

La lotta per il desiderio di riconoscimento

Imitazione e vergogna

ANTONIO CARNEVALE
Scuola Superiore Sant'Anna, Pisa

ABSTRACT: Imitation and shame refer to social models within which one fixes the desire for recognition. As the desire for recognition becomes the social object of defined intersubjective relationships, in the meanwhile, this objectification works on itself acquiring, accordingly, an excess of value. In order to give significance to this overvaluation, the desire for recognition requires necessarily more articulated fields of experiential and theoretical expression. Reconfiguring such excess value in view of a *critical theory of recognition* is a too difficult challenge to took up here. Rather this contribution aims to advance some minor remarks. Firstly I intend to deal with the preliminary analysis of whether the human desire should be treated as a desire of the other (I), and whether it is always possible to reduce human desire to desire for recognition (II). In a second step, demonstrating the weakness of the previous reduction, I introduce the phenomena of imitation and shame as examples of *almost dialectics* of recognition (III).

KEYWORDS: Hegel, Desire, Recognition, Shame, Mimetic Desire.

I. I desideri non sono soltanto l'espressione dei bisogni immediati degli individui¹, ma in qualche misura sono il ritratto di forze propulsive che ne determinano la direzione e perciò l'agire. Si può desiderare un gelato come di diventare astronauta; in ogni caso, l'individuo che desidera si percepisce tale sia sulla base di un'auto-elaborazione del proprio stato emotivo ("Ho davvero desiderio di un gelato?"), sia soprattutto rappresentandosi tutti gli

1. Non voglio fare mia nessuna distinzione intellettuale tra bisogni e desideri. Considero entrambi esigenze umane che se combinate e ben soddisfatte diventano fondamentali per il pieno sviluppo dell'individuo come della società. Per di più, la sistematica mancanza di risposte ai bisogni-desideri dei soggetti credo sia e debba essere la fonte e la ragione per un ripensamento della società, nel suo complesso o in quelle parti che favoriscono la metodica esclusione di alcuni desideri dal novero di quelli accettati — per senso comune o per moda — da una società. Tuttavia, per quanto anche i bisogni possano essere parte di dinamiche sociali di articolazione e attribuzione di significato (cfr. L.A. Hamilton, *The Political Philosophy of Needs*, Cambridge, Cambridge University Press, 2003), preferisco in questo contributo soffermarmi più sui desideri poiché, in maniera più evidente, essi esprimono il rapporto di interconnessione filosofica tra l'auto-valutazione del desiderio da parte del soggetto e la relazione con l'altro all'interno della quale nasce il desiderio di riconoscimento — che è poi l'oggetto di questo studio.

sforzi attuati per raggiungere l'oggetto del suo desiderio (“Quanto mi costa diventare astronauta?”). In altri termini, la rappresentazione delle possibilità di soddisfare un certo desiderio rende il desiderio, a sua volta, oggetto della rappresentazione, dunque oggetto di *valutazione*. Questo passaggio può essere meglio inquadrato facendo nostra la distinzione proposta da Harry Frankfurt tra desideri di primo e secondo grado². Si può dire che ho un desiderio di secondo grado quando ho un desiderio il cui oggetto è l'averne un desiderio di un certo tipo.

Siamo soliti pensare che i desideri siano potenze prorompenti, che invadono la nostra vita come forze cieche e irrazionali, che spingono l'individuo ad attivarsi in maniera teleologica per trovare soddisfazione. A guardar bene, invece, la forza propulsiva con cui desideriamo non può essere spiegata unicamente dal finalismo del desiderio. Ogni desiderio nel suo estrinsecarsi — nel suo sorgere, nel suo dare segnale di sé e richiedere reale soddisfacimento — contiene oltre che una certa dose di finalismo, anche tutta la qualità delle motivazioni che ci spingono ad agire. Posso decidere di rinunciare a uscire e comprare il gelato che preferisco poiché devo studiare per diventare astronauta. Per il medesimo discorso che solitamente si usa per le norme, anche per i desideri mi pare plausibile poter parlare di una matrice descrittiva distinguibile da una prescrittiva. La descrizione sta nella capacità cognitiva e psicologica del soggetto di avere accesso al proprio mondo interiore, nella familiarità che si ha nel saper identificare il desiderio in questione, ricostruirne eventualmente la genesi (molto spesso i desideri non ci appaiono immediatamente chiari) e comprenderne la priorità (desideri di primo o secondo grado). Le prescrizioni, invece, attengono a tutta quella gamma di obblighi e divieti che l'individuo contratta con se stesso e con l'ambiente in cui vive, tenendo conto tanto della descrizione dei propri stati emotivi, quanto degli impegni presi con se stesso o verso terzi. Le due matrici — a questo stadio del nostro ragionamento — non possono che trovare il loro piano d'appoggio nella rete di relazioni che ogni soggetto desiderante intrattiene con il proprio mondo interiore e con l'ambiente circostante.

Il desiderio umano ha dunque dentro di sé un impianto relazionale da cui si generano le valutazioni soggettive che forniscono qualità tanto alle motivazioni quanto agli oggetti dei nostri desideri. È da questa qualità relazionale dei desideri che trae origine l'*emozione* che accompagna la nascita e lo sviluppo di un desiderio. Certamente non verso tutti i desideri si anela con il medesimo pathos emotivo. Un conto è l'emozione derivante dal dirigerci verso la nostra gelateria preferita, altro è quella di superare gli ultimi test per diventare astronauti. Se non altro perché alla riuscita del desiderio di diventare astronauta

2. Si veda il noto articolo: H.G. Frankfurt, *Freedom of the Will and the Concept of a Person*, «The Journal of Philosophy», 68 (1971), n. 1, pp. 5–20.

può corrispondere la realizzazione di un percorso più grande e collettivo rispetto alla biografia del soggetto in questione, può ad esempio chiamare in causa dinamiche di riscatto culturale rispetto a una storia di famiglia o di classe sociale.

In altre parole — e spingendo un po' oltre il nostro ragionamento — si potrebbe sostenere che quanto maggiore sarà la distanza emotiva dell'oggetto desiderato dal campo di immediatezza materiale e di utilizzabilità finalistica del soggetto, tanto più intensi saranno le emozioni e gli struggimenti che andranno a riempire le motivazioni di quel soggetto. Per chiarire tutto ciò possiamo avanzare l'idea di un piacere del *desiderio del desiderio*³ che, non a caso, è un genere di piacere che ci emoziona mentre siamo in rapporto desiderativo nei confronti di un *altro*. Si pensi a quando si è innamorati o a quando desideriamo fortemente conoscere o stare con una persona; in questi frangenti il desiderio di quella persona è come se avesse una vita propria, se si autoalimentasse, procurando all'innamorato il piacere per il suo stato di attesa, per il suo stato di innamorato o innamorata, un piacere che trascende il limite

3. Si tratta di un'idea — quella di un piacere del *desiderio del desiderio* — che traggo in parte da Harry Frankfurt ma più di tutti da Alexandre Kojève: "Se dunque il desiderio si dirige verso un non-Io « naturale », l'Io sarà anch'esso « naturale ». L'Io creato dalla soddisfazione attiva di un tale Desiderio avrà la medesima natura delle cose verso cui questo desiderio si dirige: sarà un io «cosale», un Io meramente vivente, un Io animale. E questo Io naturale, funzione dell'oggetto naturale, potrà rivelarsi a se stesso e agli altri solo come Sentimento di sé. Non arriverà mai all'Autocoscienza. Perché ci sia Autocoscienza, occorre dunque che il Desiderio si diriga verso un oggetto non-naturale, verso qualcosa che oltrepassi la realtà data ora, la sola cosa che oltrepassi questo reale dato è lo stesso Desiderio. Infatti, il Desiderio, assunto come tale, cioè prima della sua soddisfazione, è in realtà un niente rivelato, un vuoto irreali", A. Kojève, *Introduction à la lecture de Hegel*, Leçons sur la *Phénoménologie de l'Esprit* professées de 1933 à 1939 à l'École des Hautes Etudes réunies et publiées par Raymond Queneau, Paris, Gallimard, 1947, p. 13. (tr. it. a cura di Gian Franco Frigo, *Introduzione alla lettura di Hegel. Lezioni sulla «Fenomenologia dello Spirito» tenute dal 1933 al 1939 all'École Pratique des Hautes Etudes raccolte e pubblicate da Raymond Queneau*, Milano, Adelphi, 1996), pp. 18–19. A prescindere dalla raffigurazione di una lotta a morte e di puro prestigio con cui Kojève illustrerà il rapporto tra ogni signore e ogni servo (mitizzando così la dialettica servo–padrone a meccanismo psicologico dell'asservimento e della liberazione valido per ogni epoca storica), la lettura che tento in questo scritto deve molto alla dinamica antropogena dei desideri descritta dal Filosofo russo («L'uomo si "nutre" di Desideri come l'animale si nutre di cose reali», ivi, p. 20). Ad allontanarmi dalla raffigurazione kojéviana è, invece, l'idea che la rinuncia del servo alla lotta a morte con il signore, a mio parere, non esprime necessariamente una rinuncia *in funzione dell'angoscia di servire qualcuno che si teme*, cioè di obbedire, servendo, alle sue leggi (ivi, p. 41). Soprattutto se si pensa agli odierni rapporti di asservimento e assoggettamento, la paura del signore non può più essere rappresentabile come sotto-prodotto della relazione servo–padrone mediata dialetticamente dalla funzione oggettivante del lavoro. Alla paura dei signori moderni si arriva avendo già acquisito una serie di capacità cognitive ed emotive che *lavorano* ben prima della costituzione di un rapporto di lavoro — per esempio nel rapporto con il proprio corpo, nella consapevolezza di una differenza sessuale, nel linguaggio. L'angoscia di morte, perciò, non è più angoscia di un corpo naturale di servo assoggettato al godere privilegiato del signore. L'angoscia si è capovolta in *angoscia di vita*, angoscia di e per una corporeità che nei modi in cui si rappresenta la paura del *proprio* signore è già mediata non già dalla lotta *a morte*, ma dalla lotta *contro le mortificazioni* a cui la società odierna ci espone. È qui che colloco, come vedremo più avanti, il ruolo della vergogna oggi. Per una critica più dettagliata all'idea di riconoscimento di Kojève, rinvio all'assai interessante *Postfazione* di Roberto Finelli a A. Carnevale e I. Strazzeri, *Lotte, riconoscimento, diritti*, Perugia, Morlacchi, 2011, pp. 557–571.

finalistico del desiderio incarnato nella materialità dell'oggetto desiderato. È qui che alberga la carica erotica dei desideri che indirizza la maturazione psicologica dell'io di Freud.

L'ente investito dal desiderio — nel piacere che il desiderio del desiderio produce — non ha più valore emotivo in sé, ovverosia non conta più per il suo essere una persona o un oggetto. Al contrario, acquista valore emozionale per quello che esso *rappresenta*. 'Rappresenta' va inteso sia a livello mentale (la giustificazione che diamo a noi stessi per spiegare la costruzione razionale della propria vita in funzione di un progetto), sia a livello più profondo, *affettivo*.

Iniziamo dal versante della rappresentazione mentale. La relazionalità del desiderio, auto-elaborandosi in desiderio del desiderio, investe di un proprio significato l'altro con cui si è in rapporto. Il desiderato non ha più solo una denotazione scelta liberamente dal desiderio tra mille altri oggetti presenti nel mondo (un uomo o una donna qualsiasi). Piuttosto, ciò che desideriamo si carica di riferimenti che rendono l'oggetto desiderato relativo, con attributi particolari e unici (quella ragazza con gli occhi verdi conosciuta l'estate scorsa al mare). La catena di particolarità di significato dei vari oggetti del desiderio, appunto perché si tratta evidentemente di riferimenti soggettivi attribuiti, non sarebbe accessibile senza una rappresentazione mentale che la *comprenda* — “comprenda” nel doppio senso di “tenerla con sé” in quanto catena degli oggetti d'amore, e di “interpretarla” come serie concatenata di eventi. Le rappresentazioni mentali sono quindi tradotte grazie all'ausilio di *linguaggi* che apprendiamo per educazione o per accomodamento rispetto alle esperienze della vita. Da ciò se ne deduce che il linguaggio non traduce in parola l'esperienza emotiva che abbiamo dell'altro; più sottilmente, il linguaggio rappresenta l'elaborazione emotiva di quell'esperienza oppure, come sosteneva Lacan, il suo significante. Per questo non ci bastano mai le parole per esprimere i nostri sentimenti. Comprendiamo il significato che diamo agli oggetti dei nostri desideri tramite il linguaggio che ci fa accedere alla catena di rappresentazioni mentali che ci siamo fatti in base all'elaborato del nostro desiderio del desiderio. Quanto detto mi offre l'opportunità di passare dalla rappresentazione mentale alla rappresentazione affettiva.

L'oggetto desiderato, perché sia tale, deve essere rappresentato tramite un linguaggio. Ma questa traduzione linguistica non basta a definire la matrice affettiva della rappresentazione del desiderio. Mi posso rappresentare una scena in cui ci sono dei nonni che vogliono bene ai propri nipoti, ma la qualità e il valore di questa rappresentazione non saranno mai gli stessi di quando immagino i miei nonni con me e mio fratello. Ciò che l'oggetto desiderato rappresenta per il soggetto non è solo una traduzione comprensibile in un sistema di significazione linguistica. L'affezione per l'oggetto è rappresentabile anche perché, in quanto rappresentazione, essa *sta al posto di qualche altra*

cosa, esprime simbolicamente un *legame* che si sta creando nella realtà (o si è già creato in passato), ossia un'interconnessione affettiva che vincola i due poli della relazione emotiva dentro un quadro che li tiene legati. Non necessariamente il contenuto di questa relazione deve essere un legame vissuto nel presente; può anche essere a sua volta un'immagine, come accade per il ricordo (il ricordo dei miei nonni). In ogni caso, comunque, il legame affettivo non emoziona i soggetti coinvolti perché fornisce una risposta a un loro comune desiderio; piuttosto emoziona poiché esso è già un'elaborazione di quel desiderio.

A ben vedere, dunque, l'adagio secondo cui il desiderio umano di essere riconosciuti deve dirigere un individuo verso un altro individuo è vero in parte. Il desiderio dell'altro non è una relazione totalmente aperta all'altro. Tutt'al più, la misura di questa apertura è data dai modi tramite cui il soggetto farà esperienza non tanto dell'alterità dell'altro, quanto piuttosto del suo legame con esso. È nella dinamica di questo legame che il soggetto desiderante maturerà la consapevolezza dell'autonomia dell'altro rispetto a sé. Già a partire dai processi di prima socializzarne durante l'infanzia: nel desiderio, l'altro non è mai né un completo nemico, né un buon genitore. Il *genitore* o il *nemico* sono due figure rielaborate dell'accesso che abbiamo (o non abbiamo) alla dinamica del desiderio del desiderio. Un ragionamento che è tanto più verosimile se si pensa che, proprio perché nella relazione del desiderio ad essere importante non è l'altro ma il legame che ci relaziona, possiamo avere tipi di elaborazione che spingono verso forme di legame con partner non-umani, smaterializzati (o al contrario reificati) e spersonalizzati, creando ad esempio casi di feticcio, idolatria, sublimazione.

Ricapitolando quanto pur cursoriamente sostenuto sinora, semmai il desiderio umano dovesse avere una propria *natura*, questa non potrebbe prescindere dall'impianto relazionale dei legami che segnalano la genesi e lo sviluppo di secondo grado dei nostri desideri. La relazione con l'altro attiva un piacere del desiderio del desiderio, che, da una parte, tende a trascendere il piano sensoriale in cui si collocano gli oggetti del desiderio e, dall'altra, realizza questa trascendenza solamente elaborando la dimensione affettiva del legame con l'altro. Non potendosi fissare su se stesso ed essendo dipendente per natura dal legame con l'altro, la relazione del desiderio necessita, dunque, di un piano ulteriore di svolgimento in cui fissarsi e oggettivarsi: il *desiderio di riconoscimento* da parte dell'altro.

II. Il discorso filosofico sul riconoscimento non può che iniziare con Hegel e la sua raffigurazione di due coscienze che, partendo da una condizione iniziale di disparità e asimmetria (signoria vs. servitù), lottano per farsi riconoscere. Il racconto della vicenda è ormai abbastanza noto: il signore, vivendo grazie

ai prodotti del lavoro del servo, è costretto a chiedere di essere riconosciuto come signore per affermare la sua indipendenza nei confronti del lavoro del servo. Il servitore, lavorando per mantenere il signore, vede se stesso alienarsi nel frutto del suo lavoro e richiede perciò riconoscimento per rientrare nel pieno possesso della sua personalità.

La verità della coscienza indipendente [signoria] è, di conseguenza, la *coscienza servile*. Questa da prima appare bensì fuori di sé e non come verità dell'autocoscienza. Ma come la signoria mostrava che la propria essenza è l'inverso di ciò che la signoria stessa vuol essere, così la servitù nel proprio compimento diventerà il contrario di ciò ch'essa è immediatamente; essa andrà in se stessa come coscienza riconcentrata in sé, e si volgerà nell'indipendenza vera⁴.

Dall'illustrazione hegeliana della relazione di riconoscimento, la filosofia del Novecento — ansiosa di portarsi il prima possibile al di là della metafisica — è andata traendo così tanti elementi ermeneutici da giungere a ridisegnare lo svolgimento della dialettica così come fu concepita dal nostro pensatore⁵. Ecco lo spunto offerto dalle parole del Filosofo di Stoccarda:

Il movimento è dunque senz'altro il movimento duplice di entrambe le autocoscienze. Ciascuno vede l'altra fare proprio ciò ch'essa stessa fa; ciascuna fa da sé ciò che esige dall'altra; e quindi fa ciò che fa, soltanto in quanto anche l'altra fa lo stesso; l'operare unilaterale sarebbe vano, giacché ciò che deve accadere può venire attuato solo per opera di entrambe [...]

Ciascuno estremo rispetto all'altro è il medio, per cui ciascuno estremo si media e conchiude con se stesso; e ciascuno è rispetto a sé e all'altro un'immediata essenza che è per sé, la quale in pari tempo è per sé solo attraverso questa mediazione. Essi si riconoscono come *reciprocamente riconoscentisi*⁶.

4. G.W.F. Hegel, *La fenomenologia dello spirito*, Firenze, La Nuova Italia Editrice, 1996, p. 122.

5. Al solo fine di tracciare un percorso a grandi linee di studi sul riconoscimento, elenco di seguito una serie di opere che mi paiono assai degne di nota: L. Siep, *Anerkennung als Prinzip der praktischen Philosophie. Untersuchungen zu Hegels Jenaer Philosophie des Geistes*, Freiburg i Br, Alber, 1979, (tr. it. di V. Santoro, *Il riconoscimento come principio della filosofia pratica. Ricerche sulla filosofia dello spirito jenesi di Hegel*, Lecce, Pensa Multimedia, 2007); C. Taylor, *Multiculturalismo. La politica del riconoscimento*, Milano, Anabasi, 1993; J. Habermas e C. Taylor, *Multiculturalism: Examining The Politics of Recognition*, New Haven, Princeton UP, 1994, (tr. it. di L. Ceppa e G. Rigamonti, *Multiculturalismo. Lotte per il riconoscimento*, Milano, Feltrinelli, 1999); R.R. Williams, *Hegel's Ethics of Recognition*, Berkeley, University of California Press, 1998; A. Honneth, *Kampf un Anerkennung. Grammatik sozialer Konflikte*, Frankfurt, Suhrkamp, 1992, (tr. it. di Carlo Sandrelli, *Lotta per il riconoscimento. Proposte per un'etica del conflitto*, Milano, Il Saggiatore, 2002); P. Ricoeur, *Parcours de la reconnaissance*, Paris, Stock, 2004, (tr. it. di F. Polidori, *Percorsi del riconoscimento*, Milano, Raffaello Cortina, 2005); J. Butler, *The Psychic Life of Power*, Stanford, Stanford University Press, 1997, (tr. it. di E. Bonini, C. Scaramuzzi, *La vita psichica del potere. Teorie della soggettazione e dell'assoggettamento*, Roma, Meltemi, 2005); N. Fraser e A. Honneth, *Redistribution Or Recognition? A Political-philosophical Exchange*, New York, Verso, 2003, (tr. it. di E. Morelli e M. Bocchiola, *Redistribuzione o riconoscimento? Una controversia politico-filosofica*, Roma, Meltemi, 2007).

6. G.W.F. Hegel, *La fenomenologia dello spirito*, cit., pp. 117–118.

Da queste parole si è finito per trarre una sorta di *regola aurea* del corretto riconoscimento. Ogni coscienza per affermare se stessa come autocoscienza deve farsi riconoscere da un'altra coscienza; tuttavia, condizione per venire riconosciuta è l'essere a sua volta disposta a riconoscere l'altra coscienza come autocoscienza. In generale, nel pensiero contemporaneo la condizione per cui si dà riconoscimento è una condizione obbligatoria e universale di reciprocità, mentre il venire meno di questa condizione rende il riconoscimento vano e illusorio. In Hegel *la lotta per riconoscimento* serviva a spiegare la difficoltà storico-filosofica delle forme di legame sociale pre-moderne che non riuscivano a superare il test della soggettività moderna, proprio a causa del loro essere centrate su rapporti di forza mediati dal bisogno naturale [*appetito*] e non dalla ragione. Nel riconoscimento contemporaneo l'asimmetria storica, invece, non pare essere più un problema: viviamo di relazioni intersoggettive figlie di un sincronismo storico e perciò desideriamo essere riconosciuti tutti per ragioni simili e che ci obbligano a vincoli gli uni verso gli altri.

Prescindendo per un attimo dai modi in cui oggi il desiderio di riconoscimento appare, la condizione intersoggettiva di obbligo a cui il riconoscimento sottopone — oltre il merito filosofico e normativo di fare giustizia delle precedenti concezioni in ambito morale e politico⁷ — fa sorgere, però, una questione di fondo: possono davvero reciprocità e mutualità garantire la riuscita del desiderio di entrare in relazione con l'altro? Per rispondere a questa domanda in un primo momento mi soffermerò ad analizzare alcuni degli esiti che concatenandosi hanno di fatto reso attuale il ragionamento mutualistico sul riconoscimento. In un secondo passaggio proverò ad argomentare sulla dialettica riconoscitiva seguendo un altro percorso: non svolgendo la qualità relazionale del riconoscimento così da orientarla verso la "parità di bilancio" finale di un riconoscimento *riuscito*, bensì trattandola come se fosse — continuando la metafora — una sorta di "disavanzo" della dinamica di secondo grado del desiderio — o desiderio del desiderio — di essere riconosciuti.

7. È indubbio che le teorie del riconoscimento propongono un'idea di soggettività molto più ricca e avanzata di quella prevista dalle concezioni (liberali) correnti della giustizia. Sostengono, per esempio, un senso dell'autonomia individuale molto meno fissato sulla capacità di giudizio razionale e più aperto a modalità relazionali di diversa sensibilità e intelligenza (A. Honneth); mettono in questione l'appartenenza culturale (C. Taylor) e sessuale (J. Butler) del soggetto maschio, benestante, protestante o cattolico, depositario del contenuto normativo su cui si fondano le teorie della giustizia vigenti; rivedono i presupposti razionali all'origine della partecipazione e della rappresentanza politica (N. Fraser) che sono alla base del rapporto moderno tra cittadini e istituzioni democratiche (J. Habermas). Ciononostante, quando ci troviamo di fronte al desiderio di riconoscimento che può avere certamente una sua variante nella pretesa di maggiore giustizia, la "parità di bilancio" delle teorie del riconoscimento reciproco rischia di essere interpretata dagli attori sociali più nel segno di un'economia morale interna alla logica del riconoscimento che non come un'istanza sociale di giustizia vera e propria. Difatti, non tutto il desiderio di riconoscimento avanza pretese che possono essere recepite tramite una teoria della giustizia *stricto sensu*.

Come è noto la letteratura e le interpretazioni sul riconoscimento ricopro- no indirizzi di ricerca assai vasti, che si distinguono sia per quadro teorico che per contesto storico-culturale di provenienza⁸. Nonostante l'ampiezza del dibattito, mi pare che negli ultimi anni la riflessione filosofica si sia assestata su tre diversi orientamenti concettuali tramite i quali si tende a leggere il ricono- scimento come: (a) una modalità logico-formale della conoscenza umana; (b) una revisione del presupposto antropologico riguardo l'eticità naturale dei rapporti umani; (c) una struttura morale dei rapporti sociali. Risulta al- tresì curioso e significativo che sullo sfondo di tali interpretazioni, per molti versi divergenti, mi pare agisca comunque il medesimo condizionamento universalistico del riconoscimento della reciprocità⁹.

a. Il tema della qualità delle relazioni che l'individuo intrattiene nel e con il proprio ambiente ormai non è più di pertinenza delle sole scienze sociali. Anche nell'ambito delle scienze cognitive, dalla neurologia alla psicologia, grazie all'ausilio di più moderne tecnologie di indagine, è stato quasi del tutto recepito l'assunto teorico secondo cui apprendiamo come identificare oggetti, persone e situazioni reali quanto più i processi mentali trovano supporto nelle reti che interconnettono la mente con il mondo della vita¹⁰. Le moderne teo- rie epistemologiche sostenevano fino a pochi decenni fa che prima di poter riconoscere e avere rappresentazione mentale di un ente A, l'individuo doves- se essere in qualche modo in possesso del costruito mentale identificativo di $A = A$. L'introduzione nell'epistemologia contemporanea di concezioni più pragmatiste e inferenzialiste ha mostrato quanto tale asserzione fosse vera nel momento in cui rimaneva di pertinenza di un sistema di significazione logico chiuso¹¹. Nella vita di tutti i giorni l'identificazione non è necessariamente un momento preliminare del riconoscimento. L'identificazione è un modo attraverso cui il riconoscimento può essere espresso. L'idealismo filosofico

8. Per un quadro molto sommario delle maggiori interpretazioni filosofiche rimando ai lavori citati nella nota 3 di questo contributo.

9. Gli orientamenti concettuali di cui parlo in questo contributo riguardano ovviamente indirizzi di pensiero connessi al tema del "desiderio di riconoscimento", che qui si affronta. Come ho cercato di sostenere altrove, esistono altrettanti sviluppi che invece attengono alla teoria del riconoscimento come teoria politica (cfr. A. Carnevale e I. Strazzeri, *La teoria del riconoscimento è una teoria politica?*, in *Lotte, riconoscimento, diritti*, cit., pp. 9–32). Sotto questo ulteriore profilo filosofico, il riconoscimento rappresenta "(a) il tentativo di concettualizzare uno sviluppo morale delle società attuali; (b) una particolare diagnosi dello sviluppo capitalistico contemporaneo; (c) il tentativo di rispondere in maniera critica ai modelli (liberali) di teoria della giustizia oggi vigenti" (ivi, p. 15).

10. Su tutti valga qui il filone italiano di ricerca sull'azione dei "neuroni specchio", cfr. G. Rizzolatti e C. Sinigaglia, *So quel che fai. Il cervello che agisce e i neuroni specchio*, Milano, Raffaello Cortina, 2006.

11. In questa direzione vanno l'*inferenzialismo semantico* di Robert Brandom e lo *spazio delle ragioni* di John McDowell. Cfr. R.B. Brandom, *Make it explicit*, Cambridge MA, Harvard University Press, 1994; Id., *Articolare ragioni. Una introduzione all'inferenzialismo*, Milano, il Saggiatore, 2002; J. McDowell, *Mente e mondo*, Torino, Einaudi, 1999.

prima, la teoria psicoanalitica poi, fino alla filosofia del linguaggio, ci hanno insegnato che qualunque identità, se considerata come un valore in sé, non può che tramutarsi in un'esperienza destinata alla tautologia. Che A possa essere detto e compreso in quanto A non è la base logica preliminare del ri-conoscimento, ma una delle leggi possibili tramite cui il riconoscimento può essere espresso¹². Ho la possibilità di affermare l'identità logica e linguistica di un ente nel momento in cui i miei presupposti cognitivi sono stati adeguatamente supportati tramite riuscite relazioni di interdipendenza con altri soggetti che mi hanno reso possibile un congruo processo di identificazione. Detta diversamente, devo aver conquistato *altrove* i presupposti delle identificazioni che sono in grado di produrre. Nella migliore delle ipotesi l'identificazione si giustifica come un particolare adeguamento che il soggetto conoscente riesce a frapporre tra sé e il proprio mondo. L'*identità* non è dunque il principio del mondo, piuttosto costituisce una costruzione possibile attraverso cui il soggetto riesce a rappresentarlo.

b. L'apertura epistemologica alla validità razionale di forme di conoscenze di genesi *altra* rispetto alla nozione moderna di razionalità ha favorito una riflessione sul riconoscimento che si colloca a metà strada tra antropologia e teorie evoluzionistiche¹³. La struttura mentale e morale di una coscienza in relazione con sé e con il mondo circostante rende l'essere umano più simile agli altri animali di quanto si possa credere¹⁴. Normalmente la differenza tra l'uomo e l'animale è sempre stata ricondotta alle facoltà superiori dell'intelletto — il calcolo, il linguaggio, la tecnica, la scienza. Come molti studi sul comportamento animale dimostrano, anche tra le società animali non-umane l'organizzazione del gruppo non è dovuta soltanto all'esigenza biologica di preservare la specie e all'autoconservazione. È dimostrato che il valore delle reti di collaborazione e divisione dei ruoli, anche tra gli animali, favoriscono comportamenti altruistici e di solidarietà. Il che induce a concludere che finanche nell'organizzazione delle società animali vi è un accumulo di *capitale sociale* che porta a miglioramenti cognitivi rispetto alle scelte da fare e ai modelli di comportamenti da adottare. In altre parole, cominciamo oggi a scoprire che facoltà concettuali come la dialettica e l'astrazione, che

12. In questa direzione mi pare si è mossa l'interpretazione del riconoscimento iniziata anni fa da Lucio Cortella. Cfr. L. Cortella, *Dopo il sapere assoluto. L'eredità hegeliana nell'epoca post-metafisica*, Milano, Guerini e Associati, 1995; Id., *La teoria critica dalla dialettica alla dialogica*, «Fenomenologia e società», XIX (1996), 1-2, pp. 210-230.

13. A titolo di esempio: H.E.H. Paterson, *Evolution and the Recognition Concept of Species. Collected Writings*, Baltimora e Londra, John Hopkins University Press, 1993.

14. Su questo rinvio in particolare a I. Testa, *Naturalmente sociali. Per una teoria generale del riconoscimento*, «Quaderni di Teoria Sociale», (2005), 5, pp. 165-218; Id., *Riconoscimento naturalizzato. Una soluzione scettica al dibattito sull'autocoscienza tra Henrich, Tugendhat e Habermas*, in *Ragionevoli dubbi*, a cura di P. Costa, M. Rosati, I. Testa, Roma, Carocci, 2001, pp. 67-90.

tanto hanno contribuito alla nascita della soggettività moderna, non sono altro che linguaggi simbolici il cui patrimonio non appartiene alla *naturale* eticità umana, bensì al contrario sono il risultato di processi che traggono spunto dalle stesse precondizioni materiali di vulnerabilità alla base di altre forme di vita.

c. Infine, la rottura dell'antropocentrismo ha indotto a un ripensamento del valore simbolico e materiale dei rapporti sociali. Il capitalismo in economia e l'individualismo nella morale e nel diritto, nel corso dei decenni, hanno sempre più colonizzato la società moderna con modelli di socialità direttamente funzionali al loro impianto utilitaristico. L'utilità economica e la morale individualistica, che pure agli albori della nostra modernità avevano liberato la società occidentale da legami tradizionali e paternalistici, allorché sono state invece massimizzate a modelli organizzativi della socialità, hanno prodotto economie di scambio che hanno finito per svuotare di significato la relazione con l'altro, assottigliando il senso della vita sociale¹⁵. Contro questo svuotamento di senso, e nel solco tracciato dall'interpretazione critica della Scuola di Francoforte, le teorie del riconoscimento hanno contribuito a sviluppare l'assunto secondo cui le economie che governano la società non possono essere intese né come un tutto, né come la somma di singole parti. La società è il risultato di uno sviluppo morale immaginario ma non astratto; anzi al contrario: in quanto immaginario, lo sviluppo morale diventa sostenibile soltanto in misura del suo radicamento nell'esperienza empirica e storica dei soggetti che lottano per essere riconosciuti. È la qualità morale dei conflitti che permeano le differenti reti riconoscitive (il rapporto con il proprio corpo, con la propria e con l'altrui sessualità, con la comunità di riferimento) che garantisce la solidarietà e la partecipazione che servono a un pieno sviluppo umano della società. Ed è sempre la qualità morale dei medesimi conflitti che garantisce l'emancipazione dalle forme sociali di oppressione e di reificazione¹⁶ a cui siamo relegati vivendo in un dato contesto storico-culturale — per fare solo degli esempi: il lavoratore precario in un sistema economico che de-regolarizza il lavoro, oppure una donna in una società misogina, o ancora

15. Cfr. C. Taylor, *The ethics of authenticity*, Cambridge, MA, Harvard University Press, 1992 [riedizione di *The malaise of modernity*, Concord, Ontario, House of Anansi, 1991], (tr. it. di G. Ferrara degli Uberti, *Il disagio della modernità*, Roma-Bari, Laterza, 1999); A. Honneth, *Arbeit und Anerkennung*, Frankfurt, Suhrkamp, 2009, (tr. it. di M. Solinas, *Capitalismo e riconoscimento*, Firenze, Firenze University Press, 2010); N. Fraser, *Scales of Justice: Reimagining Political Space in a Globalizing World*, New York, NY, Columbia University Press, 2008, (*La bilancia della giustizia. Ripensare lo spazio politico in un mondo globalizzato*, Lecce, Pensa Multimedia, 2012).

16. Sul rapporto tra reti di riconoscimento e modelli di "reificazione", cfr. A. Ferrara, *La pepita e le scorie. Ripensare la reificazione alla luce del riconoscimento*, «Quaderni di Teoria Sociale», (2008), 8, pp. 45-67; A. Honneth, *Verdinglichung. Eine anerkennungstheoretische Studie*, Frankfurt, Suhrkamp, 2005 (tr. it. di Carlo Sandrelli, *Reificazione. Uno studio in chiave di teoria del riconoscimento*, Roma, Meltemi, 2007, pp. 42ss.).

chi fa parte di un gruppo sistematicamente emarginato dalla maggioranza culturale che detiene l'egemonia della società in cui vive. In altri termini, le possibilità di individualizzazione di un soggetto libero da paure interiori e pressioni esteriori aumentano se dentro e attorno a lui (o a lei) crescono tutta una serie di libertà sociali che favoriscono la capacità di universalizzarne gli orientamenti normativi.

Rispetto agli indirizzi appena descritti, credo che il valore personale e sociale dei riconoscimenti che un individuo desidera avere non debba risultare necessariamente dal grado di obbligo intra- e intersoggettivo che quell'individuo sviluppa nei confronti di altri. Se il desiderio del desiderio di riconoscimento fosse tutto qui, avremmo sì obblighi cognitivi e morali nei confronti dell'altro, ma sarebbero obblighi tali da costringere a portarci dietro la zavorra della struttura sociale che li ha generati — il gruppo di provenienza, il partito o l'associazione che mi difende, la comunità di appartenenza. Si tratterebbe quindi di una "società del riconoscimento"¹⁷ nella quale la solidarietà, la mutualità, la cura della relazione con l'altro, sarebbero tappe finali ideali a cui si ambisce seguendo un percorso dialettico comunque prestabilito. Il punto in questione penso sia un altro: ogni tappa della dialettica riconoscitiva non lavora nell'unica direzione di far maturare il passaggio a una tappa successiva. Al contrario, ogni tappa in cui si oggettiva il riconoscimento lavora contemporaneamente su se stessa, riproducendosi in forma di rappresentazione e immaginazione che possono cambiare il senso e il significato — individuale e collettivo — di quella stessa dialettica¹⁸. Qualche eco di un ragionamento simile non è del tutto assente nella stessa raffigurazione hegeliana del riconoscimento.

La dialettica hegeliana di signoria vs. servitù è evidentemente il ritratto di un tentativo storico-filosofico di portarsi al di là della rete di legami in cui si vincolava il desiderio signorile di essere servito e soddisfatto nei propri appetiti. Nel *medium* del lavoro si costituisce non soltanto l'oggettivazione di

17. Cfr. F. Fistetti, *È possibile una società del riconoscimento? Un dialogo con N. García Canclini, A. Honneth e A. Caillé*, «post-filosofie», IV (2009), n. 5, pp. 41–62.

18. Nancy Fraser ha recentemente insistito sul significato filosofico del passaggio da un concetto di riconoscimento quale identificazione di uno *status* sociale al riconoscimento come problema di rappresentazione politica di sé (cfr. N. Fraser, *La mappatura dell'immaginario femminista: dalla redistribuzione al riconoscimento alla rappresentazione*, in *Lotte, riconoscimento, diritti*, cit., pp. 249–271). Se la mia interpretazione è corretta, ritengo che il resoconto della filosofa femminista americana inquadri ancora la rappresentazione come un momento *terzo e ulteriore* della dialettica di riconoscimento, elevandola dunque a questione di "rappresentanza" politica di gruppi subalterni che rivendicano maggiore espressione di sé dentro un quadro di aumentata visibilità pubblica. La mia idea, invece, è che la rappresentazione sociale e politica di sé muova dal cuore stesso della dialettica del *desiderio del desiderio*, non tanto per acquisizione o elezione, ma più per elaborazione degli scarti e delle mancanze. L'apprendere dalle proprie mancanze — che la rappresentazione aiuta a porre in essere — permette *anche* di indirizzare politicamente la dialettica verso un esito oppure verso un altro.

un legame (il servilismo), ma anche la possibilità di portarsi al di là di esso (il superamento della signoria). Si tratta di uno snodo concettuale fondamentale, la cui interpretazione ha avuto esiti storici ad esempio nel marxismo interprete di Hegel — il quale difatti si è progressivamente allontanato dal materialismo empirico iniziale che faceva del lavoro sfruttato dal capitale la condizione storica per l'acquisizione di una coscienza di classe e per l'inizio di un processo politico di emancipazione; provando a cambiare l'ottica interpretativa hegeliana non è del tutto fuori luogo ipotizzare, invece, che sia l'elaborazione di una rappresentazione politico-culturale della soggettività del lavoratore (e della lavoratrice) a sostenere l'emancipazione dei gruppi subalterni.

Il superamento del legame di servitù, dunque, è sicuramente la meta di un desiderio di liberazione, ma, per liberarsi da quel legame il servo deve prima riconoscerlo e, riconoscendolo in qualche modo, lo oggettiva in quanto legame. Questa oggettivazione, infine, libera a sua volta una carica significativa che dà rappresentazione al legame, ovvero libera la possibilità di agire e concepire in maniera alternativa quel rapporto. Hegel a mio avviso ribadisce questa rappresentatività del legame nella sezione "*La paura*" nella quale — non a caso — è trattata la lotta per il riconoscimento dal lato del servo. La paura del servo non è la paura che gli possa accadere qualcosa poiché impegnato ad affermare (contro la signoria) un qualche aspetto della propria vita. Questo genere di paura non è che la *rappresentazione mentale* del legame con il signore. La paura del servo hegeliano è in realtà ben altro: è la *rappresentazione affettiva* tramite cui il servo riconosce il legame *in quanto tale* con la signoria. La paura è la rappresentazione che il servo ha di sé proprio in quanto coscienza di una negazione, coscienza di essere una *negatività negatrice*¹⁹:

Tale coscienza [il servo] non è stata in ansia per questa o quella cosa e neppure durante questo e quell'istante; bensì per l'intera sua essenza; essa ha infatti sentito paura della morte, signora assoluta. È stata, così, intimamente dissolta, ha tremato nel profondo di sé, e ciò che in essa v'era di fisso ha vacillato. Ma tale puro e universale movimento, tale assoluto fluidificarsi di ogni momento sussistente, è l'essenza semplice dell'autocoscienza, è l'assoluta negatività, il *puro esser-per-sé* che, dunque, è in quella coscienza²⁰.

Non vi sono dubbi sulla forzatura che Hegel compie nel caratterizzare con la paura la rappresentazione della coscienza negativa del servo. L'angoscia di morte, provocata nel servo dalla tragica consapevolezza di avere nel suo lavoro

19. L'espressione è di Kojève. Colgo qui l'occasione per ringraziare Francescomaria Tedesco per le numerose discussioni in fatto di riconoscimento dalle quali molto ho appreso su Kojève. Cfr. F. Tedesco, *L'impero latino e l'idea di Europa. Riflessioni a partire da un saggio (parzialmente) inedito di Alexandre Kojève*, «Quaderni Fiorentini per la Storia del Pensiero Giuridico Moderno», 35 (2006), pp. 373–401.

20. G.W.F. Hegel, *La fenomenologia dello spirito*, cit., p. 122.

lo strumento per superare lo stato di dipendenza e parzialità tramite cui egli si rappresenta la propria intera esistenza, serve allo Hegel della *Fenomenologia* per mantenere nella dialettica del riconoscimento una certa dose di scissione che sarà ricomposta solo verso la fine del libro. È infatti a conclusione della parte su *La Religione* — prima cioè di passare a *Il Sapere Assoluto* — che Hegel farà *riconciliare* tutte le opposizioni generatrici di movimenti di lotta per il riconoscimento:

La risoluzione di questa opposizione non avviene mediante la lotta dei due elementi che sono presenti come essenze separate e indipendenti. Nella loro *indipendenza* è insito che ciascheduno *in sé*, mediante il suo concetto, si deve risolvere in lui stesso; la lotta si spegne soltanto quando ambedue cessano di essere tali mescolanze del pensiero e dell'esserci indipendente, e quando ambedue si fronteggiano a vicenda solo come pensieri. Perché allora, come concetti determinati, essi sono essenzialmente soltanto in rapporto di opposizione; come termini indipendenti, al contrario, essi hanno la loro essenzialità fuori dall'opposizione; così il loro movimento è quello libero e proprio di loro stessi²¹.

Come a dire insomma che anche in Hegel la dialettica del riconoscimento in realtà è una “*quasi-dialettica*” nel senso che non è destinata a compiersi in se stessa.

III. Se la dialettica del riconoscimento fosse solo una struttura dell'azione o del pensiero, essa non avrebbe problemi a compiersi in se stessa. Si dà il caso, però, che il riconoscimento assuma le movenze di un'azione o le sembianze di un pensiero poiché a sostenerlo è la stessa rappresentazione della relazione con l'altro, una rappresentazione che, per di più, non trascende per intero l'azione e il pensiero. Al contrario, più il desiderio dell'altro entra in relazione con altri desideri nel mondo — più quindi si esteriorizza e si oggettiva — e meno si compie poiché esso, così facendo, acquisisce maggiore rappresentazione di sé e fa prendere coscienza della propria dipendenza al soggetto desiderante. È questa pienezza sempre mancata, che si alimenta per auto-negazione, del desiderio di riconoscimento che ci consente di dire che la consapevolezza dell'interdipendenza che può legare più soggetti in una cerchia di riconoscimento (famiglia, gruppo, associazione) non potrà mai essere la soluzione finale del riconoscimento; molto più volentieri, una volta raggiunta, la consapevolezza dell'interdipendenza costituirà motivo sufficiente per cercare riconoscimenti altrove²².

La dialettica del riconoscimento dell'altro, per queste ragioni, non sarà né totalmente una sovrastruttura che si avvera sulle teste dei soggetti, né per

21. Ivi, p. 475.

22. Ringrazio Davide Sparti, Anna Loretoni e Barbara Henry per avermi invitato a riflettere su questo aspetto.

intero un fenomeno solo psicologico. Essa è sia l'una che l'altra esperienza. Come già ricordato in questo contributo, la dimensione intersoggettiva attiva un piacere per il desiderio del desiderio che, da una parte, tende a trascendere il piano sensoriale in cui si collocano gli oggetti di desiderio e, dall'altra, realizza questa trascendenza solamente elaborando la dimensione affettiva del legame con l'altro. Semmai, dunque, il desiderio di riconoscimento dovesse avere connotati significativi tali da farne un'esperienza *umana universale*, ciò sarebbe possibile solamente per via indiretta, per sottrazione più che per attribuzione. Difatti, per un verso, è senz'altro vero che per esserci riconoscimento si devono dare — in relazione con almeno un altro individuo — scambi emotivo-cognitivi e obblighi morali reciproci che abbiano *un certo valore* per i soggetti in questione; tuttavia, per il verso opposto, l'oggettività di ogni valore riconosciuto, proprio in quanto riconosciuto, perde la sua natura sentimentale e il senso dell'obbligo. La dialettica del riconoscimento non si compirà mai del tutto perché non ha né una sua natura, né una legge, essendo essa la riflessione — cioè un *double bind* — di un desiderio. Il riconoscimento è appunto un *desiderare il desiderio di un altro*.

L'uomo « risulta » umano quando rischia la vita per soddisfare il suo Desiderio umano, cioè quel Desiderio che si dirige su un altro Desiderio. Ora, desiderare un Desiderio è voler sostituire se stesso al valore desiderato da questo Desiderio. Infatti, senza questa sostituzione si desidererebbe il valore, l'oggetto desiderato, non il Desiderio stesso. Desiderare il Desiderio di un altro è dunque, in ultima analisi, desiderare che il valore che io sono o che io « rappresento » sia il valore desiderato da quest'altro: voglio che egli « riconosca » il mio valore come suo valore, voglio egli mi « riconosca » come un valore autonomo. Detto altrimenti, ogni Desiderio umano, antropogeno, generatore dell'Autocoscienza, della realtà umana, è, in fin dei conti, funzione del desiderio di «riconoscimento»²³.

Desiderare il desiderio di un altro vuol dire sostanzialmente *imitazione* — quindi nulla di autentico ed essenziale — *desiderio mimetico*, come bene aveva intuito René Girard.

La rivalità non è il frutto di una convergenza accidentale dei due desideri sullo stesso oggetto. *Il soggetto desidera l'oggetto perché lo desidera il rivale stesso*. Desiderando questo o quell'oggetto, il rivale lo indica al soggetto come desiderabile. Il rivale è il modello del soggetto non sul piano superficiale dei modi di essere, delle idee, ecc., ma sul piano essenziale del desiderio²⁴.

Sin da bambini impariamo a riconoscere l'altro imitandolo. Nell'infanzia non si attende l'altro ma la risposta dell'altro; e così che sappiamo ciò che si

23. A. Kojève, *Introduzione alla lettura di Hegel*, cit. p. 21.

24. Cfr. R. Girard, *La violence et le sacré*, Paris, Grasset, 1972 (tr. it. a cura di O. Fatica e E. Czerkl, *La violenza e il sacro*, Milano, Adelphi, 1980, p. 204).

deve desiderare. I nostri desideri sono in realtà elaborazioni di modelli già presenti all'atto della nostra nascita e che noi iniziamo a esperire imitandoli. Crescendo ciò che cambia è unicamente la rappresentazione che diamo a questo legame, insieme inautentico ma incarnato:

Il mimetismo del desiderio infantile è riconosciuto da tutti. Il desiderio adulto non è diverso in nulla, se non per il fatto che l'adulto, specie nel nostro contesto culturale, *si vergogna* [corsivo mio, A.C.], il più delle volte, di modellarsi sugli altri: ha paura di rivelare la sua mancanza d'essere. Si dichiara altamente soddisfatto di sé; si presenta come modello degli altri; ciascuno va ripetendo: «Imitatemi» allo scopo di dissimulare la sua stessa imitazione²⁵.

Se si pensa alla società di oggi, ci si accorge che l'imitazione è divenuta uno dei modi più diffusi di pretendere di essere riconosciuti dal desiderio dell'altro. La commercializzazione e globalizzazione degli stili di vita, il perfezionamento dell'esperienza reale in realtà virtuali, rapporti educativi (nelle scuole, nelle università) e professionali sempre più mediati da standard di valutazione e misurazione del merito; non mi è possibile in questa sede affrontare analiticamente queste tendenze dell'agire collettivo, tuttavia una cosa mi pare si possa dire. Siamo più portati a imitare i comportamenti degli altri che pretendere il loro desiderio. Ma non è un imitare passivo. Imitiamo per rappresentarci diversamente i legami sociali che non riusciamo più ad esperire nella stessa maniera in cui eravamo abituati. L'imitazione non è la semplice negazione del desiderare il desiderio dell'altro, ma un modo tutto attuale di richiederlo. Segnala di un vuoto di socialità che esige di essere colmato. La società contemporanea offre una quantità notevole di oggetti sociali attraverso i quali mediare le lotte per il riconoscimento — si pensi all'uso di nuove tecnologie per rispondere al desiderio di *potenziamento umano* (*human enhancement*)²⁶. Tuttavia, come mostrato in questo scritto, ogni oggettivazione del riconoscimento libera una carica rappresentativa che forse richiede forme più compiute di socialità per essere espressa.

Sulla stessa rappresentazione del vuoto poggia anche il sentimento della vergogna. Con la differenza che, mentre l'imitazione porta in scena una relazione verso il desiderio dell'altro, la vergogna rappresenta la reazione inversa: il desiderio che un altro (anche immaginario) ha esercitato su noi stessi. Non si tratta, però, della vergogna classica intesa come generica reazione allo sguardo interiorizzato della propria comunità di riferimento (la vergogna di Aiace nella tragedia sofoclea). Come per il caso dell'imitazione, anche nella vergogna la *quasi*-dialettica del riconoscimento è al lavoro su se stessa.

25. Ivi, p. 205.

26. A titolo di esempio si vedano i contributi raccolti in J. Savulescu e N. Bostrom, *Human Enhancement*, Oxford, Oxford University Press, 2009.

La vergogna nell'immediato appare come un'emozione che si sviluppa all'interno di un rapporto interpersonale di riconoscimento. Quando proviamo vergogna facciamo la "fondamentale" esperienza dell'essere stati fatti oggetto da parte di un altro²⁷. Ci vergogniamo perché nello sguardo dell'altro riconosciamo qualche nostra imperfezione o difetto. Lo sguardo dell'altro ci pietrifica poiché attraverso di esso è come se ci fosse restituita la nostra vulnerabilità, oggettivata nel giudizio morale che lo sguardo altrui trattiene presso di sé e ci restituisce. Nell'immediatezza del rapporto interpersonale, la vergogna si manifesta dunque come la restituzione della nostra vulnerabilità, ma in realtà non ci vergogniamo per il fatto in sé di avere difetti o debolezze. La sensazione di reificazione e la fastidiosa percezione di essere come paralizzati che l'esperienza della vergogna procura, si attaccano non al difetto in quanto tale, bensì alla costruzione riflessiva che lo interpreta, sita tra corporeità e immaginazione. Il sentirsi nudi, esposti, vulnerabili alla vergogna non riguarda obbligatoriamente l'effettiva condizione di nudità e di esposizione della nostra persona²⁸. Ci si può *sentire* nudi *a posteriori* rispetto all'effettiva nudità. Valga qui il noto esempio originariamente discusso da Max Scheler e poi ripreso da Gabriele Taylor: una modella ha posato nuda per un pittore per un certo tempo, ma arriva a provare vergogna allorché comprende che il pittore non la guarda più come modella bensì come un oggetto sessuale. La modella nella sua prima nudità si era sentita *mascherata*, vestita nel suo ruolo di modella, mentre prova vergogna — pur continuando a essere nuda — quando giunge alla consapevolezza di essere stata privata della sua maschera di modella e per questo si sente esposta a uno sguardo che la desidera²⁹.

Il sentimento della vergogna, quindi, costituisce l'elaborazione negativa di un desiderio del desiderio dell'altro. Esso non è soltanto la testimonianza di un riconoscimento andato male, bensì è l'espressione (immaginata o rappresentata) di una *reazione* psichica negatrice della situazione in cui il misconoscimento è avvenuto. La vergogna impara dalla dialettica mediata (in questo senso *quasi-dialettica*) del desiderio di riconoscimento, che è appunto desiderio del desiderio di riconoscimento altrui — ovvero un *ordine di riconoscimento*³⁰.

27. Dico "fondamentale" perché ritengo che l'essere resi oggetto di un qualche desiderio o affetto sia una tra le più originarie forme di esperienza della relazione con altri, a cominciare dall'essere stati accuditi e curati da bambini in quanto oggetti di un amore genitoriale.

28. J.D. Velleman, *The Genesis of Shame*, «Philosophy & Public Affairs», 30 (2005), 1, pp. 27–52. Si veda inoltre dello stesso autore *The Possibility of Practical Reason*, Oxford, Oxford University Press, 2000.

29. M. Scheler, *Schriften aus dem Nachlass: Über Scham und Schamgefühl* (1913), in Id., *Gesammelte Werke*, vol. 10, Bonn, Bouvier-Verlag, 1986; G. Taylor, *Pride, Shame, and Guilt. Emotions of Self-Assessment*, Oxford, Oxford University Press, 1996.

30. Ho definito altrove la vergogna come un "ordine di riconoscimento". Mi permetto di rinviare il lettore per un ulteriore approfondimento a A. Carnevale, *L'imbarazzo della vergogna. Una ricerca sulle condizioni di possibilità di un'emozione sociale*, in *Sensibilia* 5 "La vergogna", a cura di E. Antonelli, M. Rotili,

Se si rimane fermi al rapporto tra soggettività immediate che si scoprono a vicenda, la vergogna può essere pensata come lo smascheramento più evidente — “Sei diventato rosso come un peperone” — di una fragilità di base dell’umano. È questa una sorta di *ontologia* (la vergogna come *onta* + l’esperienza dell’esposizione come *ontologia*), così come la chiamava Jacques Lacan³¹. A livello immediato, la vergogna trae perciò il suo senso dall’esperienza dell’essere al cospetto di un *altro* con la “A” maiuscola, il cui sguardo ci spoglia, ci mette in dubbio, ma che — proprio perché gli affidiamo tutto questo ascendente significativo — risulta tutto sussunto nel suo carattere eccezionale, fuori luogo. Quasi fosse una legge naturale e pertanto *impersonale* per presupposizione, nei fatti *estranea* — come resi soggetti allo sguardo di un Dio o di una alterità senza volto: è la vergogna che noi sentiamo per Adamo ed Eva cacciati dall’Eden. È una vergogna che si confonde con il senso di colpa. Non avendo volto, essa ha parola, voce interiore. È la reazione interiore allo sguardo impersonale che si nasconde in una legge morale, in una norma condivisa, vergogna come reazione all’impossibilità di darsi da sé la propria legge universale, di conchiudersi dentro un’autosufficiente completezza³². Mostrati alla legge per quello che siamo, *siamo resi tutti uguali*.

Come si diceva, essendo la vergogna la manifestazione della quasi-dialettica del desiderio di riconoscimento, non solo si oggettiva in manifestazioni negative ma — in quanto emozione — essa è in grado di farsi rappresentazione affettiva di questa negatività, tramutando così se stessa in una reazione negatrice. Si tratta di un tipo di vergogna che non soltanto testimonia di un’avvenuta distorsione del riconoscimento, ma in qualche modo partecipa alla sua riparazione. Ha dunque una responsabilità proattiva. Non più il segno di una mera esposizione, la cifra di una condizione antropologica di esteriorità allo sguardo di un altro *generalizzato*, bensì un sentimento che partecipa alla relazione con un altro che è *significativo*³³: un altro cioè con un volto e una memoria, una storia. Una storia che non è la Storia universale dell’umanità, bensì i racconti delle lotte per il desiderio di riconoscimento che l’hanno animata e guidata.

Milano–Udine, Mimesis, 2013, pp. 65–80. In quanto segue riprendo le linee generali dell’argomentazione tenuta in quel contributo.

31. J. Lacan, *Il potere degli impossibili* (1970), «La Psicoanalisi. Rivista italiana della Scuola Europea di Psicoanalisi», (2009), n. 46, pp. 9–23.

32. Sulla vergogna come emozione risultante dall’impossibilità del desiderio narcisistico di auto-completezza, si veda M. Nussbaum, *Nascondere l’umanità. Il disgusto, la vergogna, la legge*, Roma, Carocci, 2005.

33. Sull’*altro generalizzato* si veda il lavoro magistrale di G.H. Mead, *Mente, sé e società: dal punto di vista di uno psicologo comportamentista*, Firenze, Editrice Universitaria G. D’Anna, 1966. Sulle differenze tra *altro generalizzato* e *altro significativo*, cfr. S. Benhabib, *The Generalized and Concrete Other: The Kohlberg–Gilligan Controversy and Moral Theory*, in *Women and Moral Theory*, a cura di E.F. Kittay e D.T. Meyers, Totowa, Rowman and Littlefield, 1987, pp. 154–177.

Così come l'imitazione segnalava di un vuoto di socialità che esige di essere colmato, la vergogna segnala nella società contemporanea della reazione alla serie di umiliazioni subite non in quanto essere umano generico, ma come soggetto politico determinato. Non più l'esposizione del corpo al senso antropologico della sua nudità. Piuttosto, ci troviamo di fronte a una corporeità che ha una specifica storia politica (la donna, il disabile, il povero, lo straniero, ecc.), quindi oggetto sistematico di riconoscimento in termini di relazioni di potere. È vergogna per un corpo già segnato e segnalato prima ancora di essere esposto, un *abietto*³⁴. La vergogna come serie di umiliazioni è perciò *la reazione all'essere stati trattati nella particolare maniera in cui siamo stati trattati (solo noi e non altri)*.

Conclusioni

La sempre maggiore sovrapposizione di individualizzazione e socializzazione che caratterizza le relazioni umane nelle società attuali libera il desiderio di riconoscimento dal finalismo di una dialettica che vorrebbe auto-compiarsi. L'affettività cognitiva e morale di cui abbiamo bisogno per vivere in sfere sociali sempre più normalizzate e impersonali rende ogni desiderio relazionale umano non più una lotta individuale *per il riconoscimento* dell'altro, bensì una lotta politico-culturale *del desiderio del desiderio di essere riconosciuti*. Di qui il carattere di "quasi-dialettica" del suo realizzarsi, scisso tra oggettivazione e rappresentazione. Credo che l'imitazione e la vergogna diano opportuno riscontro di questa ambivalenza. Un'ambivalenza che non immobilizza l'agire umano. Al contrario, ci aiuta perché aiuta ad apprendere dalle proprie mancanze. Con un'unica sostanziale differenza rispetto al passato: dalla dialettica del desiderio di riconoscimento non impareremo mai più *cosa* o *chi* siamo, ma solamente qualcosa in più *rispetto a* noi stessi, proprio perché al fondo del riconoscimento non esiste un'autenticità da scoprire, ma solo legami da elaborare, far morire o valorizzare.

a.carnevale@sssup.it

34. Sull'"abietto" cfr. J. Kristeva, *Poteri dell'orrore. Saggio sull'abiezione*, Milano, Spirali Edizioni, 2006.