoggettiva del medesimo spazio problematico aperto dall'etica moderna, quello dell'autonomia della persona, di una dimensione etica che inerisce solo a qualità universali condivise da tutti gli uomini.

Non è un caso se negli anni Settanta la rinascita della filosofia pratica aristotelica si è accompagnata ad un rinnovato interesse per l'etica di Kant. Il dato di fatto dei molti studi dedicati al pensiero pratico kantiano<sup>27</sup> in questo periodo, da una parte dipende dalla circostanza che la stessa idea di criticismo, con il suo concetto di ragione scissa nei momenti della facoltà teoretica, pratica e del giudizio estetico e legati ciascuno ad un proprio fondamento, corrispondeva alle intenzioni epistemologiche della *Rehabilitierung*; dall'altra è sintomatico del fatto che la teoria della comunicazione intersoggettiva è stata per lo più utilizzata ai fini di una ricostruzione, con strumenti metodologicamente più aggiornati, della medesima prospettiva etico-formale in cui è situato l'imperativo categorico e, in generale, la tradizione del diritto naturale. È forse possibile affermare che, in qualche modo, un'etica della comunicazione tiene meglio conto di quell'evoluzione nel diritto occidentale moderno che ha portato negli Stati nazionali più avanzati ad una maggiore compensazione procedurale tra i diritti di libertà del giusnaturalismo moderno e i diritti di giustizia caratteristici dello Stato sociale del secondo dopoguerra.<sup>28</sup> Tuttavia,

<sup>27</sup> Cfr. F. Kaulbach, *Das Prinzip Handlung in der Philosophie Kants*, De Gruyter, Berlin-NewYork 1998; K. H. Ilting, "Anerkennung", in M. Riedel (a cura di) *Rehabilitierung der praktischen Philosophie*, vol. II, cit., pp. 353-68; e anche la ricostruzione habermasiana del principio di universalizzazione dell'imperativo categorico in chiave di etica del discorso: J. Habermas, *Etica del discorso*, trad. it. a cura di Emilio Agazzi, Laterza, Roma-Bari 1985, pp. 64-121.

<sup>28</sup> R. Finelli, "Il diritto ad una prassi futura", in R. Finelli, F. Fistetti, F. R. Recchia Luciani, P. Di Vittorio (a cura di), *Globalizzazione e diritti futuri*, manifestolibri, Roma 2004, p. 15.

in questo modo non si è ancora varcata la soglia di una *antropologia della penuria* verso un'*antropologia del riconoscimento*. L'unica dimensione che viene normativizzata da questa teoria è ancora quella relativa all'aspetto formale della "persona", mentre il rapporto del soggetto all'oggetto di natura resta modellato, in modo poco problematizzato, dal condizionamento autoconservativo della sua "bisogno-natura". Non si procede ad una normativizzazione, vale a dire ad un riconoscimento del vettore verticale della relazione al proprio sé corporeo, emozionale.<sup>29</sup>

## 2. Teoria del riconoscimento e corpo

La teoria del riconoscimento – probabilmente l'espressione più significativa del clima filosofico-pratico post-*Rehabilitierung* che si è imposto in Germania negli ultimi vent'anni – sembra ripetere, ad un livello metodologico più evoluto, la stessa operazione d'"ampliamento" che Hegel svolse, circa duecento anni fa, nei confronti di Fichte e del suo tentativo di rivedere la concezione giusnaturalistica di persona alla luce del concetto di riconoscimento.

Innanzitutto, va ricordato che questa teoria rappresenta l'elemento centrale della concezione sistematica hegeliana del cosiddetto periodo jense, ed attesta il suo rinato interesse per la filosofia moderna del soggetto. Dopo una fase in cui, sotto l'influsso delle filosofie della riconciliazione, Hegel aveva criticato i presupposti atomistici del diritto naturale moderno a favore del principio «antico» della totalità etica, almeno a partire dal *Sistema dell'eticità* si assiste ad una nuova concessione di significato sistematico al concetto di individuo. Il compito davanti al quale Hegel adesso si trova è quello di trovare una possibile mediazione tra i due diversi principi dell'individualità e della totalità. La comunità etica verrà interpretata proprio come il luogo dell'unità vivente tra libertà individuale e libertà universale, come opportunità di realizzazione della libertà individuale in una organizzazione sociale basata sul riconoscimento della peculiarità identitaria di tutti da parte di tutti. Ma ciò che contraddistingue la posizione hegeliana è che questa modalità di conferma intersoggettiva non viene più limitata al riconoscimento reciproco delle qualità formali implicite nel concetto d'autonomia personale; essa verrà estesa anche al riconoscimento di quegli aspetti che ineriscono meglio alla particolarità storico-vitale di ciascun individuo.

<sup>29</sup> Ivi, p. 24.

La teoria del riconoscimento fa la sua apparizione nel *Diritto naturale* fichtiano del 1796<sup>30</sup>, dove verrà utilizzata, in modo inedito nella storia della filosofia giuridica, ai fini di una deduzione razionale del concetto di diritto. Per Fichte, dedurre il concetto di diritto significa «mostrare che questa azione è una condizione dell'autocoscienza»<sup>31</sup>, di modo che, attraverso la mediazione della deduzione trascendentale del diritto, il riconoscimento si pone come base di giustificazione filosofica dell'idea stessa di persona. Mentre per tutto il giusnaturalismo, partendo dal presupposto di individui reciprocamente isolati, già da sempre costituiti nella loro identità autoconservantesi, lo stato di diritto non rappresenta altro che una mera conferma giuridico-contrattualistica di un'identità quasi-normativa posseduta per natura, per Fichte, invece, «il concetto di individualità è [...] un concetto di relazione [...] esso è possibile, in ogni essere razionale, solo nella misura in cui viene posto come completato da un altro: esso non è mai mio, ma [...] mio e suo; suo e mio - un concetto comune, in cui due coscienze vengono riunite in una».<sup>32</sup> Di conseguenza, la comunità con l'altro non è più interpretata come limitazione, in favore dell'altro, dell'originaria libertà naturale; essa diventa piuttosto il luogo di una «esortazione [...] ad una libera attività»<sup>33</sup>, cioè si realizza come rapporto intersoggettivo esso stesso costitutivo dell'autonomia individuale. Il riconoscimento da parte dell'*alter ego* è ormai avvistato come un dispositivo necessario alla costituzione dell'*ego* stesso.

Tuttavia, anticipando una soluzione per molti versi simile a quella della *Rehabilitierung*, anche da Fichte l'applicazione di questa teoria viene utilizzata esclusivamente allo scopo di una giustificazione trascendentale del concetto di persona. Il movimento del riconoscimento costituisce certamente un momento di novità nei procedimenti di fondazione del diritto naturale, rispetto alla impostazione di base delle teorie morali individualistiche; e tuttavia, una sorta di restrizione di principio impedisce di varcare i confini dell'ambito d'analisi su cui si era concentrato lo stesso pensiero etico moderno.

L'operazione di Hegel, al contrario, sarà quella di recuperare il presupposto fondamentale del concetto di riconoscimento - l'idea di

<sup>30</sup> Per il rapporto Fichte-Hegel in relazione al concetto di riconoscimento cfr. L. Siep, *Anerkennung als Prinzip der praktischen Philosophie*, cit., pp. 26-36; A. Honneth, *Lotta per il riconoscimento. Proposte per un'etica del conflitto*, trad. it. di C. Sandrelli, il Saggiatore, Milano 2002, pp. 21-30; A. Wildt, *Autonomie und Anerkennung*, Klett, Stuttgart 1982, pp. 287-383; F. Fischbach, *La reconnaissance*, PUF, Paris 1999.

<sup>31</sup> J. G. Fichte, *Fondamento del diritto naturale secondo i principi della dottrina della scienza*, trad. it. a cura di L. Fomesu, Laterza, Roma-Bari 1994, p. 8.

<sup>32</sup> Ivi, p. 43.

<sup>33</sup> Ivi, p. 33.

un soggetto che si costituisce ritornando in se stesso dall'altro da sé - ma, in un certo modo, di applicarne le risorse metodologiche a contesti tematici diversi da quelli tradizionali. L'idea di riconoscimento non servirà più soltanto per dedurre in chiave intersoggettiva il concetto stesso di autonomia personale; verrà anche applicata a quegli aspetti che più precisamente ineriscono alla relazione strutturale che il soggetto intrattiene con la natura oggettiva interna ed esterna. Come scrive Honneth, «la particolarità del principio hegeliano sta nella tesi, di molto più ampia di quella fichtiana, che [...] accanto al riconoscimento giuridico» vanno aggiunte «altre [...] forme del reciproco riconoscimento, alle quali devono corrispondere anche particolari livelli dell'autorelazione individuale». «I soggetti si devono riconoscere reciprocamente anche nella peculiarità dei loro bisogni naturali e [...] in quelle caratteristiche che possono contribuire alla riproduzione dell'ordine sociale».<sup>34</sup>

La filosofia pratica tedesca, a partire più o meno dagli anni Ottanta, si è rifatta proprio a questa estensione contestuale del concetto di riconoscimento. A tal fine, il recupero del pensiero etico classico non è più avvenuto nella direzione della determinazione epistemologica di una razionalità pratica alternativa a quella strumentale. Questa limitazione problematica aveva fatto sì che il riferimento verticale del soggetto alla natura restasse fuori dal campo di applicazione del dispositivo del riconoscimento, e venisse relegato all'ambito di pertinenza di una ragione formale con effetti di dominio sull'oggetto naturale. Adesso, invece, la concezione aristotelica della comunità etica, come ciò che per natura è superiore al singolo e dalla quale dipendono le condizioni della stessa autorealizzazione individuale, viene estesa anche alla spiegazione di quelle forme concrete di autoriferimento pratico grazie alle quali al soggetto viene riconosciuta una libertà «che non equivale semplicemente alla mancanza di coazioni o di influenza esterna», come per il concetto di persona, «ma deve allo stesso tempo significare assenza di blocchi interiori, di inibizioni e angosce psichiche».<sup>35</sup> Il concetto di «vita buona» non viene più connesso direttamente all'indagine sulla forma distintiva di razionalità pratica, alla distinzione tra ragion pratica e ragion teoretica; serve, piuttosto, a introdurre nel contesto delle discussioni etiche la questione sulla *felicità* dell'uomo, a chiarire come il riconoscimento intersoggettivo renda possibile e, in qualche modo, compatibile con

<sup>34</sup> A. Honneth, "Zwischen Aristoteles und Kant", in *Das Andere der Gerechtigkeit*, Suhrkamp, Frankfurt a. M. 2000, p. 178.

<sup>35</sup> A. Honneth, *Lotta per il riconoscimento*, cit., p. 203.

se stesso, la vita felice in quanto «possibilità di una libera articolazione dei propri bisogni». <sup>36</sup> Il filosofo moderno di riferimento non potrà più essere Kant ma, evidentemente, Hegel con la sua teoria delle forme concrete di riconoscimento dell'amore e del lavoro.

Si capisce, allora, in che senso il progetto di teoria pratica che Honneth ha progressivamente chiarito, soprattutto a partire da *Lotta per il riconoscimento*, ha come suo presupposto fondamentale il «concetto formale di vita buona o [...] di eticità». Un approccio pratico di questo tipo si dovrebbe staccare «dalla tradizione risalente a Kant in quanto non prende in considerazione soltanto l'autonomia morale dell'uomo, ma anche le condizioni complessive della sua autorealizzazione: perciò la morale, intesa come il punto di vista del rispetto universale, diventa uno fra i molti dispositivi normativi». <sup>37</sup> Contro la portata "ristretta" di un'idea morale incentrata sull'obbligo universalistico di portare a tutti i soggetti lo stesso rispetto in quanto persone autonome e di tenere in eguale considerazione i loro diversi interessi <sup>38</sup>, Honneth concepisce un rapporto di riconoscimento articolato nelle tre diverse dimensioni dell'amore, del diritto e della solidarietà. Ciò permette l'accesso ad un campo pratico in cui il soggetto è valorizzato normativamente anche e soprattutto nella *particolarità* della sua condizione vissuta in proprio, mediante l'approntamento di strategie normative che lo interpretano non solo nella sua identità universalmente generalizzabile di persona, vale a dire in ciò che si potrebbe definire la sua identità pratico-universale, ma sono in grado di riconoscerlo anche nella sua peculiare identità pratico-vitale.

Il punto di vista morale in senso kantiano fondamentale ruota attorno al concetto di *Gleichbehandlung*, «trattamento eguale» per principio estendibile, secondo il verdetto dell'imperativo categorico, spazialmente e temporalmente a tutti gli uomini. Secondo Honneth, «se si tratta di quella forma di riconoscimento attraverso la quale viene rafforzata l'autonomia morale del singolo, sussiste allora una obbligazione reciproca ad un eguale trattamento universale; tutti i soggetti sono obbligati l'un l'altro a rispettarci e trattarsi come persone alle quali spetta l'identica capacità di imputazione morale». <sup>39</sup> Ora, la percezione pratica diretta da un principio di universalizzazione formale trova il suo limite proprio quando è questione dell'accesso ad

<sup>36</sup> Ivi, p. 205.

<sup>37</sup> Ivi, p. 203.

<sup>38</sup> Ivi, pp. 200-01.

<sup>39</sup> A. Honneth, "Zwischen Aristoteles und Kant", cit., p. 189.

una dimensione del riconoscimento dell'identità soggettiva nella sua "esistenza peculiare", nella sua "insostituibilità".

Il concetto di dignità della persona rappresenta un'attribuzione normativa riguardante esclusivamente il riconoscimento di qualità formali condivise universalmente da tutti gli uomini. Il problema della «felicità», intesa come autorealizzazione integrale dell'identità soggettiva, viene completamente trascurato nell'esigenza kantiana di un'astrazione da tutte le condizioni materiali, naturali del riferimento pratico a sé. Per converso, è nell'amore e nella solidarietà, che l'essere umano viene normativamente valorizzato anche nel suo «bisogno e desiderio», così come nelle sue «concrete qualità e attitudini» individuali che hanno un «valore costitutivo per una comunità concreta». <sup>40</sup> Il riconoscimento della solidarietà è una strategia normativa la cui riuscita permette al soggetto di sapersi stimato nelle sue prestazioni e capacità singolari in quanto «riconosciute dagli altri membri della società come ricche di valore». <sup>41</sup> Va da sé che, in questa relazione, è sì questione delle «qualità particolari che caratterizzano le persone nella loro specificità»; ciò nondimeno, il valore della loro peculiarità è stabilito in tutto sul piano della relazionalità orizzontale poiché «si commisura a quanto esse appaiono in grado di concorrere alla realizzazione delle finalità sociali». <sup>42</sup>

Diversamente stanno le cose per l'amore. Questa modalità di reciproco riconoscimento si riferisce al livello esistenziale più profondo, più individualizzato dell'identità soggettiva, «poiché i soggetti si confermano reciprocamente nella loro concreta natura di esseri bisognosi». <sup>43</sup> Qui, la presenza protettiva dell'altro dovrebbe permettere l'acquisizione di una fiducia interiore in se stesso che dà all'individuo sicurezza nell'articolazione dei propri bisogni <sup>44</sup>, che consente un rapporto più mediato e meno dominativo, più armonico e meno scisso con la dimensione emozionale e corporea. Il riconoscimento nell'amore dell'essere umano come "soggetto del desiderio" conduce, secondo Honneth, che recupera a tal fine alcuni aspetti della filosofia di Adorno, ad una «definizione dell'identità dell'io priva di coercizione, a partire dalla peculiarità di un rapporto non basato sul dominio tra spirito e natura. L'io autonomo è perciò soltanto il correlato di una natura riconosciuta nella sua peculiarità; esso ac-

<sup>40</sup> Ivi, p. 187.

<sup>41</sup> A. Honneth, *Lotta per il riconoscimento*, cit., p. 156.

<sup>42</sup> Ivi, p. 148.

<sup>43</sup> Ivi, p. 118.

<sup>44</sup> Ivi, p. 128.



quisisce libertà nella misura in cui affida in modo non coercitivo il suo patrimonio strutturale interno alla molteplicità sensoriale delle impressioni ricevute dalla natura». <sup>45</sup> Ora, è proprio questa possibilità pratico-esistenziale ad essere impedita da quel modello antropologico che interpreta l'“apertura” naturale della soggettività alla luce del principio di autoconservazione.

Tra i filosofi che maggiormente hanno influito sulla definizione problematica di questo aspetto della teoria del riconoscimento bisogna sicuramente menzionare Adorno.

Nella filosofia di quest'ultimo, come ha mostrato M. Jay, si dà luogo ad una sorta di curvatura antropologica del nesso dialettico tra universale e particolare. Considerando l'evoluzione semantica, nella tradizione hegel-marxista, del concetto di reificazione, Jay afferma che da Adorno essa non viene più intesa nell'accezione storico-sociale lukácsiana di «oggettivazione alienata della soggettività, riduzione di un processo fluido a cosa morta», ma - e qui diventa chiaro il debito nei confronti di Nietzsche - «la reificazione significa ormai la soppressione dell'eterogeneità in nome dell'identità. [...] L'inverso [...] doveva significare la restaurazione della differenza e della non-identità». Soprattutto, questo concetto non indica più soltanto «una relazione tra gli uomini, ma anche una relazione che implica il dominio dell'alterità del mondo naturale [...] reificato in campi quantitativamente fungibili per il controllo e la manipolazione». <sup>46</sup>

È a questa linea interpretativa che Honneth si riallaccia. Egli sottolinea come nella filosofia critica di Adorno e Horkheimer viene fissato un rimando funzionale tra il dominio della natura, mediante la sua oggettivazione in «fenomeni ricorrenti che rispondono a propositi di intervento basati sulla manipolazione», e l'interpretazione di essa in base al principio di autoconservazione: «il processo attraverso cui gli uomini sotto l'imperativo dell'autoconservazione si rendono accessibile il loro ambiente naturale, appare da questo punto di vista come il pendant di una natura diventata pura oggettività». <sup>47</sup>

Nella preparazione della natura «dal punto di vista prioritario dell'autoconservazione», questa viene purificata da ogni eccedenza incontrollabile, neutralizzata in tutto ciò che è amorfo, spontaneo, polisemico, nella sua «abbondanza di impressioni sensibili [...] attraverso l'esclusione della natura viva». <sup>48</sup> L'autoconservazione, da questo

<sup>45</sup> A. Honneth, *Critica del potere*, cit., p. 102.

<sup>46</sup> M. Jay, *Theodor W. Adorno*, trad. it. di S. Pompucci Rosso, il Mulino, Bologna 1987, p. 73.

<sup>47</sup> A. Honneth, *Critica del Potere*, cit., p. 97.

<sup>48</sup> Ivi, p. 99.

punto di vista, rimanda categorialmente ad un concetto di identità privo di differenze. Ma in un contesto dialettico, dove la teoria del riconoscimento in linea di principio si colloca, la riduzione dell'identità all'universalità astratta importa la soppressione immediata della verità in proprio dell'"altro" in generale, che si riduce così a sostrato per la ripetizione omologica del sé.

Ora, la limitazione delle potenzialità naturali nello schema operativo dell'autoconservazione non è senza ripercussioni sullo stesso rapporto che l'uomo intrattiene con il corpo proprio: «il dominio della natura dà l'avvio ad un processo di abnegazione umana; l'oggettivazione della natura [...] viene a declinarsi col processo di auto-oggettivazione umana». <sup>49</sup> Il momento del controllo sviluppato dall'attitudine autoaffermativa dell'uomo verso la natura esterna si estende al modo in cui l'uomo si relaziona alla sua natura interna; cosa che, come ricorda Honneth, è espressa nella *Dialettica dell'Illuminismo* dalla metafora chiave di Ulisse, il quale «muovendo da considerazioni razionali mirate a respingere il desiderio, si lega spontaneamente all'albero della nave: attraverso il controllo degli impulsi si ripete allo stesso modo, come assoggettamento individuale della natura interna, il processo di dominio della natura». <sup>50</sup> L'istanza autoconservativa retroagisce sulla molteplicità delle dinamiche istintuali del soggetto nel senso che questi può valorizzare solo quegli impulsi istintuali che possono essere canalizzati in prestazioni strumentali utili alla conservazione. <sup>51</sup>

Ma se la teoria del riconoscimento condivide con questa impostazione la stessa esigenza di valorizzazione filosofica del problema del corpo proprio, in tutt'altro modo, però, stanno le cose per quel che riguarda l'esito più caratteristico della dialettica adorniana in relazione alla questione del rapporto ragione-corpo. Honneth utilizza a tal proposito la formula di negativismo filosofico, formula che in altri luoghi della sua opera estende anche ad alcune tendenze filosofiche contemporanee di orientamento più o meno ontologico-esistenzialista. <sup>52</sup>

L'idea di un corpo "liberato", valorizzato nella sua spontaneità, fa tutt'uno con la critica della categoria di ragione strumentale e con la notificazione degli effetti di violenza che l'idea di razionalizzazione che caratterizza la scienza moderna esercita sulla na-

<sup>49</sup> Ivi, p. 106.

<sup>50</sup> Ivi, p. 104.

<sup>51</sup> *Ibid.*

<sup>52</sup> Cfr. A. Honneth, "Kampf um Anerkennung. Zu Sartres Theorie der Intersubjektivität" in *Die Zerrissene Welt des Sozialen*, Suhrkamp, Frankfurt a. M. 1990, pp. 144-55.

tura umana: «la costruzione del concetto di razionalità strumentale guadagna il suo senso integrale dal rimando alla dimensione vitale del corpo umano, che viene presupposta come una sfera irrazionale e dalla quale il principio della razionalità strumentale fa violentemente astrazione». <sup>53</sup> Ora, Adorno, soprattutto a partire da *Dialettica dell'illuminismo*, procede ad una sorta di identificazione generalizzante della struttura del pensiero discorsivo in quanto tale con la categoria della razionalità strumentale: «la scienza stessa, non una delle sue interpretazioni, è, per principio, legata alle condizioni dell'azione orientata al controllo». <sup>54</sup> In questo modo, nessun principio metodologico-razionale resta immune da questa critica totalizzante, in quanto è «la semplice operazione concettuale» ad essere «figura elementare della ragione strumentale». <sup>55</sup> Ciò significa che il tema del corpo proprio, il cui senso viene falsificato in una conoscenza fondata sul mero interesse alla conservazione, non è più definibile all'interno di un discorso di ragione. Come sostiene Honneth, la valutazione adorniana «delle conseguenze gravose della razionalità strumentale non la si deve, evidentemente, ad un concetto più ampio di razionalità [...] alla dimensione altra della razionalità sociale, quanto ad un vago concetto di soggettività vivente» che trova le sue coordinate definitive in una «teoria estetica della formazione riuscita dell'io». <sup>56</sup>

Ma, scoperta la connivenza del discorso di ragione in quanto tale con l'atto di dominio della natura, alla filosofia non viene più chiesta l'elaborazione di strategie metodologiche meglio rispondenti ad un corpo da riconoscere nella sua spontaneità naturale. Il tema del corpo viene, per così dire, cooptato da una teoria estetica e la stessa filosofia, se vuole ancora assolvere al compito di pensare il rapporto alla spontaneità naturale, si deve mettere alla scuola di questa teoria estetico-irrazionalistica; non le resta assegnato che il ruolo negativo di interpretarsi come critica di se stessa, critica della ragione, «versione negativa di una [...] teoria della conoscenza». <sup>57</sup>

La teoria del riconoscimento ha tra i suoi obbiettivi espliciti proprio quello di evitare l'*impasse* di una riduzione negativista del discorso filosofico, che si era imposta ad Adorno quando ha preteso di dar conto del tema del corpo. In un certo senso, essa ripete la stessa situazione in cui, un decennio prima, si era trovata la filosofia

<sup>53</sup> A. Honneth, "Foucault und Adorno", in *Die Zerrissene Welt des sozialen*, cit., p. 82.

<sup>54</sup> A. Honneth, *Critica del potere*, cit., p. 118.

<sup>55</sup> Ivi, p. 120.

<sup>56</sup> A. Honneth, "Foucault und Adorno", cit., pp. 84, 90.

<sup>57</sup> A. Honneth, *Lotta per il riconoscimento*, cit., p. 103.

pratica tedesca quando aveva affrontato la questione di una razionalità pratica alternativa a quella strumentale. È vero che essa tenta in modo originale di estendere l'esigenza pratica del riconoscimento intersoggettivo anche alla dimensione corporeo-emozionale, ma per farlo continua a stare in qualche modo nella tradizione teorico-comunicativa inaugurata proprio dalla *Rehabilitierung*.

Quel tipo di scienza il cui modello epistemologico ha «abbandonato il presupposto teorico della motivazione razionale allo scopo di ogni azione umana»<sup>58</sup>, viene individuato nel pragmatismo di Mead; esso servirà come punto di riferimento per ritrascrivere in termini scientifico-empirici l'originario modello hegeliano del riconoscimento.<sup>59</sup>

Alla base della filosofia sociale di Mead si trova l'idea di una intersoggettività originaria, cioè della costituzione sociale dell'identità dell'io nella sua integrità. Il modello di teoria sociale meadiano è categorialmente così ampio che può «inserire nel quadro delle proprie ricerche anche quelle istanze dell'io il cui soddisfacimento non è legato alla condizione della crescita dell'autonomia personale ma al presupposto delle chance di autorealizzazione individuale».<sup>60</sup> L'idea di una intersoggettività costitutiva dell'io viene così estesa anche alla dimensione biologica, pulsionale del soggetto, di modo che il vettore orizzontale d'interazione con l'altro assume un ruolo teorico-esplicativo di riferimento, al quale dar conto anche per la determinazione del rapporto verticale alla natura corporea. Il livello di profondità esistenziale al quale questa relazione può essere analiticamente condotta, resta condizionato dall'interesse esclusivo a forme di interazione che comportano sempre un certo grado, anche se minimo, "primario", di universalità o, come anche si può dire, di condivisione di "ruoli". L'impressione è che, in questo modo, la teoria del riconoscimento non riesca ad attingere con i suoi strumenti concettuali gli strati più profondi dell'identità naturale dell'uomo, quella dimensione della sua esistenza che il soggetto non condivide con nessuno, in cui davvero egli si presenta nella sua identità "insostituibile".

C'è un'altra versione della teoria del riconoscimento, alla quale abbiamo già accennato, in cui si è proceduto ad una denuncia, per così dire, inconsapevole del condizionamento epistemologico che la orienta in modo privilegiato verso forme della originarietà corporea soggettiva in qualche modo già sempre socializzate.

<sup>58</sup> Ivi, p. 74.

<sup>59</sup> Ivi, p. 84.

<sup>60</sup> Ivi, p. 107.

In *Kampf um Anerkennung*, probabilmente la prima trattazione esplicita del rapporto tra principio di autoconservazione e riconoscimento, Siep cerca di capire fino a che punto è condivisibile la tesi che «la concezione hegeliana della lotta per il riconoscimento [...] è influenzata in modo decisivo da Hobbes». <sup>61</sup> A ben vedere, più che dell'«analisi di un influsso» si dovrebbe parlare di una «differenza fondamentale che si mostra proprio nel nesso tra i primi progetti del diritto naturale razionale moderno e la filosofia dello spirito hegeliano», che proprio contro questi ultimi definisce la sua identità teorica. <sup>62</sup>

Resta valida la tesi che per lo Hegel jenese la lotta per il riconoscimento rappresenta un confronto esplicito con la dottrina dello «stato di natura» hobbesiano. Ma questo rapporto diretto, o l'apparente vicinanza in alcuni esiti, non può far dimenticare la fondamentale differenza delle due posizioni nei presupposti antropologici di base. In Hobbes, la lotta nello stato di natura è una lotta per l'autoconservazione, e l'abbandono di questo stato a favore del diritto e dell'unione statale, è, «in ultimo, ancora al servizio dell'autoconservazione» <sup>63</sup>, come prosecuzione ma con strumenti razionali dello stesso principio autoconservativo che funzionava nella condizione naturale prepolitica. In Hegel, invece, la lotta è una lotta per l'onore. L'onore è la possibilità di fare «astrazione da tutti i riferimenti ad alcunché di esteriore» <sup>64</sup>, persino dal proprio sé naturale, per dare prova, in una lotta per la vita e per la morte, di una libertà assoluta dalla necessità di natura. E l'esito della lotta è l'apertura all'altro, la convalida intersoggettiva per l'affermazione della «totalità del singolo», vale a dire la rinuncia all'identità autoconservantesi della singolarità naturale nella mediazione con l'altro, nell'«unità di sé e dell'altro»: «al posto di autoconservarsi, la totalità del singolo stesso è superata. Essa si può intuire nell'altra coscienza come totalità solo superandosi nella sua singolarità: come coscienza universale». <sup>65</sup> Il riconoscimento, per mano dell'altro, dell'individuo nella sua identità non è mai senza una forma di rinuncia a sé, all'interpretazione del proprio sé naturale in termini di mera sussistenza. <sup>66</sup>

<sup>61</sup> L. Siep, *Der Kampf um Anerkennung. Zu Hegels Auseinandersetzung mit Hobbes in den Jener Schriften*, in «Hegel-Studien», Vol. 9, 1974, p. 155.

<sup>62</sup> Ivi, p. 155.

<sup>63</sup> Ivi, p. 157.

<sup>64</sup> Ivi, p. 163.

<sup>65</sup> Ivi, p. 179.

<sup>66</sup> *Ibid.*

Ora, tutto sta a vedere fino a che punto questo concetto di negazione si deve riferire esclusivamente all'interpretazione autoconservativa della naturalità del soggetto. Se così fosse, esso, a ben vedere, non escluderebbe la possibilità di liberare l'accesso alla fondazione di un rapporto dialetticamente più armonico dell'io con gli strati più profondi della propria identità corporea, ciò che poi significa un riconoscimento reciproco dei soggetti nella loro particolarità indivisibile. Ma, nei fatti, questo concetto si generalizza in qualche modo in una forma di trascuratezza dell'originarietà corporeo-naturale in quanto tale, in una sorta di "trasvalutazione socializzante" delle profondità verticali dell'identità soggettiva; e, a partire da ciò, è possibile rendersi conto degli effetti del prevalere nella teoria del riconoscimento di una epistemologia che sbilancia il suo peso teorico sul rapporto orizzontale intersoggettivo.

Se c'è un luogo dei primi sistemi hegeliani, dove il soggetto sembra essere riconosciuto nella sua individualità insostituibile, questo è l'eticità naturale.<sup>67</sup> Nel lavoro e nella famiglia il soggetto si afferma nella sua peculiarità di «io» naturalmente individuato. Tuttavia, già nella forma di istituzionalizzazione «primaria» dell'amore - e a maggior ragione per il lavoro - l'individualità è tale solo come unità di particolarità e universalità, come «intelligenza», soggettività assoluta. In questa struttura interrelazionale viene di certo mantenuto e valorizzato il rapporto d'implicazione con la dimensione naturale, ma questa si realizza ultimamente «come capacità di trasformare la natura in qualcosa di soggettivo, nella puntualità dell'esser-per-sé singolo»; persino in rapporto all'eticità familiare si può parlare di «indipendenza dalla natura».<sup>68</sup> Nella famiglia il singolo viene sì preso dal lato della sua particolarità naturale, ma questa non diventa mai contenuto o scopo del riconoscimento. La convalida intersoggettiva della propria identità, fosse anche quella della propria unicità storico-vitale, comporta sempre, anche a questo livello, un processo di formazione nel quale l'individuo viene comunque considerato come «concetto, intelligenza». Il sé riconosciuto è sempre un sé formato, «che si è liberato dalla sua particolarità naturale non ancora formata».<sup>69</sup>

Se ne potrebbe concludere che se da un punto di vista antropologico l'idea di applicare la categoria del riconoscimento anche alla relazione verticale al corpo, rappresenta una novità rispetto al periodo storico-filosofico precedente, da un punto di vista epistemologico la

<sup>67</sup> L. Siep, *Anerkennung als Prinzip der praktischen Philosophie*, cit., p. 241.

<sup>68</sup> Ivi, p. 244.

<sup>69</sup> Ivi, p. 243.

teoria del riconoscimento è però ancora condizionata dalla scoperta fondamentale del movimento della *Rehabilitierung*, vale a dire la categoria della razionalità comunicativa. Ora, tutto sta a vedere in che modo questa eredità epistemologica, modellata sul rapporto orizzontale *ego-alter ego* e, alla sua origine, capace soltanto di rifondare intersoggettivamente quella dimensione pratica in cui i soggetti sono assunti in ciò che hanno di eguale, comune, di condiviso universalmente con gli altri soggetti, si può conciliare con l'esigenza di presa teorica sul rapporto verticale mente-corpo. È probabile che la filosofia del riconoscimento paghi il prezzo di un apparato categoriale sbilanciato analiticamente verso il vettore orizzontale dell'interazione sociale, e che in questo modo si precluda l'accesso alle dimensioni più profonde della struttura esistenziale soggettiva, restando ferma alla prospettiva analitica di un sé colto, nella migliore delle ipotesi, nella sua naturalità socializzata.