

L'ethos nascosto dell'educazione. Il non-detto della normatività e il ruolo del pensiero

GIANLUCA GIACHERY

Docente a contratto - Università di Torino

Corresponding author: gianluca.giachery@unito.it

Abstract. In the general context of the discussion on ethic issues, a dichotomy is proposed: on the one hand, the insistence on the universality of fundamental rights; on the other, beyond any juridical-philosophical relativism, the emphasis on the opposition between redistributive forms and recognition, in a view, so-called normative. It is evident to find, in this dichotomy, the different fundamental theoretical references, that is, on the one hand, the permanence of the Kantian categorical imperative as a «duty», and on the other the Hegelian position of law as the reversal of «universal Reason» which, in turn, becomes immanent history. On this fruitful track, which forces one to reckon with the practicality of subjective experience, critical pedagogy is confronted with that axiological dimension, which highlights in the individual and collective ethos one of the main sources of human formation and education.

Keywords. Ethos - Normativity - Nomos - Universalism - Critical Pedagogy

Dato che la ragione non postula niente contro natura, essa postula allora che ognuno ami se stesso, che ricerchi il suo utile, il suo vero utile, e appetisca tutto ciò che veramente conduce l'uomo a maggiore perfezione, e che assolutamente ognuno si sforzi, per quanto sta in lui, di conservare il suo essere. Il che è necessario allo stesso modo che il tutto è maggiore della sua parte.

(Spinoza, *Ethica*, IV, Prop. 18, Scolio)

1. L'etica come esperienza sociale vissuta

La problematizzazione avanzata da Lévinas in un suo breve testo, che richiama il portato fondamentale dell'esperienza etica, pone il tema della conoscenza, intesa non solo come modalità euristica ma come forma *in actu* del riconoscimento¹.

¹ Cfr. A. Honneth, *Lotta per il riconoscimento. Proposte per un'etica del conflitto*, trad. it. Milano, Il Saggiatore, 2002; N. Fraser, *Il danno e la beffa. Un dibattito su redistribuzione, riconoscimento, partecipazione*, a cura di Kevin Olson, trad. it. Lecce, Pensa Multimedia, 2012; J. Butler, *Soggetti di desiderio*, trad. it. Roma-Bari, 2009. Per un'altra prospettiva di indagine sul tema del riconoscimento, si veda: P. Ricoeur, *Percorsi del riconoscimento. Tre studi*, trad. it. Milano, Raffaello Cortina Editore, 2005, pp. 169-274. Per una discussione

Il pensiero come sapere – afferma il filosofo – è già opera del pensiero: pensiero dell'uguale e dell'adeguato, pensiero di ciò che arreca soddisfazione (*satis-faction*). La razionalità degli esseri dipende dalla loro presenza e dalla loro adeguazione al pensiero. Le procedure del sapere la ristabiliscono dietro la diacronia del *divenire* in cui la presenza dilegua o viene anticipata. Il sapere è ri-presentazione, ritorno alla presenza: in esso nulla potrà mai rimanere altro².

Se il tentativo di radicalizzazione delle questioni che riguardano l'etica non può non andare nella direzione dell'individuazione delle latenze di soggettività nella costruzione dell'autonomia del singolo, nelle parole di Lévinas si scorge la singolarità del sapere come possibilità di distinguere la costante dell'identico (quindi, di ciò che si propone nella sua regolarità) dall'oggetto, che – proprio nella sua dimensione gnoseologica – si costituisce come *differenza*³. Nel suo contenuto di conoscibilità, è necessario intendere l'evento sociale come l'intricarsi di una serie di elementi, da cui fare emergere la differenza tra due o più enti (intesa come l'eccedenza disposizionale che compare nel procedimento hegeliano di de-singularizzazione dell'Uno) e porla *a negativo* come direttamente afferente l'evento stesso, evidenziando così l'irriducibile tensione intersoggettiva, che resiste a qualsiasi tentativo di sussunzione aprioristica delle individualità⁴.

In questo modo, l'attenzione proiettiva assiologica viene spostata dalla singolarità alla collettività, dall'Uno al molteplice, creando un cortocircuito tra la sequenzialità dei piani che evidenziano l'universalità della norma e la formazione regolativa delle soggettività⁵. La prospettiva non è tanto quella (di per sé impossibile) di rilevare la standardizzazione dei dispositivi sociali secondo una sequenza definita, quanto quella di situarsi tra i suoi gangli per comprenderne i movimenti e i flussi, istituendo così l'operazione stessa della conoscenza.

Le domande kantiane «che cosa posso sapere?», «che cosa posso fare?» e «che cosa posso sperare?», pur riferendosi all'uomo nel suo divenire – formula contenuta nella trascendentalità dell'ego, senza cui, a rigore, per Kant non ci sarebbe alcuna sintesi eidetica delle nostre azioni –, nella loro declinazione effettuale, possono indirizzarsi verso un'a-

delle tematiche ricoeuriane in una prospettiva educativa, si veda: P. Martino, *Il duello e la gratitudine. Ripensare la relazione educativa attraverso l'ermeneutica del sé e il parcours del riconoscimento di Paul Ricoeur*, in R. Pagano, A. Schiedi (a cura di), *Identità, pluralità, diversità. Il riconoscimento, ovvero l'essere per l'altro*, «Quaderni del Dipartimento Jonico» n. 13, 2020, pp. 186-195.

² Cfr. E. Lévinas, A. Paperzak, *Etica come filosofia prima*, trad. it. Milano, Guerini e Associati, 1989, p. 48.

³ Sulla distinzione tra singolare e universale, posta come differenza, Hegel si sofferma ampiamente nella *Filosofia dello spirito jenese*. Scrive: «La semplice, essenziale molteplicità è il concetto pienamente determinato, il singolo assunto immediatamente nella sua positiva universalità, il singolo in quanto un uguale-a-se-stesso o <che ha> reso se stesso uguale al suo essere-altro, alla sua differenza. L'opposto ad esso è l'unità in quanto assolutamente differente, assolutamente escludente, l'uno numerico, uguale sì a se stesso, ma in quanto assolutamente negante, nella sua uguaglianza a se stesso, l'immediato altro da se stesso, ovvero la singolarità assoluta». Cfr. G.F.W. Hegel, *Filosofia dello spirito jenese*, trad. it. Bari, Laterza, 1971, p. 49). Tale opera, compendio delle lezioni che Hegel tenne all'Università di Jena tra il 1803 e il 1804, costituisce un testo – spesso dimenticato ma imprescindibile – per comprendere non solo il tentativo hegeliano di rendere 'sistematico' il suo pensiero, bensì anche per la costruzione stessa, di lì a poco, della *Fenomenologia dello spirito* (1807). In essa, infatti, si ritrova la peculiarità del linguaggio speculativo proprio di Hegel, che nutrirà tutte le filosofie novecentesche (si pensi, in particolare, ad Heidegger, Scheler, Jaspers, Sartre, Merleau-Ponty).

⁴ Cfr. E. Lévinas, *Altrimenti che essere o al di là dell'esistenza*, trad. it. Milano, Jaca Book, 1983, pp. 5-26; V. Jankélévitch, *Il non-so-che e il quasi-niente*, trad. it. Torino, Einaudi, 2011, pp. 236-296.

⁵ Cfr. I. Kant, *Per la pace perpetua*, trad. it. Milano, Rizzoli, 1968; Id., *Lezioni di etica*, trad. it. Bari, Laterza, 1971, pp. 1-79.

pertura continua della molteplicità dell'evento, inteso come manifestazione effettiva delle soggettività, ponendo un'ulteriore questione: come si determinano le progressioni del processo di riconoscimento sociale?

È possibile, cioè, individuando tali progressioni, trovare un ordine di inferenza dei processi dell'agire sociale? Tale questione, che differenzia la prospettiva degli universalisti (coloro, cioè, che in filosofia come nel diritto sostengono che – *supra legem* – vi sono diritti che hanno un valore globale sovra-storico) da quella dei normativisti (secondo i quali ogni norma è distintiva e può solo adeguarsi – perché da esso emerge – al particolare contesto storico-sociale), pone due tipi di problemi: 1. circoscrivere le varianti (ossia i movimenti di differenziazione sociale) che determinano le direzioni del flusso etico-ricostruttivo⁶; 2. individuare – anche per scarto – le singolarità separate che, pur nella loro identificazione come Uno-tutto, fungono da catalizzatori dell'evento sociale⁷.

Nel momento – scrive Honneth – in cui accettiamo di attribuire il predicato della «moralità» soltanto a quelle norme che ci rappresentiamo come prodotte «liberamente» nel corso di un autonomo atto di sottomissione volontaria o nel quadro di un accordo di tipo non coattivo, presto o tardi, non potendo retrocedere all'infinito, ci vediamo costretti a postulare come date certe altre norme di tipo morale, perché in loro assenza non si potrebbero neppure fondare quella libertà o quella libera comunicazione che l'argomento presume⁸.

Per porre la questione in altri termini e con riferimento esplicito ad un'*axiologia* pedagogica, la caratterizzazione di *universalità* dell'etica si scontra con la caratura specifica e l'impatto violento dell'evento sociale. Conformemente all'etica kantiana⁹, il giudizio morale è ponderabile unicamente nella sua prospettiva di sovra-determinazione teleologica della stessa azione morale¹⁰. A rigore, tuttavia – e qui risiede la *contradictio* –, nel momento in cui si verifica l'evento, si palesa una frattura – segnalata dai normativisti – tra pronominalità e attributi, che fa emergere in tutta la sua problematica l'osservazione hegeliana secondo cui la «Razionalità dell'Etico consiste nel fatto che esso è il *sistema* di queste determinazioni dell'Idea»¹¹. Nella funzione autodeterminatesi di questo *sistema* (che, per Hegel, è la razionalità dell'Autocoscienza assoluta) risiede la questione del *decisionismo* nella sfera giuridica, segnalata nel confronto tra Schmitt e Kelsen, a proposito del ruolo squisitamente normativo della legge¹².

Pur permanendo all'interno della concezione giusnaturalistica – la quale sola nella sua versione positiva del contrattualismo può garantire la stabilità dell'accordo comune attorno alla legge e alla sovranità –, Hegel, che era un grande ammiratore di Rousseau, sottolinea la differenza sostanziale tra il singolo e la società¹³. In Hegel permangono i

⁶ Cfr. A. Honneth, *La libertà negli altri. Saggi di filosofia sociale*, trad. it. Bologna, Il Mulino, 2017, pp. 101-119 e 257-272.

⁷ Cfr. R. Esposito, *Pensiero istituyente. Tre paradigmi di ontologia politica*, Torino, Einaudi, 2020.

⁸ Cfr. Honneth, *La libertà negli altri*, cit., pp. 257-258.

⁹ Cfr. I. Kant, *Critica del Giudizio*, trad. it. Roma-Bari, Laterza, 1991, Parte Seconda, Par. 61.

¹⁰ Cfr. H. Arendt, *Responsabilità e giudizio*, trad. it. Torino, Einaudi, 2004.

¹¹ Cfr. G.F.W. Hegel, *Lineamenti di filosofia del diritto. Diritto naturale e scienza dello Stato*, trad. it. Milano, Rusconi, 1996, p. 295.

¹² Cfr. C. Schmitt, *Le categorie del 'politico'*, trad. it. Bologna, Il Mulino, 1972; H. Kelsen, *La dottrina pura del diritto*, trad. it. Torino, Einaudi, 1966.

¹³ «Se il fine di Rousseau – scrive Bobbio – era quello di attuare nello stato il regno della libertà come

due principi: il singolo, da un lato, e la moltitudine, dall'altro. Tuttavia, questo «sdoppiamento» non fa altro che disperdere l'unità del *sistema* dell'eticità, per il quale non è il particolare a prevalere sull'universale né viceversa, bensì il «perfezionamento dell'Idea etica» attraverso la ragione che riporta ad unità tanto il singolare quanto l'universale. La società civile – che diventa un elemento terzo superiore – racchiude la tendenza del singolo alla realizzazione di quell'universale che è la Libertà¹⁴. Lo Stato è l'*alter* rispetto cui ogni regolatività diviene significativa solo in funzione del suo svolgersi e della sua unità nell'attuabilità della legge: ciò, per Hegel, avviene non in maniera pacificata e pacificante, ma nella preservazione di una conflittualità sotterranea che, tuttavia, deve essere costantemente mantenuta silente attraverso la disposizione funzionale dei ruoli di ogni ceti sociale. È significativo, in questo senso, quanto Hegel scrive a proposito della «Libertà concreta» in rapporto alla «organizzazione del potere statale»:

Lo stato è la realtà della Libertà concreta.

Ora, la *Libertà concreta* consiste nel fatto che la singolarità personale e i suoi interessi particolari, per un verso hanno il loro sviluppo concreto e il *riconoscimento del loro diritto per sé* (nel sistema della famiglia e della società civile); per altro verso, invece, essi in parte *passano* da se stessi nell'interesse dell'universale, e in parte, con il loro sapere e volere, riconoscono l'universale stesso: precisamente, lo riconoscono come loro proprio *Spirito sostanziale*, e sono attivi in vista di esso come in vista del loro *fine ultimo*¹⁵.

La Ragione, in quanto idea assoluta e verità prassica del *concetto*, deve sovrintendere alla costituzione stessa dell'eticità dello stato in quanto tendenza unitaria, e contemporaneamente storica, della realizzazione dello spirito universale. La Ragione, dunque, non è il *sovrappiù* che determina la conciliazione degli opposti e di quella conflittualità che, sempre, per Hegel, deve permanere nelle trame del riconoscimento (*Anerkennung*), bensì il fine ultimo, il *telos* della realizzazione costitutiva dello Spirito, del *Geist*. Senza questa tematizzazione del *Geist*, in quanto realizzazione suprema dell'uomo nel lavoro (*Arbeit/Beruff*) come sua storicizzazione, sarebbe difficile, ad esempio, comprendere l'importanza attribuita da Weber alla solida strutturazione dell'apparato statale attraverso la razionalità della burocrazia¹⁶.

autonomia, ebbene Hegel persegue, almeno idealmente, lo stesso scopo: la sua filosofia politica, dalla idealizzazione giovanile della *polis* greca, attraverso la scoperta della 'totalità etica', sino alla risoluzione, proprio dell'opera matura, dello stato nel momento supremo dell'eticità, è una compiuta teorizzazione della libertà come autonomia [...]. Il contratto sociale era stato uno strumento adatto sino a che lo stato veniva concepito come un'associazione, non più dal momento in cui viene interpretato come una 'realtà sostanziale', come una *comunità organica*. Nel momento stesso, in cui elimina il contratto, Hegel finisce per essere – rispetto al risultato – più rousseauiano di Rousseau». Cfr. N. Bobbio, *Studi hegeliani. Diritto, società civile, stato*, Torino, Einaudi, 1981, p. 28.

¹⁴ È interessante, in tal senso, segnalare proprio la «critica» hegeliana al contrattualismo rousseauiano e a quello di stampo liberale: «Da un lato, – scrive Hegel – alle rappresentazioni dell'*innocenza* dello stato di natura e della semplicità di costumi dei popoli non civilizzati, si collega il fatto di considerare la *cultura* e la *civiltà* come qualcosa di semplicemente esteriore che apparterrebbe alla corruzione. Dall'altro lato, invece, dal punto di vista per cui sarebbero fini *assoluti* i bisogni, il loro appagamento, il godimento e gli agi della vita particolare, ecc., la civiltà viene intesa come mero *mezzo* per quei fini». Cfr. Hegel, *Lineamenti di filosofia del diritto*, cit., p. 341.

¹⁵ Ivi, p. 429.

¹⁶ Cfr. M. Cacciari, *Il lavoro dello spirito. Saggio su Max Weber*, Milano, Adelphi, 2020.

Come si ottiene la Libertà? Attuando il fine della Ragione, ovvero: attraverso il lavoro (tema centrale della posizione costituente della *differenz* – nel rapporto dialettico *Natur-Kultur* – che genera la continuità di vita dell'*homo laborans*); in secondo luogo, attraverso la resa di universalità di questa stessa *differenz*, ossia nel pieno dispiegamento delle potenzialità dell'intelletto¹⁷. Il fine della Ragione, dunque, non è che la sua stessa autorealizzazione. Se, per Kant, questa realizzazione avviene attraverso la distinzione categoriale del giudizio che ritrova nella trascendentalità dell'*ego* l'unitarietà noumenica che si volge verso il fenomeno e lo introietta, per Hegel, al contrario, ogni trascendentalità pronomiale (insieme ai suoi attributi) si perde, nel momento stesso in cui si realizza l'universalità della Ragione assoluta, attraverso la Libertà conoscente e attuantesi.

La flessione pedagogica dell'*Anerkennung* hegeliana la si ritrova nel motivo immanente della *differenz*, inteso come progressiva regolazione performativa della soggettività. La pura immanenza dell'ontico, infatti, nella fatticità della costituzione temporale, invero nell'attività storico-sociale del performante educativo la dimensione, al contempo, istitutiva e ad-veniente del cambiamento umano. La dialettica della *differenz*, che precede la struttura logico-architettonica della dialettica Servo-Padrone, chiave di volta della *Fenomenologia dello Spirito*¹⁸, rivela il legame indissolubile e problematico tra la singolarità (pur esperita nelle sue diverse forme) e la collettività, ovvero tra l'individuo che preme per giungere ad un proprio *status formandi* e la società che, proprio perché istituita, reclama la stabilità e la continuità fondante della norma. Non si può negare, tuttavia – ed è questo uno dei nodi centrali del riconoscimento rilevato da Honneth¹⁹ –, che nella costituzione della soggettività come *differenz* (lontana, dunque, da qualsiasi sintesi egologico-trascendentale di matrice kantiana) si celi quel conflitto perenne e, per questo, immanente, tra la ricerca dell'*autonomia* – come operatore attivo di ogni agire educativo – e la continua costrizione degli elementi sociali-istituiti.

Nell'educazione – scrive Hegel – si toglie l'*unità priva di coscienza* del bambino; essa si articola in sé, diviene la *coscienza formata*; la coscienza dei genitori è la sua materia, a prezzo della quale essa si forma. I genitori sono per il bambino un ignoto, oscuro presagio di se stesso; essi tolgono il suo semplice, compatto in-sé. Ciò che gli danno, lo perdono; essi muoiono in lui; giacché ciò che gli danno, è la loro propria coscienza. La coscienza è qui il divenire di un'altra coscienza in essa, ed i genitori intuiscono nel suo divenire il loro venir-tolto²⁰.

¹⁷ Cfr. Hegel, *Lineamenti di filosofia del diritto*, cit., p. 343. Non è estranea a questa formulazione la critica di Marx alla concezione hegeliana del diritto. Cfr. K. Marx, *Critica della filosofia hegeliana del diritto pubblico*, in Id., *Opere filosofiche giovanili*, trad. it. Roma, Editori Riuniti, 1981, pp. 13-142. A proposito di tale critica, Kervégan sottolinea lucidamente: «La *Critica della filosofia hegeliana del diritto pubblico* (il "manoscritto di Kreuznach", come lo chiamano gli specialisti) combina due sistemi di argomenti: una critica, abbastanza prevedibile nel contesto del *Vormärz*, della teoria hegeliana della monarchia costituzionale in nome della democrazia, che secondo il giovane Marx è "l'essenza di ogni costituzione politica", e una critica, ben più originale e profonda, di ciò che gli sembrava il fondamento dello svolgimento hegeliano, la separazione del sociale dal politico-statuale». Cfr. J.-F. Kervégan, *Lo Stato dopo Hegel: abolizione sociale del politico?*, in «Pólemos. Materiali di filosofia e critica sociale», n. 1, 2018, pp. 220-221.

¹⁸ Cfr. G.F.W. Hegel, *Fenomenologia dello spirito*, trad. it. Firenze, La Nuova Italia, Voll. 1 e 2, 1960.

¹⁹ Cfr. B. Casalini, L. Cini (a cura di), *Giustizia, uguaglianza e differenza. Una guida alla lettura della filosofia politica contemporanea*, Firenze, Firenze University Press, 2012, pp. 129-134.

²⁰ Cfr. Hegel, *Filosofia dello spirito jense*, cit., p. 80.

Questo «venir tolto», come sottolinea Hegel, è la necessaria metamorfosi della concretezza assoluta della coscienza, il doppio vincolo che rivela la spaventosa ambiguità del mondo. Ma è proprio nel rapporto io-mondo che si rivela la «totalità della coscienza» come «diveniente per se stesso»: l'attività del «venire tolto», infatti, non è che la verità di una polarizzazione reificatrice che separa per unificare, è l'esperienza «più terribile» del rapporto io-coscienza assoluta, che, per Hegel, fonda il soggetto *nella* temporalità. L'esser-per-sé, nei confronti dell'altro, costituisce, pertanto, una continua *violazione di sé* – nel pensiero compiuto della *Fenomenologia dello Spirito*, la tripartizione io-autocoscienza-mondo ritorna continuamente nella Ragione Assoluta che, sola, può rendere la singolarità in unità parziale e circoscritta –, poiché traduce la «compattezza in-sé» nel cambiamento radicale in una coscienza altra.

Questo è in generale – sottolinea Hegel in un passo decisivo – il reciproco riconoscere [*Anerkennen*], e noi vediamo, come questo riconoscere può esistere semplicemente in quanto tale, in quanto il porre di sé come di una totalità singola della coscienza in un'altra totalità della coscienza. Il singolo è una coscienza solo in quanto ogni singolarità del suo possesso e del suo essere appare connessa alla sua intera essenza, è assunta nella sua indifferenza, in quanto egli *pone* ogni momento *come se stesso*, giacché questo è la coscienza. La violazione di una singolarità è perciò infinita; <è> un'offesa assoluta, un'offesa di sé come di un intero, un'offesa del suo onore e lo scontro per ogni singolo aspetto è una lotta per l'intero²¹.

L'esperienza educativa in ambito clinico, in tal senso, è esemplare. Nel rapporto tra due soggettività si esperisce continuamente questa *violazione di sé* (che è il *terminus ad quem* del riconoscimento), poiché nelle dinamiche tra educatore e paziente-utente si situa il *clinamen* assertivo e veritativo della relazione. *Assertivo* perché è la stessa istituzione (o funzione) educante che propone in modo prescrittivo la forma esplicativa del proprio *nomos* – il quale, in tal senso, al di là dei comprensibili scarti di negoziazione, non può che essere regolativo, ossia fornire al soggetto dei veri e propri attributi adattativi al contesto; *veritativo*, d'altro canto, perché è proprio attraverso la relazione tra due differenze che si giunge ad una combinazione mediativa, che è, al contempo, negoziativa e asseverativa.

Il *Soll*, dunque, pur nella tensione della sua esperibilità necessaria, se non situato *nella* storia sociale, si rivelerebbe essere l'assoluto impositivo che regola, unicamente attraverso la violenza della legge, la corresponsività dell'agire, ciò che, per Hegel, è la necessaria contrapposizione tra la singolarità e l'universalità²².

2. Etica redistributiva o universalismo dei diritti

Lo sguardo pedagogico-critico, lungi dal dissimulare le difficoltà intrinseche tra normatività e universalità dei valori²³, rivela un pensiero in grado di cogliere le slabbrature, le fessure e gli improvvisi distacchi che emergono a partire dall'osservazione dall'evento sociale. Nel rapporto di conoscenza, il filo che lega «passione» (*philia*) e «sapere» (*sophia*)

²¹ Ivi, p. 82.

²² Cfr. E. Resta, *La certezza e la speranza. Saggio su diritto e violenza*, Roma-Bari, Laterza, 2007, pp. 167-214.

²³ Cfr. M. Nussbaum, *Coltivare l'umanità. I classici, il multiculturalismo, l'educazione contemporanea*, trad. it. Roma, Carocci, 1999, pp. 65-97.

non può che dirigersi in due direzioni, che sono convergenti: rappresentare, da un lato, l'unica forma di rigore che il pensiero stesso può ascrivere a sé (la *cosa stessa*), proponendosi, d'altra parte, come scarto (o alterità per differenza, in senso hegeliano) che produce sempre delle eccedenze sulle quali fondarsi²⁴.

Se la costruzione teorica come architettura compiuta – sostiene Adorno – è la «forma espositiva di una totalità a cui nulla resta esterno, assolutizza il pensiero di fronte a ciascuno dei suoi contenuti e sublima il contenuto nel pensiero»²⁵, la permanenza euristica della domanda pedagogica deve estendere le sue categorie di indagine attorno al legame tra l'immanenza soggettiva e le effettualità della realizzazione sociale, estremizzando così i cardini del rapporto tra immanenza ontica del sociale e finalità della prassi formativa ed educativa²⁶.

In tal senso, il risvolto tensionale recuperato dalla filosofia pratica in merito al rapporto tra statuto della soggettività e compimento del suo valore morale nella fatticità dell'essere ha fatto riemergere una nuova lettura delle dinamiche intrinseche ed estrinseche della responsabilità del soggetto agente. Responsabilità, in senso morale, connessa non solo alla capacità di giudizio (Kant), bensì anche alla capacità di corrispondere al paradigma di normatività sociale²⁷.

I riferimenti di questa indagine devono essere intrisi della continua interrogazione sulla relazione oppositiva tra soggetto e mondo, tra mondo e costituzione delle soggettività che rispondono della loro verità sociale²⁸. Tali modalità strutturano delle specifiche forme di conoscenza, che costituiscono, a loro volta, l'inferenza della ricerca pedagogica sull'estensione dei rapporti di soggettivazione e di governamentalità²⁹.

Ogni società, infatti, si determina sul legame soggettivazione-assoggettamento o, come ha recentemente rilevato Esposito, su quello istituito-istituente: un riconoscimento conflittuale, questo, che solidifica dei modelli di rappresentazione, degli "ordini" che sono le regole di appartenenza del singolo al contesto³⁰.

²⁴ Cfr. F. Cambi, *La sfida della differenza. Itinerari italiani di pedagogia critico-radical*, Bologna, Clueb, 1987; M. Gennari, *Filosofia del pensiero*, Genova, Il nuovo Melangolo, 2007; A. Erbetta (a cura di), *Decostruire formando. Concetti pratiche orizzonti*, Como-Pavia, Ibis Edizioni, 2010. Sulla dimensione disciplinare e regolativa dell'educazione, si veda: G. Giachery, «Tu devi!». *Patologie dell'educazione: potere e coercizione*, in «Paideutika. Quaderni di formazione e cultura», numero monografico «Sulla violenza», Anno XIV, n. 28, 2018, pp. 53-80.

²⁵ Cfr. T.W. Adorno, *Dialettica negativa*, trad. it. Torino, Einaudi, 2004, p. 24.

²⁶ Cfr. E. Madrussan, *Le pagine e la vita. Studi di fenomenologia pedagogica*, Torino, Tirrenia Stampatori, 2008, pp. 149-175; E.M. Bruni, *Il tempo del pensiero... il senso dell'educazione*, in «Paideutika. Quaderni di formazione e cultura», numero monografico «Pensare l'educazione oltre le derive del presente», Anno XII, n. 23, 2016, pp. 183-199.

²⁷ Scrive la Arendt: «...Kant pone l'accento sul fatto che almeno una delle nostre facoltà spirituali, la facoltà del giudizio, presuppone la presenza degli altri. E non si tratta semplicemente di ciò che diciamo giudizio secondo la terminologia filosofica; nel suo involucro è avviluppato... tutto il nostro apparato psichico, per dir così... Comunicando i tuoi sentimenti, i tuoi piaceri e i tuoi diletti disinteressati, riveli le tue scelte e scegli la tua compagnia: "Preferirei esser nel torto con Platone che nel giusto coi pitagorici" [Cicerone]». Cfr. H. Arendt, *La vita della mente*, trad. it. Bologna, Il Mulino, 1987, p. 564.

²⁸ Cfr. M. Heidegger, *Concetti fondamentali della metafisica. Mondo - finitezza - solitudine*, 1992, pp. 81-104; E. Fink, *Introduzione alla pedagogia sistematica*, trad. it. Brescia, Editrice Morcelliana, 2019, pp. 39-99.

²⁹ Cfr. M. Foucault, *Omnes et singulatim. Verso una critica della ragione politica*, in Id., *Biopolitica e liberalismo*, trad. it. Milano, edizioni Medusa, 2001, pp. 107-146.

³⁰ Cfr. E. Goffman, *Relazioni in pubblico. Microstudi sull'ordine pubblico*, trad. it. Milano, Bompiani, 1981, pp. 123-156.

In senso critico-negativo, riferendoci ancora ad Adorno, può rivelarsi una traccia d'indagine proficua per la pedagogia far emergere le contraddizioni dell'«unità e univocità» della riflessione sul sociale, in quanto «proiezione obliqua di una condizione pacificata, non più antagonista, sulle coordinate del pensiero dispotico, repressivo»³¹. Come creare, allora, delle divaricazioni critiche rispetto alla estrema capacità regolativa del sistema sociale, nei confronti, cioè, di quell'*ordo rerum* che, in quanto misura di ogni cosa, permea le nostre esistenze?

In questa prensione sociale si contrappongono due linee anche in ambito pedagogico-educativo: da un lato, quella fondata sulla speculazione critico-trascendentale, che sfocia nella prerogativa di aprioricità dell'universalismo dei valori³²; dall'altro, riprendendo alcune formulazioni della filosofia pratica, quella che ritrova nell'immanenza dell'evento la strategia critico-normativa che interpreta il fatto sociale come storicità costituente³³.

L'estremizzazione e la lateralizzazione dei movimenti di prensione sociale mettono in luce gli antagonismi e le antinomie del rapporto individuo-collettività, portando al centro il conflitto degli interessi che si genera tra gli attori sociali e contemporaneamente tra essi e ciò che è pensato come istituito-istituente all'interno della *pólis*³⁴.

In questa prospettiva, il riconoscimento si pone come alternativa sia all'universalizzazione sia alla relativizzazione dei diritti, come processo, cioè, che nella fatticità della storia mette in luce i movimenti di resistenza e di adeguamento, che individualizzano precipe modalità di rifiuto, convivenza o adesione sociale³⁵.

3. Il ruolo della critica nel divenire etico-pedagogico

La traslazione di fatticità del *nomos* sta nella sua costituzione in legge immanente, che è la forza della capacità autodeterminantesi del diritto: «Ciò che è *in sé* diritto – afferma Hegel –, è *postò* nella sua esistenza oggettiva – è, cioè, per la coscienza, determinato dal pensiero, ed è *notò* come ciò che è diritto e che è valido –: questo è la *legge*»³⁶. Si tratta di rilevare le contraddizioni dell'*ordo rerum* di un mondo costituito dalla fatticità regolativa e normativa, scomponendo i fasci di relazionalità, le linee di attrazione e

³¹ Cfr. Adorno, *Op. cit.*, p. 24.

³² Cfr. R. Indelicato, *Identità e diversità: il problema del riconoscimento della persona portatrice dell'universale*, in Pagano, Schiedi (a cura di), *Identità, pluralità, diversità*, cit., pp. 148-160.

³³ Cfr. A. Laitinen, A. Särkelä, *Tra normativismo e naturalismo. Honneth sul concetto di «patologia sociale»*, in «Consecutio rerum», n. 4, 2018, pp. 77-102; G. Preterossi, *Diritto e identità tra riconoscimento e secolarizzazione*, in P. Neroth (a cura di), *L'identità plurale della filosofia del diritto. Atti del XXVI Congresso della Società Italiana di Filosofia del Diritto (Torino 16-18 settembre 2008)*, Napoli, Edizioni Scientifiche Italiane, 2009, pp. 45-54.

³⁴ Cfr. F. Ciaramelli, *L'immaginario giuridico della democrazia*, Torino, Giappichelli Editore, 2008, pp. 61-75; G. Giachery, Polis, Demos, Paideia. *Un confronto tra Hannah Arendt e Cornelius Castoriadis*, in «Paideutika. Quaderni di formazione e cultura», numero monografico «Cornelius Castoriadis e l'educazione», Anno, XVI, n. 32, 2020, pp. 117-151.

³⁵ Cfr. N. Fraser, A. Honneth, *Redistribuzione o riconoscimento? Una controversia politico-filosofica*, trad. it. Milano, Meltemi, 2007; J. Ariel Palacio, *Axel Honneth: el conflicto social y los modos de la mirada. Apuntes para pensar el problema más allá del reconocimiento*, in «Revista de Humanidades del Valparaíso», n. 16, 2020, pp. 215-237; L. Paolicchi, *Critica immanente e ideología. La normatividad en el centro de la renovación de un proyecto*, in «Ética y Discurso», Año 5, 2020 (<http://qellqasqa.com.ar/ojs/index.php/eyd/article/view/394/343>).

³⁶ Cfr. Hegel, *Lineamenti di filosofia del diritto*, cit., p. 365.

di repulsione dei complessi istitutivi, per far emergere le giacenze di un pensiero che sia la critica immanente dei processi, proprio a partire dalla constatazione (ripresa da Marx) che, *volens nolens*, «la violenza è la levatrice della storia» e nessun pensiero «pacificante» (o pacificato) potrà mai contenere a sufficienza o eludere la sua permanenza³⁷.

Se si interroga l'uomo sulle sue angosce, paure, desideri e speranze, egli darà tendenzialmente delle risposte che tentano di contenere il senso primigenio di un domandare che forma la pratica quotidiana dell'esistenza, proiettandosi verso il tentativo di progettare e di dare senso ad un orizzonte che nella sua finitudine ci consegna inesorabilmente a *questo* mondo della vita³⁸.

La ricerca euristica, come sottolinea Merleau-Ponty, appartiene all'ambito del non-pensato, della trama sottile del discorso (inteso nell'ampiezza del *lógos*) che si radicalizza attorno al problema dell'*éthos*³⁹, delle relazioni che si costruiscono nel momento inavvicinabile di un riconoscimento che è la formula interpellante e impensata degli incontri e delle individuazioni soggettive. Il rinvio all'estensività di un *ethos* che non può disalienarsi dalla fatticità del pensiero permette, al di là di ogni presunzione universalistica del *logos*, di riconoscere quella soggettività che, innominabile perché resa anonima, scaraventa l'autoreferenzialità soggettiva tra la molteplicità del collettivo. Una soggettività, dunque, incardinata nell'immanenza del suo flusso temporale in quanto vissuto regolato dalla variante proiettiva delle condizioni di cambiamento, che si dà continuamente nel suo essere altro da se stessa⁴⁰, vincolata dal venire al mondo nell'intersoggettività *ad-veniente*.

La domanda, che bisogna lasciare pedagogicamente aperta (con tutti i suoi paradossi), «che cos'è l'etica?» (che si sovrappone con ogni evidenza all'altra questione: «che cosa significa pensare il sapere dell'etica?»), costituisce la via d'accesso alla problematizzazione del rapporto uomo-mondo, proprio perché quell'interrogazione, che si rivolge non alla pura contemplazione (*biós theoretikós*) ma alla radicalità del *biós politikós*⁴¹, rivela l'imprevisto ontico dell'essere e della sua partecipazione attiva nel mondo, segna la sua apparenza, la distingue, la ricongiunge, infine la spezza per indagarla nuovamente.

Richiamiamo, in questo senso, ciò che scrive Abensour, a proposito del dialogo tra Heidegger e Arendt su Platone e il «mito della caverna», come evento formativo che riguarda la modalità di «vedere» la verità:

La verità passa dall'essente in sé a colui che guarda, al guardante, cioè all'uomo in sé e al suo comportamento verso le cose che sono. Lo spostamento della verità – dall'oggettività dell'essente alla soggettività dell'uomo che guarda – non apre la strada per ritrovare la questione della formazione, della *paideia*? Non si tratta forse, ora che la verità è asservita all'idea, di formare al meglio lo sguardo verso l'idea? Non si tratta di individuare un *cursus* dei metodi della formazi-

³⁷ Cfr. S. Žižek, *Considerazioni politicamente scorrette sulla violenza metropolitana*, trad. it. Udine, Forum, 2007.

³⁸ Cfr. P. Bertolini, *L'esistere pedagogico. Ragioni e limiti di una pedagogia come scienza fenomenologicamente fondata*, Scandicci (Firenze), la Nuova Italia, 1988; A. Erbetta, *Educazione ed esistenza*, Torino, Il Segnalibro, 1998; M. Gennari, *Filosofia della formazione dell'uomo*, Milano, Bompiani, 2001.

³⁹ «Essendo la virtù – scrive Aristotele – di due specie, l'una dianoetica l'altra etica, quella dianoetica deriva per la maggior parte dall'istruzione la sua origine e il suo sviluppo, per cui ha bisogno di esperienza e di tempo, quella etica invece deriva dall'abitudine, da cui trae anche il suo nome [*ethos*], che è poco differente da quello dell'abitudine [*ēthos*]». Cfr. Aristotele, *Etica Nicomachea*, II, B, 1103a, 15-19.

⁴⁰ Cfr. V. Jankélévitch, *Trattato delle virtù*, trad. it. Milano, Garzanti, 1987, pp. 54-92.

⁴¹ Cfr. M. Abensour, *Hannah Arendt contro la filosofia politica?*, trad. it. Milano, Jaca Book, 2010, pp. 39-70.

one dello sguardo e della percezione per accedere alla più grande esistenza possibile? Tutto va forse come se l'ambiguità esplicitamente denunciata risvegliasse l'ambiguità solamente suggerita quanto al tenore del mito della caverna, essenza della formazione o essenza della verità?⁴²

La verità, dunque, diventa quell'oggetto che, nietschianamente, supera se stessa per diventare extra-morale, per oltrepassare, cioè, il limite dell'apparenza fenomenica (*eidolon*) come fortuito surrogato di vita, affacciandosi alla possibilità d'essere nel mondo come forma che acquisisce nel suo farsi ontico le caratteristiche peculiari della verità e della menzogna⁴³. In questo modo il *verum factum*, interpretato da Vico attraverso la sottrazione dell'*ethos* aristotelico alla scolastica, diviene l'unico modo per radicare la realtà nella contingenza; contemporaneamente, nella contrapposizione tra menzogna e verità, superando l'astrazione degli *eidola*, l'uomo – riprendendo Nietzsche – costruisce ordini, gradi sociali, strutture ambientali, gradi di appartenenza. Ciò che è segnatamente *factum* diventa, nel bagliore del *nomos* che determina l'*ethos*, la verità immanente che inesorabilmente si appropria dell'esistenza, la conforma e la costruisce in maniera «imperativa».

Se è vero che la filosofia, – scrive Merleau-Ponty – non appena si dichiara riflessione o coincidenza, pregiudica ciò che troverà, è necessario che ancora una volta essa riprenda tutto, respinga gli strumenti che la riflessione e l'intelletto si sono date, si installi in un luogo in cui esse non si distinguano ancora, in esperienze che non siano ancora state «elaborate», che ci offrano contemporaneamente, mescolati, il «soggetto» e l'«oggetto», l'esistenza e l'essenza, e forniscano quindi alla filosofia i mezzi per ridefinirli⁴⁴.

Il grande teatro dell'attività speculativa, che costituisce il luogo/non-luogo della formazione del pensiero, è propriamente la trasparenza degli oggetti del mondo che rende consustanziale l'ordine di tale rappresentazione, così come nel XIX secolo quello stesso pensiero categoriale «si situerà nella distanza dalla storia alla Storia, dagli eventi dell'Origine, dall'evoluzione alla prima lacerazione della sorgente, dall'oblio al Ritorno»⁴⁵.

⁴² Ivi, p. 56.

⁴³ «Fondandosi sul contrasto dell'uomo menzognero, di cui nessuno si fida e che tutti evitano, l'uomo dimostra a se stesso che la verità è degna di rispetto e di fiducia, e altresì utile. Come essere *razionale* – sostiene Nietzsche –, egli pone ora il suo agire sotto il controllo delle astrazioni; non ammette più di essere trascinato dalle impressioni istantanee e dalle intuizioni, generalizza tutte queste impressioni, traendone concetti scoloriti e tiepidi, per aggiungere a essi il carro della sua vita e della sua azione. Tutto ciò che distingue l'uomo dall'animale dipende da questa capacità di sminuire le metafore intuitive in schemi, cioè di risolvere un'immagine in un concetto. Nel campo di quegli schemi è possibile cioè qualcosa che non potrebbe mai riuscire sotto il dominio delle prime impressioni intuitive: costruire un ordine piramidale, suddiviso secondo caste e gradi, creare un nuovo mondo di leggi, di privilegi, di subordinazioni, di delimitazioni, che si contrapponga ormai all'altro mondo intuitivo delle prime impressioni come qualcosa di più solido, di più generale, di più noto, di più umano, e quindi come l'elemento regolatore e imperativo». Cfr. F. Nietzsche, *Su verità e menzogna in senso extramorale*, in Id., *La filosofia nell'epoca tragica dei greci e scritti 1870-1873*, trad. it. Milano, Adelphi, 1973, p. 234. Sulla risonanza del pensiero nietschiano in ambito pedagogico e formativo, si vedano: G.M. Bertin, *La morte di Dio. Ipotesi teologica ed utopia nietschiana*, Roma, Armando Editore, 1973; Id., *Nietzsche. L'inattuale, idea pedagogica*, Firenze, La Nuova Italia Editrice, 1977; A. Erbetta, *Sii te stesso!*, in Id., *Pedagogia e nichilismo. Cinque capitoli di filosofia dell'educazione*, Torino, Tirrenia Stampatori, 2007, pp. 37-61.

⁴⁴ Cfr. M. Merleau-Ponty, *Il visibile e l'invisibile*, trad. it. Milano, Bompiani, 1994, p. 147, *corsivi nostri*.

⁴⁵ Cfr. M. Foucault, *Le parole e le cose. Un'archeologia delle scienze umane*, trad. it. Milano, Rizzoli, 1985, p.

Foucault aveva rinvenuto tale contraddizione categoriale in Cartesio. Quanto, in realtà, ci si è distanziati dal filosofo del razionalismo assoluto? Nonostante tutte le abitudini della post-modernità, infatti, è proprio nel dubbio radicale che si ritrova il genuino *metodo* del pensiero. Perché, infatti, l'uomo *pensa* le sue regole, le sue istituzioni e gli enti della mondanità? Per dubitare del senso stesso del pensiero, interrogando se stesso come abitatore di un segmento di parallaxe nella sua incipiente casualità. Ma è solo il rigore del discorso – che in *quel* mondo e con *quel* pensiero si inverte – che riconduce l'uomo alla possibilità estensiva delle sue capacità propriocettive⁴⁶.

Su questo segmento di parallaxe, l'*ethos* rimane come il non-pensato del pensiero, ciò che è ancora da verificare nell'umana fatticità. Esso è l'intreccio che, creando nodi e intersezioni, amplia il piano infinito della partecipazione al divenire sociale. In questo indagare continuo si situa l'interrogazione sull'etica in relazione all'agire educativo⁴⁷. Nell'improvvisa apertura della cogenza etica, infatti, si distingue la necessità di una spaccatura trasversale tra l'Io e il mondo – avvenimento che modifica radicalmente la posizione dell'umano nell'ambiente –, che apre l'evento alla comprensione relazionale, ove si situano le esperienze del cambiamento formativo nell'orizzonte delle discorsività e delle rappresentazioni educative⁴⁸.

4. Etica come fatticità dis-ponente

Sulla funzione delle discorsività normative e regolative, si attiva la differenza nomotetica tra particolare e universale, tra singolo e collettività. Non a caso, Aristotele – all'inizio della *Metafisica*, definendo la distinzione tra esperienza e arte – scrive: «l'esperienza (*ē empeiria*) è conoscenza dei particolari, mentre l'arte (*ē téchnē*) è conoscenza degli universali»⁴⁹.

Evidenziando il legame tra pensato e non-pensato nel discorso etico, che non è solo il negativo (anche se per differenza) hegeliano, non arretriamo dinanzi al fantasma inquietante che individua la paradigmaticità del problema: dove si pone la questione stessa di un'etica normativa sottratta alle sue aporie universalistiche? Attraverso quel «dove» si circoscrive un luogo o, meglio, lo si indica ancor prima di averlo mostrato, poi-

238. Riconoscendo in Cartesio il cardine di un profondo mutamento nella filosofia moderna, Foucault scrive: «Il metodo e il suo 'progresso' consistono appunto in questo: ricondurre ogni misura (ogni determinazione in termini di uguaglianza, e l'uguaglianza) a una serializzazione la quale, partendo dal semplice, fa apparire le differenze come gradi di complessità» (*ibidem*, p. 69).

⁴⁶ Cfr. R. Descartes, *Discorso sul metodo*, in Id., *Opere*, trad. it. Mondadori, Milano, 1986, pp. 147-196.

⁴⁷ Cfr. F. Cambi, *Abitare il disincanto. Una pedagogia per il postmoderno*, Torino, Utet, 2006, pp. 46-57.

⁴⁸ Cfr. R. Massa, *Le tecniche e i corpi. Verso una scienza dell'educazione*, Milano, Unicopli, 1986; A. Erbetta, *Luoghi di crisi. Sulla pedagogia come critica della pedagogia*, Torino, Il Segnalibro, 1994; P. Barone (a cura di), *Fare di ogni individuo un caso. Un approccio archeologico in pedagogia*, Milano, Guerini, 2019, pp. 19-53; S. Tramma, *L'educazione sociale*, Roma-Bari, Editori Laterza, 2019.

⁴⁹ Cfr. Aristotele, *Metafisica*, A1, 981a, 15. «Aristotele – precisa Fink – pone all'inizio della *Metafisica* una genealogia dei saperi, che parte dall'aisthesis, cioè dall'impressione sensibile, comune a tutti gli esseri viventi; di un più alto grado è poi quel sapere, dove l'impressione sensibile è accompagnata dal ricordo e dalla memoria; questa spetta agli animali o meglio ad alcuni animali. Più consapevole è tuttavia il sapere che ha l'uomo, esso sarebbe 'esperienza' (*empeiria*), e dal terreno dell'esperienza si innalzano ora i gradi ancora superiori e maggiori del sapere: la *technē*, l'*epistēmē* e nella sommità e per ultima la *philosophia*; il Dio infine supererebbe il sapere umano, a lui perterrebbe la *sophia*, negata all'uomo». Cfr. Fink, *Op. cit.*, p. 71.

ché tale è la funzione della nominazione. Tale «dove» è, inoltre, il con-essere del mondo o, meglio ancora, il mondo-della-vita (*Lebenswelt*), che Husserl nella *Krisis* ha fatto emergere come l'imprescindibile, assoluta manifestazione – e realizzazione – dell'intersoggettività⁵⁰.

Eugen Fink – collocandosi tra Husserl e Heidegger – ha ben posto la questione del divenire ontologico, a partire dalla dimensione di «mancanza» della soggettività, evidenziando la domanda fondamentale sulla fatticità dell'essere nelle diverse manifestazioni della vita vissuta, nello stretto rapporto tra *Erlebnis* e *Einführung*.

L'esserci umano – sottolinea Fink – è un «essere-non-terminato» e un essersi-dato-da-sé per la pienezza finita. L'imperfezione non è un mero carattere obiettivamente presente nella vita dell'uomo, essa è l'incompletezza percepita, resa nella coscienza, esperita e sofferta della nostra esistenza frammentaria, che induce all'auto-formazione e all'auto-costituzione. L'essere umano agli occhi di un dio greco non è soltanto un «torso» – né un essere completo a tutto tondo, né un vuoto a nulla –, bensì un essere insignificante oppure un'insignificanza essente: si è aperta agli uomini stessi la finitudine del loro esserci ed essi ne sono coscienti quando vedono l'animale integro e la pianta silenziosa, oppure quando «credono» nell'eterna e infinitamente perfetta divinità, al di sopra delle nubi e delle stelle. [...] La costituzione dell'essere dell'uomo deve essere resa visibile dall'uomo stesso e dev'essere pensata come una costituzione autonoma e incausata⁵¹.

La domanda ontica, dunque, non precede quella ontologica – come aveva segnalato con forza Sartre attraverso la definizione, contenuta ne *L'essere e il nulla* e ripresa in *Le-sistenzialismo è un umanismo*, per cui «l'esistenza precede l'essenza»⁵² –, ma va di pari passo con essa, situandosi sul crinale della trasparenza dell'impossibilità della *reductio ad unum* dell'essere etico.

Se il mondo del con-esserci costituisce l'attraversamento costante e continuo della soggettività, nel senso che l'etica diviene il dis-ponente attivo che attraversa lo spazio come luogo della pensabilità intersoggettiva, allora la questione che essa pone non è finalizzata tanto all'indagine di ciò che separa il particolare dall'universale, bensì al rinvenimento di un'attività di dispiegamento del *conatus* individuale, che tange l'oggetto nella sua alterità differenziante, che avverte cioè la necessità della scoperta di un «oltre» l'apparenza stessa, senza tuttavia perdersi nel *vacuum* della *Vorstellung* esistente tra l'evento e la sua veridificazione. La verità etica, in sostanza, si ritrova nell'avvenimento stesso della traslazione incurisiva delle soggettività esperienti.

⁵⁰ Scrive Husserl, chiarendo in modo esplicito e significativo la relazione di pronominalità tra singolarità-pluralità e mondo: «Esperando, vivendo in generale come io (pensando, valutando, agendo), io sono necessariamente un io, che ha un suo tu, un suo noi e un suo voi: l'io dei pronomi personali. Altrettanto necessariamente, io e noi, nella comunità egologica, siamo correlati di tutto ciò che noi chiamiamo essente mondano, ciò che noi, nella denominazione, nel nominare e nel conferire, nel fondare conoscitivo, già sempre presupponiamo, ciò che è qui per noi, che è reale, che vale per noi ed è esperibile in comune, nella comunità della vita di coscienza, qualcosa che non può essere isolato individualmente, che è intimamente accomunato. E tuttavia il mondo è anche il nostro mondo comune ed è necessariamente in una validità d'essere; tuttavia, sui dettagli, io posso entrare in contraddizione con gli altri, entrare in una fase di dubbio e di negazione dell'essere, proprio come rispetto a me stesso». Cfr. E. Husserl, *La crisi delle scienze europee e la fenomenologia trascendentale*, trad. it. Milano, Il Saggiatore, 1961, p. 285.

⁵¹ Cfr. Fink, *Op. cit.*, p. 67, *passim*.

⁵² Cfr. F. Fergnani, *Jean-Paul Sartre*, Milano, Feltrinelli, 2019.

Occorre uno sguardo critico ed auto-riflessivo⁵³ per comprendere che il pensiero che definisce il senso-azione dell'immanenza etico-normativa non ricostruisce unicamente un orizzonte che circoscrive il suo proprio ambito (visibile/invisibile, esperito/esperiente)⁵⁴, bensì il tracciato molteplice delle formazioni emergenti delle singolarità, che si distribuiscono secondo un preciso ordine di riferimento, inerente non solo il *nomos*, bensì anche la fatticità fenomenico-sociale⁵⁵.

Questo sguardo critico alle non-linearità fenomeniche del sociale diviene esso stesso un'ombra, che repentinamente si ritrae nel momento in cui cerca di definire l'oggetto stesso del rapporto tra singolarità e collettività.

Per comprendere meglio l'ampiezza critico-formativa di questo «sguardo», ci riferiremo a un passo de *Il visibile e l'invisibile* di Merleau-Ponty:

Quando la filosofia cessa di essere dubbio per farsi svelamento, esplicitazione, in quanto si è staccata dai fatti e dagli esseri, il campo che essa si dischiude è fatto sì di significati e di essenze, ma che non sono autosufficienti, che, manifestamente, si riferiscono ai nostri atti di ideazione e, grazie a questi, sono prelevati da un essere grezzo in cui si tratta di ritrovare allo stato selvaggio i corrispondenti delle nostre essenze e dei nostri significati⁵⁶.

Le modalità d'indagine sul valore del *nomos* in rapporto all'etica non devono semplicemente accontentarsi di trovare in sé i criteri né della *convenientia* né, parimenti, della *adaequatio* come forme relazionali già costituite *in fieri* ai fini della partecipazione collettiva. Nel suo attraversamento critico-riflessivo, l'etica non può sospendere il *nomos* (la norma, la legge), poiché è ad esso consustanziale. Tuttavia, essa può estendersi attraverso la continua verifica-veridificazione di quell'*ordo rerum* sociale, che conferma (in maniera forse tragica ma ineluttabile) il portato stesso della presenza nel mondo della vita, in ciò facendo emergere costantemente il dubbio dell'impensato.

⁵³ Cfr. M. Borrelli, *Pedagogia come ontologia dialettica della società*, Cosenza, Luigi Pellegrini Editore, 2007, pp. 343-370.

⁵⁴ Tra i filosofi che, nella contemporaneità, hanno indagato accuratamente la dimensione fenomenica del visibile/invisibile, Merleau-Ponty ha indubbiamente una posizione centrale. Liberare l'impensato, per il filosofo francese, significa operare una doppia cesura che, vista da un'altra prospettiva, si rivela in realtà come congiunzione. «Il rapporto fra le cose e il mio corpo – scrive Merleau-Ponty – è quindi decisamente singolare: talvolta mi fa rimanere nell'apparenza, così come talvolta mi fa andare alle cose stesse; genera il brusio delle apparenze, così come lo fa tacere e mi getta in pieno mondo. Tutto avviene come se il mio potere di accedere al mondo e quello di rinchiudermi nei fantasmi si implicassero vicendevolmente». Cfr. Merleau-Ponty, *Op. cit.*, p. 35.

⁵⁵ Cfr. A. Schütz, *La fenomenologia del mondo sociale*, trad. it. Bologna, Il Mulino, 1974, pp. 63-138.

⁵⁶ Cfr. Merleau-Ponty, *Op. cit.*, p. 130.