

LAVORO, STATO E FILOSOFIA

RIFLESSIONI SU *L'ETHOS DEL RICONOSCIMENTO* DI LUCIO CORTELLA

GIORGIO CESARALE

Università Ca' Foscari Venezia
Dipartimento Filosofia e Beni Culturali
giorgio.cesarale@unive.it

ABSTRACT

This article raises some questions with respect to the pattern of Lucio Cortella's *L'ethos del riconoscimento*: what relationship is there between the reciprocity of intersubjective *Anerkennung* and self-recognition in the labouring activity? How does the political dimension of recognition command a rethinking of the state, reconnecting the institutional dimension of ethical relations to the elaboration of more advanced forms of democracy? What philosophical thought can conceive the horizon of such processes, articulating the originality of recognition at the nexus of nature and history? The conclusion of the article is that it is around these topics that Cortella's work urges the development of a new and constructive Hegelianism that rehabilitates the dialectical potential of contemporary critical theory.

KEYWORDS

Labour, recognition, the absolute, Hegel, the State

Uno degli aspetti più affascinanti di *L'ethos del riconoscimento* di Lucio Cortella è il grande rigore, propriamente speculativo, con cui le sue tesi sono affacciate e, in stretta sequenza, argomentate, così da sostenere l'intelaiatura complessiva del libro. Nella letteratura filosofica prodotta in Italia successivamente al 1989 si conoscono pochi esempi che si attestino al livello qui raggiunto. D'altra parte, ciò è perché Cortella è immerso, per dirla con Bertrando Spaventa, nella "circolazione europea del pensiero": i problemi che egli dibatte e rispetto ai quali fornisce la sua posizione sono quelli più importanti della teoria critica contemporanea, i *non sequitur* cui essa è giunta negli ultimi anni e dai quali bisogna svincolarsi al più presto se se ne vuole garantire ancora la produttività, specie nel contesto di una situazione storico-spirituale sempre più grave e difficile.

Come abbiamo scritto altrove, l'elaborazione filosofica di Cortella presenta, colta nel suo lungo itinerario, una complessa trama di motivi: una ispezione della crisi della razionalità filosofica, da Hegel fino alla *Rehabilitierung der praktischen Philosophie*, una ripresa della teoria critica francofortese congiunta all'esercizio di una sensibilità ermeneutica, una sottile interpretazione di Hegel, un'originale filosofia del

riconoscimento¹. In *L'èthos del riconoscimento* questi motivi si ritrovano pienamente, in una nuova e robusta articolazione. Ma vi soggiace un argomento unitario e compatto, che si potrebbe formulare nel modo seguente, muovendo da Aristotele: se gli animali sono dotati di *phoné*, il suono che essi emettono in *immediata* corrispondenza del piacere e del dolore, gli esseri umani sono dotati di *logos*, da cui dipendono il giusto e l'ingiusto, il bene e il male, la loro specifica normatività. Il *logos* però non è una proprietà che gli esseri umani possano scoprire di avere fuori dalla socialità. Ciò accade non perché la socialità sia il *telos* di una natura umana che altrimenti non sarebbe più la stessa o perché in essa si trovino le sue condizioni materiali di esercizio; ciò accade perché l'enunciato morale, riferito allo stabilimento o al rafforzamento dei legami cooperativi fra gli esseri umani, prima ancora di essere morale, è un enunciato. Esso deve essere anzitutto *compreso*, inquadrato in una risposta "riflessiva" dell'individuo che sappia includerlo in una catena di inferenze. Come hanno progressivamente colto la filosofia trascendentale e poi la dialettica moderne, il pensiero non è né una intuizione, né un'astrazione, né un'analisi di ciò che si presenti come occorrenza mentale o stato psichico: esso è un'*attività* che si articola in giudizi o complessi di giudizi ed è perciò costretto a contrarre degli impegni, che sono essenzialmente *pratici*, vincolati a delle *norme*. Nell'idea del vero della *Scienza della logica* di Hegel è cioè già deposta l'idea del bene. Per illustrarlo ancora meglio, fuori da sintesi speculative troppo generali: il pensiero conosce un oggetto non, o non principalmente, quando se ne *rappresenta* le note, particolari o generali, ma quando è consapevole delle implicazioni che l'assunzione di un certo contenuto impone. Non è una forma di coerentismo, o meglio non è solo questo: quando il pensiero si *comporta* come tale, formando il suo contenuto, esso raggiunge la consapevolezza non dell'oggetto *ut sic*, ma dei vincoli e delle conseguenze cui l'oggetto stesso deve essere subordinato. In altre parole, più classicamente kantiane e idealistiche: la coscienza delle determinatezze interiori ed esteriori è accompagnata da un'autocoscienza che, d'altra parte, non può a sua volta essere ridotta a oggetto, pena la dissoluzione del suo *status*. Se infatti provassimo a rendere l'autocoscienza oggetto di indagine, dovremmo presupporla come già operante nell'atto che prova a conoscerla, il che è un *circulus vitiosus*. Dal quale il Fichte del *Diritto naturale* e della *Wissenschaftslehre nova methodo* e lo Hegel della *Fenomenologia dello spirito* sono usciti ribaltando l'oggetto in un altro soggetto, in una essenza libera e razionale. Da questo momento si sviluppa una complessa fenomenologia della relazione intersoggettiva, fatta di sguardo oggettivante dell'altro rispetto a noi stessi, di desiderio affermativo che ripiega nel "desiderio del desiderio dell'altro", di decentramento dei punti di vista, che porta all'assunzione di quello opposto, del conflitto conseguente, che mira ad appaiare il riconoscimento dell'altro con quello di sé stessi. Entriamo, cioè, nei rapporti di riconoscimento, di cui Cortella analizza con acribia i tre stadi principali nella *Fenomenologia dello spirito*: la lotta fra signore e servo del IV capitolo, la "Cosa stessa" alla fine del V capitolo e il linguaggio del perdono e della riconciliazione fra coscienza agente e coscienza giudicante alla fine del VI capitolo. Ne emerge una "struttura originaria"

¹Cfr. Giulio Azzolini, Giorgio Cesarale, *Introduzione* in Id., *Dialettica, dialogica, riconoscimento. Studi in onore di Lucio Cortella*, il melangolo, Genova 2022, pp. 5-7.

del riconoscimento, che fa essere gli individui ciò che sono, bisognosi dell'affetto altrui (nella famiglia e nell'amore), di rispetto (nello stato di diritto), di stima e solidarietà (nella sfera etica), guadagnando allo stesso tempo libertà e autonomia individuale. Il dilemma della modernità, stretta fin da Rousseau fra *Individualisierung* e *Sozialisierung*, riceve la sua soluzione nelle filosofie normative del riconoscimento della seconda e terza generazione della Scuola di Francoforte, anche se Cortella nutre molti e giustificati dubbi sulle loro strategie fondative. Da Honneth lo divide per esempio l'incapacità di attingere una logica *oggettiva* del riconoscimento, la necessaria componente *terza* dello stesso, in conseguenza della quale Honneth stesso rimane intrappolato nel circolo di una "ricostruzione normativa" che legittima quelle istituzioni che sono già selezionate sulla base di un valore *presupposto* (l'autorealizzazione personale convogliata dalle relazioni di riconoscimento). Da Habermas lo divide invece il misconoscimento del carattere *etico* di quelle regole che rendono possibile l'argomentare razionale (la possibilità di problematizzare ogni asserto, di introdurre nel dibattito ogni elemento etc.), dalla conclusione del quale risultano norme giuste perché universalizzabili. Cortella fa osservare come la validità di questo "codice di comportamento" non cessi una volta che le regole universali siano state partorite dal *Diskurs*. La relazione *etica* è così il fondamento di quella *morale*.

Ma le proposte di Habermas e Honneth vanno integrate anche da un altro e decisivo lato: il riconoscimento non è solo *orizzontale*, "scambiato" fra *partner* liberi ed eguali della comunicazione, ma anche *verticale*, esercitato dallo Stato nei confronti dei cittadini, dei quali esso riconosce la *dignità*. Si tratta di una quarta dimensione del riconoscimento, specificamente *politica*, che consente ai cittadini di cambiare la relazione etica secondo mezzi e finalità collettive. La seconda natura non può mai ritrasformarsi in prima natura: essa è un tessuto di leggi, istituzioni e pratiche che costituiscono la "dimora" degli esseri umani solo se questi non smettono di renderla ogni volta più abitabile secondo libere e più impegnate progettualità.

Riuniti alcuni capi del discorso filosofico di Cortella, soprattutto per renderne più fruibile la complessità e più apprezzabile l'importanza, vorrei concentrarmi su alcune scansioni della sua argomentazione che, a mio modo di vedere, suscitano interrogativi o domandano un'ulteriore elaborazione.

1. LAVORO

Come è ampiamente noto, la lotta fra signore e servo del IV capitolo della *Fenomenologia dello spirito* è introdotta da quella per la vita e per la morte fra due autocoscienze che non hanno ancora conquistato una reale *reciprocità*. Il signore è colui il quale ha sconfitto il servo manifestando meno attaccamento alla vita. Il servo deve ora piegarsi al signore, deve servirlo:

Il servo per il signore è solo uno strumento al suo servizio, è una cosa al pari degli altri strumenti naturali. E non può essere che così: il signore, infatti, non lo ha riconosciuto, rifiutandosi di piegarsi di fronte a lui. Dunque, davanti a sé non ha un'autocoscienza, ha solo

un oggetto. Ma una ‘cosa’ non può riconoscere. Ne consegue che l’autocoscienza del signore viene a dipendere da qualcosa che non ha i caratteri dell’autocoscienza, e quindi non è in grado di certificargli il valore di verità della sua certezza [...]. Ne consegue *il fallimento del riconoscimento*. Il signore ha solo *la presunzione* di essere autocoscienza signorile, cioè indipendente - in realtà non ha mai ottenuto ciò che voleva².

Dal fallimento di questa prima relazione fra signore e servo si aprirebbe la via per delineare i contorni di un riconoscimento equo e normativamente assicurato. Ma Hegel nella *Fenomenologia* scarta da questa possibilità, sottoponendo la coscienza servile a un duplice ordine di esperienze: la prima è quella definita dalla disciplina della paura e del servizio e la seconda da quella del lavoro. La paura è quella che il servo ha provato, a differenza del signore, dinanzi alla morte (il “signore assoluto”³), una paura così grande che lo ha portato a staccarsi da ogni determinatezza che l’abbia caratterizzato fino a quel momento. D’altra parte, questa scossa data al suo esserci diventa effettiva solo se il servo si volge costantemente alla soddisfazione dei bisogni del signore, prorogando la soddisfazione dei propri.

Initium sapientiae timor domini, dice biblicamente Hegel. Tuttavia, tremando di fronte al signore e astenendosi dal godimento delle cose, la coscienza non giunge ancora a sé stessa, non è “esser per sé”. Perché? La risposta, più chiaramente formulata, è collocata qualche riga più avanti: assoggettandosi alla disciplina della paura e del servizio la coscienza si fa certamente penetrare dalla negatività, non ha più fiducia nella sua sussistenza empirica, ma resta “al lato formale e non si riversa sulla consaputa effettualità dell’esistenza”⁴. La paura resta cioè “interiore e muta”⁵ se non si combina con il lavoro, con un processo di *oggettivazione* delle forze individuali. Cortella descrive in modo diretto ed essenziale la novità costituita dal lavoro:

Per poter mantenere il signore il servo deve lavorare: la terra, le cose, l’ambiente che lo circonda. Ma in tal modo dà una forma agli oggetti e la forma che conferisce ad essi è quella della sua stessa essenza. Il lavoro consiste nel trasferire la propria identità sugli oggetti, sui prodotti, sul mondo. In tal modo la sua soggettività diventa oggetto, si trasferisce fuori di sé e acquisisce un’esistenza oggettiva, una dimensione sensibile e visibile. L’autocoscienza viene in tal modo oggettivata, proiettata fuori di sé negli oggetti lavorati. Qui Hegel riprende il tema dell’oggettivazione dell’autocoscienza, che aveva dapprima introdotto nella dinamica del riconoscimento reciproco, mostrando come quell’oggettivazione - necessaria affinché la coscienza diventi consapevole di sé - sia raggiungibile anche attraverso il lavoro, attraverso il «dare-forma» agli oggetti. Quell’immagine oggettivata di sé che veniva resa possibile dallo sguardo dell’altro diventa ora possibile anche nella solitudine del rapporto di lavoro⁶.

Tale oggettivazione è però riservata alla coscienza servile, perché quella signorile si limita a godere degli oggetti, consumandoli. Si attua un rovesciamento rispetto alla situazione iniziale, giacché la coscienza servile guadagna un accesso al mondo (quel che gli

²Lucio Cortella, *L’èthos del riconoscimento*, Laterza, Roma-Bari 2022, p. 30.

³G.W.F. Hegel, *Fenomenologia dello spirito*, trad. it. di Enrico De Negri, p. 122.

⁴Ivi, p. 124.

⁵*Ibid.*

⁶Lucio Cortella, *L’èthos del riconoscimento*, cit., p. 32.

interpreti americani di Hegel chiamano il punto di vista di un “agente indipendente”) che alla coscienza signorile è in questa fase costitutivamente precluso. Ma ciò significa che la coscienza servile arriva al suo autoriconoscimento solo attraverso il confronto con il mondo oggettivo, senza sostare in quello intersoggettivo, anzitutto affisato nella lotta per la vita e per la morte? Cortella lo nega parlando di “due “differenti forme di oggettivazione”:

affinché il servo possa diventare consapevole di sé deve confrontarsi sia con l'*oggetto lavorato* sia con il *signore*, in cui vede l'immagine della propria autocoscienza. Il servo non è perciò lasciato alla sua solitudine, il suo lavoro implica sempre un confronto con colui per il quale egli lavora. La dinamica intersoggettiva, quindi, non viene mai abbandonata da Hegel, anche quando egli si concentra sul lavoro del servo⁷.

Anche se forse Cortella mette troppo in ombra la differenza fra la lotta per la vita e per la morte e il rapporto fra signore e servo, giacché la prima è senz'altro un operare e un uscire da sé, ma non è propriamente un'oggettivazione, egli ha ragione a sostenere che la *Formierung* del lavoro non attingerebbe la sua *intera* capacità di trasformare l'essente se non fosse accompagnata dalla “disciplina del servizio e dell'obbedienza”⁸: se la coscienza

forma senza quella prima paura assoluta, essa è soltanto un vano senso proprio; infatti la sua forma o negatività non è la negatività *in sé*; e quindi il suo formare non può fornirle la consapevolezza di sé come essenza. Se la coscienza non si è temprata alla paura assoluta, ma soltanto alla sua particolare ansietà, allora l'essenza negativa le è restata solo qualcosa di esteriore, e la sua sostanza non è intimamente penetrata di tale essenza negativa⁹.

La coscienza si perderebbe nella sua *particolarità*, *pervicacemente* insistendovi, oppure in una semplice abilità (che qui, acutamente, Hegel distingue dal lavoro, in quanto puramente soggettiva¹⁰) se non continuasse a esser trapassata da quell'*universale* inquietudine che ha incorporato nella paura e nel servizio per il suo dominatore. L'acquisizione di questa forma universalistica è determinante. Non vi sarebbe propriamente lavoro infatti se, da un lato, gli individui non riuscissero a coordinare le proprie *molteplici* capacità, proiettando il loro “esser per sé”, attraverso la mediazione della loro “attività” e del loro “strumento”, sulla natura esterna; dall'altro, se non riuscissero a isolare nella realtà infinitamente varia di quest'ultima un *nexus rerum* suscettibile di essere regolarmente reiterato (ed Hegel, su molti ambiti, è estremamente attento alla *ripetizione*, sebbene in una direzione diversa da Deleuze).

Quel che qui si compie dunque non ha solo un rilievo ontologico più ampio; è una straordinaria rivoluzione filosofica, di cui Cortella riferisce parlando del superamento della “concezione antica [del lavoro], in cui esso era solo completamento del processo naturale,

⁷Ivi, p. 34.

⁸G.W.F. Hegel, *Fenomenologia dello spirito*, p. 124

⁹*Ibid.*

¹⁰Ma lo aveva già fatto prima, per esempio in *Frammenti sulla filosofia dello spirito (1803-1804)*, in Id., *Filosofia dello spirito jense*, ed. it. a cura di Giuseppe Cantillo, Laterza, Roma-Bari 2008, p. 57: “Il riconoscimento del lavoro, e abilità <percorre> nell'universale proprio il movimento circolare che ha percorso nel singolo attraverso l'apprendimento. Di fronte all'abilità universale *si pone il singolo come un particolare*, si distingue da essa e si fa più abile degli altri, ma quello che nella sua abilità particolare è qualcosa di veramente universale è l'*invenzione* di un universale”.

prolungamento dei cicli naturali grazie all'apporto dell'uomo"¹¹. Ma non solo: per la prima volta la riflessione filosofica moderna (non c'è nulla di simile nella teoria del *mixed labour* di Locke) inquadra l'attività lavorativa in una struttura necessariamente bidimensionale ("formare" e "servire"). La trasformazione dell'essente, la cui universalità è confermata dalla capacità di costruire strumenti che sono la continuazione scientifica del passato, è cioè possibile soltanto sul fondamento di una relazione sociale antagonistica. Un contenuto dinamicamente evolventesi si iscrive in una forma sociale instabile perché costitutivamente asimmetrica. Che poi questa struttura fenomenologica fallisca perché il riconoscimento che la coscienza servile ha offerto alla coscienza signorile non venga da ultimo ricambiato da questa è vero, e Cortella fa bene a sottolinearlo. Malgrado i suoi eccezionali avanzamenti a riguardo, Hegel non è qui in grado, e in un certo senso non lo sarà mai, di formulare una teoria adeguata e completa del "lavoro sociale"¹². Ma non diremmo che in questo capitolo non si dia "alcuna esplicita tematizzazione di un rapporto fra riconoscimento intersoggettivo e autoriconoscimento nel lavoro"¹³. O meglio: il riconoscimento intersoggettivo fallisce perché parziale, ma in questa parzialità esso è connesso all'autoriconoscimento nel lavoro. Hegel è un grande pensatore borghese: egli non immagina una "società civile" in cui la trasformazione dell'essente sia sottoposta a un comando gerarchicamente riscattabile: la necessità di produrre ricchezza generale a beneficio della società (il "patrimonio" della società civile come prima sezione della seconda parte della *Filosofia del diritto*) è assoluta e inesorabile e non conduce a una società di individui materialmente liberi ed eguali (diciamo a un riconoscimento "socialista"). Ciò in parte cambia nel prosieguo della *Fenomenologia* perché dal lavoro materiale si passa a un lavoro sia materiale sia spirituale (la "Cosa stessa" alla fine del V capitolo). Il lavoro spirituale, come dimostra la stessa vicenda del lavoro burocratico nella *Filosofia del diritto*, è per Hegel un luogo di crisi del comando, perché vi si esprimono le necessità di direzione di un processo sociale complessivo che ha perduto la sua antica stabilità. In esso non possono più vigere le tradizionali forme di distribuzione del potere sociale e si affacciano nuove esigenze funzionali, intellettuali, morali. Ma la storia ha resistito e forse resiste ancora all'accertamento pratico di questa verità, nonostante la "razionalizzazione" e lo slancio globale verso la modernità. La fine della transizione europea dal feudalesimo al capitalismo, magnificamente dipinta nella "*Welt des sich Entfremdeten Geistes*" del capitolo VI della *Fenomenologia*, si è convertita nella genesi di nuove transizioni economiche, tecnologiche e politiche (di cui quella "digitale" o "ecologica" sono solo barocche caricature), che non sono governate avendo "l'universale come fine della [propria] attività"¹⁴.

¹¹Lucio Cortella, *L'èthos del riconoscimento*, cit., p. 33.

¹²Su ciò ci permettiamo di rinviare a Giorgio Cesarale, *La mediazione che sparisce. La società civile in Hegel*, Carocci, Roma 2009.

¹³Lucio Cortella, *L'èthos del riconoscimento*, cit., p. 35.

¹⁴G.W.F. Hegel, *Lineamenti di filosofia del diritto. Diritto naturale e scienza dello stato in compendio*, ed. it. a cura di G. Marini, Laterza, Roma-Bari 1999, § 303.

2. STATO

Con ciò veniamo a una delle parti più innovative del discorso di Cortella, già richiamata sopra. La logica del riconoscimento, attinta da Cortella in quanto medio oggettivo, esige la sua *istituzionalizzazione*:

L'ethos del riconoscimento non è costituito da norme astratte, ma da *pratiche, abitudini, comportamenti reiterati*. Tutto questo si è consolidato, nel corso della storia umana, in forme istituzionali, alcune giuridicamente regolate, altre più informali e libere. Lo stato, il sistema giuridico, la società civile nelle sue differenti articolazioni, la famiglia, sono tutte istituzioni nelle quali si sono oggettivate le relazioni di riconoscimento. Nella sua *Filosofia del diritto* Hegel ha introdotto la nozione di *eticità (Sittlichkeit)* proprio per indicare questa istituzionalizzazione dell'*ethos originario*, individuando tre differenti sfere (famiglia, società civile, stato) in cui si è oggettivata, articolandosi a sua volta in modo differenziato, la norma fondamentale della libertà. Possiamo quindi affermare che il principio fondamentale del riconoscimento dell'altro, con le norme ad esso collegate del riconoscimento della dignità e dell'autonomia dell'individuo, si è oggettivato in quelle sfere, incorporandosi in esse e trovando da esse continuo alimento e sostegno¹⁵.

Qui, ci pare che Cortella recuperi alcuni temi del Croce della *Filosofia della pratica* e in parte del Sartre della *Critica della ragion dialettica*: l'individuo non è che i suoi abiti volitivi, le sue abitudini, i suoi comportamenti ripetuti, mentre le istituzioni sono il precipitato e il condensato di tutto ciò. Ancora più decisamente: non v'è individuo *moderno*, riflessivamente libero, se non *institution-bound*, cioè vincolato non da una legge formalmente tale, dalla deliberazione razionale o dalla soddisfazione di desideri, impulsi e inclinazioni, ma da obbligazioni sociali e politiche differenziate, generate da un insieme complesso di strutture etiche (e bisognerebbe valutare più di quanto sia riuscito allo Honneth del *Diritto della libertà* quali e quante istituzioni contemporanee rispondano ai criteri hegeliani). D'altra parte, un hegelismo nuovo e costruttivo può limitarsi a ristabilire l'importanza del par. 260 alla *Filosofia del diritto*, per il quale lo Stato è la "realtà della libertà concreta", che consiste per un verso nel fatto che l'"individualità personale" trova in esso il suo "completo sviluppo e il suo riconoscimento"¹⁶, per l'altro che i suoi interessi trapassano "nell'interesse dell'universale"? Non è una *crux* dello hegelismo quella non tanto di aver fornito una versione apologetica dello Stato prussiano, come si è convenzionalmente detto, sbagliando gravemente, per alcuni decenni, quanto di non aver saputo annunciare e soprattutto sostanziare una scienza del dissenso razionale e dell'opposizione critica, delegandola nella "Prefazione" alla *Filosofia del diritto* a quei "condottieri della fatuità"¹⁷ (Fries, De Wette etc.), i quali attraverso l'"agitarsi della riflessione"¹⁸ intorno alla eticità usurpano il nome della filosofia? Perché una cittadinanza matura e consapevole, come quella che richiede Hegel, non può ospitare il conflitto fra immagini dell'eticità, rinviati a interessi, valori e idee antagonistici, pur nel quadro di

¹⁵Lucio Cortella, *L'ethos del riconoscimento*, cit., p. 138.

¹⁶Corsivo nostro.

¹⁷G.W.F. Hegel, *Lineamenti di filosofia del diritto. Diritto naturale e scienza dello stato in compendio*, cit., p. 8.

¹⁸Ivi, p. 7.

esigenze universali di sviluppo? Perché l'unità fra contenuto e forma, quale nerbo del sapere speculativo, costituisce un blocco al rinnovamento dell'organizzazione dello Stato domandato da classi, razze, generi, generazioni, movimenti, partiti che sono sulle linee di frattura dell'eticità?

Si tratta di un problema più specifico e determinato di quello che, nella attuale impostazione liberaldemocratica, passa sotto il nome di "pluralismo", categoria novecentesca intesa a potenziare gli strumenti di contrasto all'ulteriore processo di centralizzazione economica, statale e culturale. L'eticità moderna è già processo di centralizzazione e totalizzazione¹⁹; la questione è se le cerchie sociali e politiche possano spiegare fino in fondo le proprie risorse costruttive e contestative nel linguaggio dell'eticità, se cioè ci possa essere "un punto di vista" sull'eticità, una parzialità, che però non sia morale, perché affondata nell'unità della coscienza e della oggettività istituzionale. In questa prospettiva, l'elevazione del principio del riconoscimento a un rango politicamente superiore potrebbe indicare una strada, ma se lo si sottrae alla sua connessione con il *consenso* trascendentale intorno alle condizioni che rendono possibile la coesistenza fra individui liberi ed eguali (simmetria, parità etc.) e lo si innesta sul terreno della democrazia come regime politico omogeneo all'articolazione del *dissenso* organizzato e di massa, a rapporti di riconoscimento *concreti* e *conflittuali*, che muovono da una ineguale distribuzione di potere sociale.

Come sappiamo, la storia della democrazia nel Novecento ha offerto a tale quesito sia una entusiasmante risposta positiva sia una gelida risposta negativa. La prima guerra mondiale e poi la rottura del '17 hanno scatenato un contraccolpo nel seno delle vecchie e "ristrette" democrazie, instradando immediatamente le nuove verso il *riconoscimento* dei diritti dei lavoratori, delle donne, degli stranieri, delle popolazioni razzializzate e colonizzate. La controffensiva conservatrice che si è sviluppata a partire dagli anni '70 ha però di nuovo spezzato questo ciclo positivo e ha riaffermato quella separazione fra democrazia e Stato con il tentativo di superare la quale la stessa modernità era nata nel 1789. La teoria critica della seconda e terza generazione della Scuola di Francoforte è riuscita a diagnosticare questi ardui passaggi storici e più in generale a portare la problematica dello Stato al suo livello più alto, connettendovi i presupposti riconoscitivi e comunicativi anzitutto assunti? Delle difficoltà di Honneth a farlo, con le sue oscillazioni intorno alla definizione della terza sfera etica, Cortella dà attentamente conto; ma non ha anche Habermas abbandonato questo campo teorico, dopo le brillanti analisi degli anni '60 e '70 intorno ai *Legitimationsprobleme im Spätkapitalismus* e alle conseguenze della crisi del *welfare State*? *Fatti e norme* è un libro di ammirevole complessità filosofica, con un vasto raggio di incidenza nei temi, i quali vanno dalla definizione del diritto come

¹⁹Ciò vale per tutte e tre le sfere dell'eticità: la famiglia non ha più il suo fondamento nella natura (attraverso le stirpi e le casate), ma si stringe di fronte a una autorità comune (il matrimonio), riversa il suo patrimonio sul piano economico generale (la società civile), educa i figli in combinazione con la scuola ed eventualmente si scioglie secondo procedure pubbliche (essa per Hegel non fa più parte del diritto privato, ma di quello pubblico); la società civile si organizza progressivamente a totalità sociale articolata, in attesa di divenire politica; lo Stato si organizza nei suoi diversi poteri e delibera in attesa della decisione individuale del sovrano (il "potere principesco").

mediazione sociale fra i fatti e le norme alla giustificazione della co-originarietà fra autonomia privata e pubblica, diritti umani e sovranità popolare, insieme alla ricostruzione del sistema dei diritti e al legame fra diritto e politica, poi connesso alla natura e al valore della giurisprudenza costituzionale e alla sociologia della democrazia contemporanea. Ma quel che sembra mancare è proprio l'indagine storico-materialistica dei rapporti fra società civile e Stato, anatomizzati nei loro rapporti di produzione e scambio su scala mondiale e allo stesso tempo ricondotti alle gigantesche trasformazioni della politica e degli apparati statuali stessi (fine della vecchia divisione dei poteri, crisi della rappresentanza+compressione del potere legislativo, scomposizione e verticalizzazione delle funzioni, gestite da un *mix* di agenzie pubbliche e private direttamente dominate da una superborghesia finanziaria e monopolistica, crisi dei partiti politici e dei movimenti sociali ecc.)²⁰. Lungo una direttrice che qui non è possibile sviluppare e che si ricollega alle geniali intuizioni del Nicos Poulantzas di *Stato, potere, socialismo* (1978), si tratterebbe così, a mio modo di vedere, di riconcepire lo Stato quale istituzione burocraticamente separata nella quale si produce la materializzazione tanto dei rapporti comunicativi e riconoscitivi quanto dei rapporti di dominio che, estendendosi dalla sfera produttiva alla sfera riproduttiva (famiglia, scuola, ambiente etc.), impediscono la fioritura della democrazia e l'esercizio di egemonie più avanzate. Il problema, come insegna Jacques Bidet, è quello di comprendere il "*reversement*", il rovesciamento, fra il riconoscimento nella sfera della circolazione delle merci e delle persone giuridico-politiche, la cui infrastruttura è nella "volontà comune" e nel *consenso*, e il dominio nella sfera produttiva e riproduttiva, nella cui varia relazione con la natura si sviluppa il *dissenso* - un compito che a mio modo di vedere solo una teoria dialetticamente configurata può assumersi perché solo essa dispone delle categorie che permettono di pensare coerentemente la "contraddizione". Ma sarebbe ancora troppo poco: il quadro in cui tutto ciò deve avvenire è quello drammaticamente complesso e sfrangiato del mondo attuale.

3. FILOSOFIA

Come s'è detto, alla "ricostruzione normativa" di Honneth, che cade vittima di un circolo fra libertà e presupposizione oggettiva del suo darsi, Cortella oppone una "ricostruzione trascendentale", che sveli "l'inaggirabilità del riconoscimento e lo sfondo etico in esso implicito"²¹. In questa inaggirabilità la relazione, e non gli individui che la animano, viene scoperta come l'originario:

Ora, essendo tale relazione condizione di possibilità della nostra autoconsapevolezza e della nostra conoscenza degli oggetti, in essa si ripresenta il senso e la funzione del trascendentale. Fin da Kant infatti esso stava a indicare un presupposto inaggirabile (condizione di possibilità dell'esperienza) e al tempo stesso costitutivo (costituzione dell'oggettività degli oggetti

²⁰Anche lo Stato, cioè, si determina secondo modalità ricche e complesse, che dipendono dai soggetti sociali (individui, classi etc.) che sono coinvolti nelle sue operazioni storiche. La teoria critica contemporanea è singolarmente distante da questa consapevolezza.

²¹Lucio Cortella, *L'ethos del riconoscimento*, cit., p. 142.

dell'esperienza), un presupposto che si radicava all'interno della stessa soggettività (questo era infatti l'Io penso con la sua articolazione categoriale). Ma, come abbiamo appena visto, già con Hegel quel trascendentale ha perduto la sua caratterizzazione soggettivistica: infatti non sta più dentro al soggetto ma fuori di esso. Nonostante questa mossa decisiva Hegel troverà però il modo di ri-assolutizzarlo e di conferirgli uno statuto extra-mondano. La presa di distanza da quest'ultima soluzione non comporta tuttavia l'abbandono di quella nozione, ma la sua inevitabile trasformazione, a seguito della svolta linguistica e della successiva svolta pragmatica che hanno caratterizzato la filosofia del Novecento. La relazione di riconoscimento è infatti pur sempre il prodotto di individui empirici, che vivono dentro contesti storici e hanno una costituzione naturale. In altri termini, questa relazione non può essere considerata un apriori trascendente l'empirico né [...] assumere tratti puramente intelligibili. La caratterizzazione trascendentale ha qui il significato minimale che indica solo l'impossibilità di aggiramento, l'impossibilità di un'alternativa per la nostra forma di vita²².

È un passaggio particolarmente denso, ricco di elementi filosofici che andrebbero svolti ricollegandosi alla produzione teorica precedente di Cortella. A mio modo di vedere, i fili principali del ragionamento sono tre: a) la dimensione originariamente kantiana, per la quale "trascendentale" qualifica un presupposto inaggirabile dell'esperienza che è allo stesso tempo spontaneità soggettiva; b) la trasformazione hegeliana, che fa cadere la spontaneità soggettivo-funzionale e la rilocalizza per un verso nel mondo storico-sociale (lo spirito oggettivo) e per altro verso nelle forme più caduche dell'autoriflessione sapente (lo spirito assoluto); c) la trasformazione novecentesca, nel senso della storicizzazione, relativizzazione e pragmatizzazione del sapere assoluto. Ne risulta, per sottrazione e allo stesso tempo per addizione, una nozione nuova di "trascendentale", che mantiene il suo carattere di presupposto *inaggirabile*, ma nel senso di una *originarietà* ricavata elenticamente ("l'impossibilità di un'alternativa per la nostra forma di vita"), a sua volta connessa al naturalismo (la "costituzione naturale" degli individui) e allo storicismo (gli individui vivono "dentro contesti storici"). Metafisica, trascendentalità e storicismo si tengono qui insieme.

La domanda ora non è tanto se si possa intendere l'organizzazione variabile delle relazioni umane per trasformare la natura (il lavoro, più riccamente determinato, come si è detto *supra*) nel quadro di un riconoscimento originario, fra individui simmetricamente e paritariamente posti; se, insomma, l'orizzonte metafisico e allo stesso tempo trascendentale del pensiero di Cortella possa davvero venire a patti con la sua apertura storicistica; la domanda ora è se la capacità di Cortella di immergere in una logica *oggettiva* e *istituzionale* l'intersoggettivo non sia *già* mediazione dialetticamente articolantesi, perché capace di ricollocare l'individuo in una totalità più ampia di relazioni, naturali e storico-sociali. Non è questo un gesto filosofico che ricostituisce quella unità soggettivo-oggettiva, per cogliere la quale la filosofia moderna ha parlato di "assoluto" (sia in Fichte, sia in Schelling, sia in Hegel)? La pura riduzione dell'essere al sapersi non può più essere accettata, Cortella ha buone ragioni "adorniane" per scagliarsi contro una concezione del "sapere assoluto" che asseconi tale ipertrofia idealistica. Ma quando la teoria critica esegue la mediazione dell'immediato, non riscattato nelle sue pretese dall'apologetica

²²Ivi, pp. 56-57.

diretta (la brutale manipolazione a profitto dei più forti) e indiretta (le teorie che legittimano lo *status quo*, con la sua violenza sistemica), non stiamo già procedendo verso una più alta ricomposizione, una maturazione filosofica delle forze che è *ab-soluta*, perché sciolta dalle oppressive limitazioni della coscienza ordinaria? Cortella ammette il significato sociocritico dell'assoluto, ma nel suo non dipendere da altro che da sé stesso, nel suo autoriferimento, vede soprattutto la cancellazione di ogni opacità e di ogni residuo materiale. D'altra parte, Hegel osserva che arrivando a coincidere con sé, l'idea è la contraddizione fra la già raggiunta forma delle forme e il pensiero che la pensa, nelle vesti di un "impulso", che divide la soggettività da sé stessa e fa perciò rinascere l'esteriorità, nella sua realtà naturale più elementare (lo spazio, il tempo e poi la materia). È cioè l'ineguaglianza fra soggettività e forma che è fonte di quella costante apertura verso la determinatezza eterogenea della natura e dello spirito che non può sopportare il limite in cui l'idea si chiude, una volta che sia stata consumata la determinatezza di contenuto²³. La trasparenza dell'autoriferimento si rovescia così nel suo opposto, in un modo che merita forse di essere ancora ripercorso.

²³Vi è ritornato recentemente Matteo Cavalleri, *La libertà nella necessità. Saggio sullo spirito oggettivo hegeliano*, ETS, Pisa 2019, p. 209.