

trópos

RIVISTA DI ERMENEUTICA E CRITICA FILOSOFICA
Diretta da GIANNI VATTIMO e GAETANO CHIURAZZI

Anno VI – Numero 1 – 2013

Mimesis e Anerkennung La teoria mimetica in lotta per il riconoscimento

Edited by Emanuele Antonelli



trópos

RIVISTA DI ERMENEUTICA E CRITICA FILOSOFICA

Direttore responsabile

GIANNI VATTIMO

Direttore

GAETANO CHIURAZZI

Redazione

Roberto Salizzoni (segretario)

Alessandro Bertinotto, Guido Brivio, Piero Cresto-Dina, Jean-Claude Lévêque

Alberto Martinengo, Roberto Mastroianni, Eleonora Missana, Luca Savarino

Comitato scientifico

Luca Bagetto (Università di Pavia) – Mauricio Beuchot (UNAM, Città del Messico) – Franca D'Agostini (Politecnico di Torino) – Jean Grondin (Università di Montréal) – Federico Luisetti (Università del North Carolina) – Jeff Malpas (Università della Tasmania) – Teresa Oñate (UNED, Madrid) – Ugo Maria Ugazio (Università di Torino) – Robert Valgenti (Lebanon Valley College) – Federico Vercellone (Università di Torino) – Santiago Zabala (Università di Potsdam)

Trópos. Rivista di ermeneutica e critica filosofica sottopone a procedura di referaggio anonimo gli articoli che rispondono a *Call for papers* e i contributi inviati liberamente dagli autori. La valutazione avviene di norma nell'arco di 3-6 mesi, da parte di almeno due *referees*. L'elenco dei valutatori è pubblicato ogni due anni nel numero di dicembre della rivista.

Indirizzo

Gaetano Chiurazzi

Dipartimento di Filosofia e Scienze dell'Educazione – Università di Torino

via Sant'Ottavio, 20

10124 Torino (Italia)

tropos.filosofia@unito.it

Editore

ARACNE editrice S.r.l.

via Raffaele Garofalo, 133/A–B

00173 Roma

Stampa

«ERMES. Servizi Editoriali Integrati S.r.l.»

00040 Ariccia (RM) – via Quarto Negroni, 15

Finito di stampare nel mese di giugno del 2013

ISBN 978-88-548-6308-8

ISSN 2036-542X-13001

Registrazione del Tribunale di Torino n. 19 del 25 febbraio 2008.

Volume pubblicato con il contributo del Dipartimento di Filosofia e Scienze dell'Educazione dell'Università di Torino.

Indice

- 5 Introduzione
Emanuele Antonelli

Mimesis e Anerkennung

La teoria mimetica in lotta per il riconoscimento

- 11 Apprendere se stessi. La formazione del sé fra desiderio e conflitto
Lucio Cortella
Università di Venezia
- 25 La lotta per il desiderio di riconoscimento: imitazione e vergogna
Antonio Carnevale
Scuola Superiore Sant'Anna, Pisa
- 43 Teoria del riconoscimento e desiderio mimetico
Christian Lazzeri
Université de Paris Ouest Nanterre La Défense e SOPHIAPOL
- 65 Gli uomini saranno dèi gli uni per gli altri. Sui fondamenti agostiniani dell'antropologia di Girard
Barbara Carnevali
EHESS, Paris
- 79 Imitazione e riconoscimento. Fenomenologia mimetica della genesi dell'autocoscienza
Emanuele Antonelli
Università di Torino
- 97 Fare i conti con il riconoscimento
Paul Dumouchel
Ritsumeikan University, Kyoto

Saggi

- III I percorsi del sé. Identità, felicità, alterità in Paul Ricoeur
Paolo Furia
Università di Torino

- 133 Kant's Aesthetics of the Sublime and Politics of Emancipatory
 Temporality
 Saša Hrnjez
 Università di Torino
- 153 Pensar de otro modo
 Amanda Núñez García
 UNED, Madrid
- 163 Note sugli autori

Introduzione

EMANUELE ANTONELLI

La teoria mimetica di René Girard si trova spesso ad essere oggetto di critiche superficiali e per lo più mosse da un malcelato risentimento generalmente riconducibile all'estro polemico e volentieri perentorio che caratterizza lo stile dell'autore avignonese¹. Inoltre, per molti lettori, le pagine di Girard sembrano prestarsi ad un godimento estetico² prima che teorico, ed è indubitabile che tale atteggiamento retorico ne abbia preclusa, o forse solo ritardata, l'accoglienza nei dibattiti a cui esse erano in prima istanza destinate. A circa mezzo secolo di distanza dalla pubblicazione di *Mensonge romantique et vérité romanesque*³, punto di scaturigine di questa riflessione, la *teoria mimetica* si è consolidata ed estesa oltre i confini disciplinari ai quali apparteneva la sua prima occorrenza ed è pronta a vestire i panni dell'araldo di una nuova stagione delle *sciences de l'homme*; ancora negletto e spesso scansato con timore ostracizzante, il pensiero di René Girard richiede oggi più che mai di essere preso sul serio.

L'invito e l'auspicio così espressi indicano le condizioni del confronto che, in una sorta di intima coerenza tra il contenuto e la forma, vedrà la teoria mimetica fare i conti con il *riconoscimento*. Riflettendo sull'incontro tra queste due nozioni, gli autori riuniti a convegno danno vita ad un intreccio di prospettive che offre alla teoria mimetica un importante banco di prova. I concetti attorno a cui ruota il volume forniscono da un lato il pretesto per istituire un confronto ragionato e argomentato, portato avanti con spirito combattivo, serietà e *rispetto*, tra le tesi fondanti dell'ormai consolidato paradigma mimetico e la grande tradizione della teoria del riconoscimento; dall'altro, si prestano a soddisfare l'esigenza schiettamente

1. Riferimento eccellente per la categoria è senz'altro il velenoso quanto spuntato saggio di René Pommier, autore affaccendato in una personale crociata contro le *vacche sacre* del conformismo accademico — cosa che, nei riguardi di un esule il cui nome è ancora oggi accolto con sarcasmo nella gran parte delle aule della *République*, risulta come minimo curiosa. Cfr. R. Pommier, *René Girard. Un allumé qui se prend pour un phare*, Paris, Kimé, 2010.

2. Tra i numerosi *riconoscimenti* internazionali conferiti a René Girard, l'elezione all'Académie Française (2005), istituzione la cui funzione è di normalizzare e perfezionare la lingua francese, ne suggella il talento retorico.

3. R. GIRARD, *Mensonge romantique et vérité romanesque*, Grasset, Paris 1961, tr. it. a cura di Leonardo Verdi-Vighetti, *Menzogna romantica e verità romanzesca*, Bompiani, Milano 1965.

filosofica di indagare i rapporti non sempre evidenti che legano una nozione già entrata nel dibattito pubblico e nel gergo comune ed una in procinto di imporsi.

Il primo obiettivo pone, in una paradossale *mise-en-abyme*, un'istanza di legittimità: iscrivere la teoria mimetica a una lotta per il riconoscimento non riproduce forse a livello meta-filosofico i tratti essenziali della lotta tra coscienze in predicato di farsi Autocoscienze? E in tal caso, come potrebbe la teoria mimetica essere *riconosciuta* in un simile confronto? Si potrebbe quasi sospettare che la *lotta* impostata in questi termini sia, per così dire, truccata. Anche uscendo vittoriosa da questo agone filosofico, la teoria mimetica finirebbe per confermare, nella forma, la teoria del riconoscimento, dovendo comunque ad essa il proprio riconoscimento e la propria autocoscienza. «Se esce testa vinco io, se esce croce perdi tu».

In effetti, è noto il debito ambiguo che lega René Girard alla tradizione hegeliana, se non direttamente⁴, certamente attraverso l'atmosfera della *Hegel Renaissance* francese oltre che dell'egemonia culturale sartriana all'ombra della quale Girard è cresciuto. Ma una volta ridefiniti — nel contributo di Lucio Cortella — i contorni essenziali e il nucleo della riflessione che ha trovato nella più celebre delle figure della *Fenomenologia dello Spirito* i propri natali, i saggi qui raccolti vanno oltre questa prima ed evidente anche se discussa dipendenza, rintracciando le origini più o meno nascoste della riflessione girardiana nella grande tradizione moralista francese e in generale nell'antropologia giansenista di cui, se non ancora, certamente era intrisa la cultura dell'*hexagone* — è questo l'esercizio ricostruttivo a cui si dedica Barbara Carnevali. La pretesa originalità della teoria mimetica, ad un tempo affermata ma anche sempre negata dal suo autore, è ulteriormente indebolita dai confronti con più affermate e prestigiose riflessioni, come quelle di Spinoza e Adam Smith, che — secondo l'avviso di Christian Lazzeri — sembrano *comprendere* le intuizioni girardiane sul ruolo dell'imitazione nella determinazione dei comportamenti umani, tanto da un punto di vista individuale e psicologico quanto da uno sociale, politico e financo storico. Eppure la prospettiva mimetica indagata nei saggi non contesta frontalmente la teoria del riconoscimento, ma si riserva la possibilità di aggiudicarsi una vittoria ai punti. Il confronto a due, faccia a faccia, nella teoria mimetica è sempre e inesorabilmente punto di scaturigine di un progressivo inabissarsi nell'indifferenziato. Che la teoria della *mimesis* debba confondersi con il proprio rivale per potersi affermare fa dunque parte del gioco. Le carte in tavola sembrano essere cambiate.

Presentare l'interazione nella sua forma duale, apparentemente pura,

4. Cfr. R. Girard, *Achever Clausewitz. Entretiens avec Benoît Chantre*, Paris, Carnets Nord, 2007, (tr. it. di G. Fornari, *Portando Clausewitz all'estremo*, Milano, Adelphi, 2008).

è un'affabulazione che nasconde, dietro al *simbolo della disgrazia*, l'incomprensione di uno scenario più complesso. Il mito fondativo della filosofia politica hegeliana, il confronto a due, è già da sempre un inganno. Le risorse in gioco sono numerose, gli attori coinvolti sono *legione* ed è da questa interazione molteplice che nasce la *storia dei desideri desiderati*, desiderio di riconoscimento incluso.

L'endiadi del titolo del volume cela, alla maniera della *purloined letter* di Edgar Allan Poe, un triangolo semantico il cui vertice nascosto è rappresentato dal desiderio, nozione che, come un legante indissolubile, va a comporre l'unità problematica del *desiderio mimetico di riconoscimento*. Ad essa Antonio Carnevale accosta un vertice ulteriore, interrogando la relazione che lega desiderio, *mimesis*, riconoscimento e vergogna. Se l'origine del desiderio di riconoscimento può essere rintracciata proprio nella *mimesis*, rovesciando così la relazione di comprensione a cui si accennava, la dinamica modellata dai teorici del riconoscimento nasconde a sua volta l'essenza stessa della soluzione della lotta: l'interazione duale cela anch'essa qualcosa. È davvero possibile che il mutuo riconoscimento, nuova frontiera delle politiche dell'*appeasement*, si dia nella forma della reciprocità palese, senza una mediazione che la *differisca*? È Paul Dumouchel ad avanzare l'ipotesi che si tratti invece di una relazione sempre almeno triadica, l'unica forma in grado di sfuggire alle vertigini della specularità mimetica.

Comunque sia, le pagine che seguono questa introduzione, sviando da ogni abisso mimetico, rappresentano il tentativo di portare avanti l'indagine di un pensiero pronto a gettarsi nella *lotta per il riconoscimento*. Che vinca il migliore.

Mimesis e Anerkennung

La teoria mimetica in lotta per il riconoscimento

Apprendere se stessi

La formazione del sé fra desiderio e conflitto

LUCIO CORTELLA
Università di Venezia

ABSTRACT: Self-consciousness is the product of an intersubjective recognition. We know ourselves as an object in that we were the subject of the knowledge of another. This relationship of mutual recognition is grounded in desire to be recognized, to be desired, to be objects of desire. At the origins of our subjectivity is thus the meeting of two desires and the inevitable conflict resulted by this meeting: the subjects want to be recognized but are not willing to acknowledge. This conflict, however, can be solved: we learn from it that we can not be recognized without recognizing. In fact, we feel recognized only by someone who we feel “worthy” to recognize. The recognition is therefore necessarily reciprocal. It is a learning process for us, thanks to which subjects learn to be watched by an external point of view and to relativize itself. Subjectivity is the result of this learning process.

KEYWORDS: Recognition, Self-consciousness, Conflict, Desire, Hegel.

L'autocoscienza è un fenomeno complesso, per molti versi inesplicabile. La coscienza non è un oggetto, non è una cosa, non è un dato su cui la nostra facoltà conoscitiva possa poggiare il suo sguardo. Ma la coscienza di sé fa parte, indiscutibilmente, dei fatti in cui si articola la nostra esperienza e dunque l'esistenza di quel fatto suggerisce che sia possibile conoscere il proprio sé come un oggetto, alla stregua degli altri oggetti di conoscenza. La filosofia ha spiegato questa prestazione come una conoscenza riflessiva, una *intentio obliqua*, in cui, invece di rivolgere lo sguardo in modo diretto a ciò che sta davanti a sé, lo si rivolge in una modalità *ripiegata*, all'indietro, verso la stessa facoltà di conoscere. Anche qui però rimane non spiegata la circostanza per cui la conoscenza dovrebbe ripiegare su se stessa, cioè verso qualcosa che non si vede e che non sta davanti allo sguardo. Che cosa la spinge a modificare la sua *intentio recta*, cioè il suo atteggiamento naturale? E poi, anche ammesso che possa fare tutto ciò, che cosa avrà mai conosciuto quando è diventata conoscenza di sé? La coscienza è diventata a questo punto un oggetto, ma la coscienza per definizione non è tale e dunque proprio nel momento in cui avrebbe dovuto cogliere se stessa, finirebbe per mancarsi, ottenendo una conoscenza falsa di sé. Quello che avrebbe raggiunto sarebbe

solo la reificazione del sé, la sua riduzione a cosa, cioè lo stravolgimento di quello che esso propriamente è. E infine, come potrebbe la coscienza essere certa che quell'oggetto conosciuto sia proprio il sé e non un qualunque altro oggetto trovato dentro l'esperienza interna? Come connettere il risultato della conoscenza riflessiva con il "proprio" se stesso?

1. Autocoscienza e sentimento di sé

Il complesso di questi problemi ha dietro di sé un presupposto: l'idea che l'autocoscienza sia una conoscenza analoga alla conoscenza degli oggetti e che la sua acquisizione avvenga in modo simile a quello con cui noi entriamo in contatto con le cose del mondo che ci circondano. In realtà non è così. La nostra facoltà di conoscere ci permette di ottenere una conoscenza "oggettiva" solo del nostro corpo ma non è in grado di fissare "oggettivamente" il nostro io, la nostra coscienza. Quello di cui certamente disponiamo è solo una vaga percezione di ciò che noi siamo: "sentiamo" infatti la differenza qualitativa tra la familiarità che abbiamo col nostro mondo interiore (dolori e felicità, passioni e sofferenze, inclinazioni e desideri) e l'estraneità con ciò che non ci appartiene e che invece sappiamo appartenere al "mondo là", fuori di noi. Ma questa non può ancora essere definita un'autocoscienza, cioè non può essere considerata una conoscenza vera e propria dell'io. Conoscenza è capacità di differenziare il soggetto dall'oggetto, cioè "oggettivare", distinguere l'io che conosce dall'oggetto conosciuto. Ma allora il vero problema è spiegare come riusciamo a oggettivare noi stessi, come riusciamo a dare carattere oggettivante a quella vaga percezione di noi stessi, che possiamo certamente chiamare *sentimento di sé*, ma che non può ancora essere considerata l'autocoscienza vera e propria.

In definitiva ciò che manca alla nostra facoltà di conoscere è quell'indispensabile trascendenza rispetto a se stessa che è la vera condizione in grado di rendere possibile la conoscenza degli oggetti. Ma ciò che non è possibile alla nostra coscienza è tuttavia possibile a una coscienza a noi estranea. Essa infatti possiede quella "distanza epistemologica" rispetto alla nostra interiorità, capace perciò di oggettivare ciò che per noi è inobiettivabile. Ma anche questa soluzione presenta dei problemi. La coscienza altrui è certamente capace di oggettivarci ma a lei manca del tutto l'accesso alla nostra interiorità: quello che essa vede è solo ciò che si mostra all'esterno, ciò che appare alla *sua* esperienza, per la quale il nostro mondo interiore resta pur sempre qualcosa di estraneo. Può certamente intuirlo dal nostro comportamento, dai nostri segni, dal nostro linguaggio, da ciò che noi le manifestiamo e dunque può certamente farsi un'idea del nostro mondo interiore, ma quella *conoscenza* che essa ha di noi non potrà mai diventare

la nostra *autocoscienza*. Noi perciò potremo raggiungere la conoscenza di noi stessi solo se sapremo essere *familiari* e contemporaneamente *estranei* a noi stessi, solo cioè se avremo quell'accesso immediato alla nostra intimità che nessun altro può avere al di fuori di noi, ma, al tempo stesso quella necessaria presa di distanza obiettivante, di cui è capace una soggettività a noi estranea, e solo grazie alla quale possiamo *conoscerci* come un oggetto.

2. Il desiderio dell'altro

La nostra soggettività è indubbiamente capace di fare tutto ciò, ha cioè al suo interno le risorse per poter essere al tempo stesso immanente e trascendente rispetto a se stessa, ma non può farlo da sola. Al fine di poter sviluppare quelle potenzialità ha bisogno di un altro soggetto. In altri termini l'autocoscienza non può prodursi da sé, non è una risorsa disponibile a una coscienza monologica, ma diventa accessibile solo quando essa sia in grado di aprirsi all'altro, sappia entrare nel suo punto di vista e possa infine trasformare quel punto di vista estraneo nel proprio.

Ora, una tale apertura all'altro da sé non solo è possibile alla coscienza ma è una sua esigenza. La natura umana è caratterizzata da una molteplicità di passioni e pulsioni: autoconservazione, conflittualità, autoaffermazione, paura e incertezza, volontà di dominio e possesso. L'antropologia moderna e contemporanea ha in vario modo evidenziato questi differenti lati della nostra natura, ma ha anche cercato di individuarne la radice nella sensazione di *precarietà* e *manchevolezza* che attraversa la coscienza umana. E la filosofia ha certificato questa condizione tematizzando la *finitezza* come cifra della nostra condizione. Proprio perché fragile e insufficiente la natura umana è animata da un costante ricerca di autoaffermazione, espansione e controllo. Non è però il dominio sulle cose naturali, la fagocitazione dell'altro, la manipolazione degli oggetti, ciò di cui essa ha in primo luogo bisogno, ma la conferma di sé, il conforto per la propria vulnerabilità, il sostegno al proprio sentimento di sé. La sfera in cui può trovare questa attenzione non è perciò quella dei rapporti soggetto-oggetto ma il contesto dei rapporti intersoggettivi. La relazionalità è un bisogno che scaturisce dalla stessa precarietà della natura umana. Questa ricerca dell'altro, questo bisogno per la sua attenzione e il suo sostegno è il *desiderio di riconoscimento*, il desiderio di incontrare qualcuno che ci riconosca, che ci rivolga la sua attenzione. Kojève, nel suo celebre commento alla *Fenomenologia dello spirito*, ha chiamato questo bisogno «desiderio di desiderio», ovvero la ricerca di qualcuno per il quale possiamo diventare oggetto di desiderio. Noi vogliamo essere desiderati, vogliamo che qualcuno si accorga di noi, si prenda cura dei nostri bisogni e ci sostenga nella nostra strutturale manchevolezza.

Il desiderio di riconoscimento è la base delle relazioni intersoggettive. E tuttavia esso si presenta in prima battuta come una riconferma dell'atteggiamento monologico e solipsistico della nostra coscienza. Sotto quel bisogno infatti non c'è tanto il desiderio dell'altro quanto il desiderio di noi stessi. Noi vogliamo essere desiderati e l'altro è assunto solo come uno strumento per rafforzare il nostro bisogno di sicurezza, la nostra attenzione per noi stessi. Anche se ogni nostra relazionalità e apertura all'alterità origina indubbiamente da questa radice, essa, a questo stadio, si mostra in maniera assolutamente germinale e limitata. Il processo di scoperta dell'altro (e, come vedremo, di noi stessi) è un processo lungo che deve passare attraverso un difficile processo di formazione.

Certo, quando la soggettività ricerca il desiderio di un altro, ha già messo in discussione la sua originaria prospettiva soggetto-centrica. Essa infatti non desidera un oggetto da possedere o un bene da consumare. Essa desidera qualcosa di radicalmente diverso da una cosa, cioè — come abbiamo detto — desidera incontrare un desiderio, cioè un altro soggetto. Dunque l'altro ha già fatto irruzione dentro la struttura chiusa della soggettività monologica. E tuttavia questo altro è al tempo stesso ridotto a strumento di autoaffermazione della medesima soggettività.

3. Conflitto e conciliazione

La scoperta dell'alterità non è un percorso facile, anche perché la soggettività fondamentalmente desidera se stessa e l'altro è solo un mezzo per sostenere la propria volontà di autoaffermazione. Ma questo tentativo di usare l'altro come mezzo per confermare se stessa incontra inevitabilmente la resistenza dell'altro. Sicché la prima, immediata, esperienza dell'alterità è quella del *conflitto*.

Il desiderio di riconoscimento è infatti desiderio di essere riconosciuto e non già desiderio di riconoscere. Se così fosse l'apertura all'altro sarebbe già avvenuta fin dalle origini, mentre invece deve essere conquistata. Ora questo desiderio di essere riconosciuto si incontra con quello di ogni altra soggettività. Ognuna vuole essere riconosciuta senza essere disposta a riconoscere. La soggettività non ha alcun bisogno di riconoscere, non ha alcun bisogno di aprirsi a un altro soggetto che non sia lei stessa, né ha alcuna intenzione di assecondare i bisogni altrui. Certo, essa ha bisogno di qualcosa che non sia semplicemente un oggetto, qualcosa che sia quindi un po' come lei, ma al tempo stesso non vuole ammettere l'esistenza di questa alterità, perché ciò significherebbe ottenere proprio il contrario di quanto lei vuole, vale a dire la messa in discussione di se stessa e non già la propria conferma di sé.

L'incontro di due desideri è l'incontro di due pretese di riconoscimento, ognuna simmetricamente opposta all'altra, ognuna con intenzioni contrarie al proprio interlocutore. La soluzione apparentemente più semplice a questo conflitto, cioè il compromesso — una sorta di accordo per cui ognuna si dispone a riconoscere l'altra per ottenerne in cambio il riconoscimento — in realtà è difficile da raggiungere. Le due soggettività che qui si incontrano sono concentrate solo su loro stesse, sono soggettività primitive e monologiche, inconsapevoli di loro stesse, vogliono soltanto la soddisfazione dei loro desideri. Non dispongono delle risorse razionali e soprattutto normative per risolvere pacificamente — attraverso un accordo razionale — la conflittualità delle loro pretese.

La vera soluzione è invece meno volontaristica, al di fuori di qualsiasi ponderazione di tipo contrattuale, per presentarsi come una vera e propria *imposizione* alle due soggettività in lotta, qualcosa che esse devono semplicemente accettare, quasi senza accorgersene. Infatti è la pura e semplice richiesta di riconoscimento a generare riconoscimento. Quando si pretende di essere riconosciuti lo si può fare solo di fronte a qualcuno che si ritiene in grado di conferire una tale prestazione. Non si vuole essere riconosciuti da un oggetto inanimato, né da una pianta, né da qualcuno che non si ritenga "degno" di riconoscere. Ma ciò significa che lo si è inconsapevolmente "riconosciuto", significa che gli si è attribuita la qualificazione di soggetto, e che — volenti o nolenti — lo si è sollevato al di sopra del mondo di quegli oggetti dai quali non possiamo mai sentirci desiderati.

A questo punto il riconoscimento è avvenuto ed è avvenuto in modo assolutamente reciproco. *Il rapporto di riconoscimento o è reciproco o non è.* Non ci si può sentire riconosciuto senza aver riconosciuto. Nel momento in cui ci si sente guardato come un soggetto si è guardato anche l'altro come un soggetto. La costituzione dell'intersoggettività non può essere attività unilaterale ma necessariamente reciproca. L'originaria prospettiva monologica e chiusa della coscienza si è finalmente aperta all'altro, rivelatosi ora come l'unica possibilità per il desiderio di riconoscimento di trovare soddisfazione. L'iniziale isolamento del soggetto si è spezzato "dall'interno" ed è così avvenuto il primo stadio del processo di formazione dell'autocoscienza.

4. Scoperta dell'altro e scoperta di sé

Con questo decisivo passaggio la soggettività ha ottenuto tre risultati. In *primo* luogo ha rafforzato il proprio sentimento di sé, minacciato dalla precarietà e dall'insicurezza. Ha trovato infatti qualcuno che l'ha riconosciuto, che ha soddisfatto il suo desiderio. Grazie all'altro ha potuto rafforzare se stessa. Come ha dimostrato Honneth nelle sue analisi, questa esperienza è alla

base della fiducia in se stessi, è cioè la condizione perché si costituisca una soggettività autonoma, sicura di se stessa, capace di prendere delle decisioni e di elaborarle in modo indipendente, è cioè il terreno di costituzione di quella che noi chiamiamo la libertà dell'individuo. Ma, in *secondo* luogo, la soggettività ha *dovuto* riconoscere l'esistenza di un altro, anzi ha svolto per l'altro la stessa funzione che l'altro ha svolto per lei: lo ha rafforzato nella sua identità, è venuta incontro al suo desiderio di essere oggetto di attenzione, di essere oggetto di sguardo. Che cosa significa infatti aver scoperto un altro soggetto? Significa aver fatto un'esperienza totalmente nuova e diversa: al mondo non esistono solo oggetti di conoscenza e di desiderio, ma esistono anche dei soggetti, non esiste solo il proprio desiderio ma anche il desiderio altrui, non esiste solo l'esperienza del guardare ma anche quella dell'esser guardati. Riconoscendo l'altro la soggettività ha riconosciuto l'esistenza di un mondo plurale, di un mondo di differenti soggettività, di differenti e spesso confliggenti desideri. Ma scoprendo l'altro ha trovato finalmente il modo per scoprire se stessa. E' questa la *terza* fondamentale acquisizione del rapporto di riconoscimento. Facendo l'esperienza dello sguardo dell'altro ha potuto finalmente conseguire il punto di vista dell'altro su di lei, ha guadagnato quella trascendenza rispetto a se stessa, che era esattamente ciò che fin dall'inizio mancava al sentimento di sé per diventare conoscenza di sé. Grazie all'altro può ora vedersi dal di fuori e acquisire la necessaria distanza rispetto a se stessa. Essa fin dall'inizio non voleva essere solo soggetto ma anche oggetto di conoscenza e in tale desiderio si radicava la ricerca dell'altro, cioè la ricerca di uno sguardo su di lei che la oggettivasse, che ne facesse oggetto di attenzione e di cura. Ora ha finalmente ottenuto quello sguardo oggettivante. Al tempo stesso quello sguardo non è solo oggettivante. Ha infatti le stesse caratteristiche del suo, è cioè uno sguardo diretto non a un oggetto ma a un soggetto. Non è semplicemente un atto di conoscenza ma un rapporto pratico di riconoscimento. Dunque è uno sguardo oggettivante e al tempo stesso "dis-oggettivante". Allo stesso modo in cui guarda all'altro come a un soggetto, analogamente può guardare a se stessa come a un soggetto. Quella visione di sé che alla coscienza isolata era impossibile diventa ora possibile grazie a un'altra coscienza e in tal modo può essere acquisita e fatta propria anche dalla prima. La soggettività vede se stessa nello sguardo dell'altra. Essa "nasce" propriamente grazie a quello sguardo. Il soggetto non è il prodotto di se stesso ma dell'intersoggettività, cioè della speciale relazione resa possibile dall'incontro fra i soggetti.

Il soggetto ha qui finalmente scoperto se stesso, è cioè diventato auto-coscienza. Ha potuto infatti coniugare l'esperienza *interna* del sentimento di sé con l'esperienza *esterna* dell'essere guardato. In questa connessione della percezione di sé con lo sguardo oggettivante e desiderante dell'altro sta la specificità di quel sapere che noi chiamiamo *autocoscienza*, un sapere il

cui oggetto sta in una soggettività. Tutto ciò l'ha appreso dall'altro e grazie all'altro: da esso ha infatti ottenuto sia lo sguardo oggettivante che gli consente di prendere le distanze da sé e di vedersi, sia lo sguardo desiderante che lo fa sentire soggetto.

5. La riproposizione del conflitto

Nella “costrizione a riconoscersi” cui le due soggettività — quasi contro le loro stesse volontà — sono state condotte, sembra definitivamente superato il conflitto che originariamente le opponeva. In realtà non è così. Certo, esse sono state messe nella condizione di aprirsi a un tipo radicalmente nuovo di esperienza: aver a che fare non più solo con oggetti ma con soggetti. Ma che cosa significa fare un'esperienza intersoggettiva? Che cosa significa sperimentare il desiderio di un altro, l'attenzione di un altro, lo sguardo di un altro? Significa fare l'esperienza — a dire il vero traumatizzante — che esiste un altro punto di vista oltre al proprio, significa che esiste *un'altra prospettiva sul mondo*. Perché questa è la differenza essenziale fra un oggetto e un soggetto: il primo è oggetto di un punto di vista, il secondo è questo punto di vista. Dunque l'incontro di due desideri è in realtà l'incontro di due differenti prospettive sul mondo: ognuna di esse vede il mondo da un angolo di visuale diverso.

Ebbene, il riconoscimento reciproco, che sembrava appena raggiunto, entra in rotta di collisione con questa natura della soggettività. Infatti ciò che essa persegue tenacemente è esser rassicurata nella propria prospettiva, ottenere la conferma del proprio “mondo”, vederne confermata l'indiscutibilità. Perciò essa non può sentire riconosciuta la propria prospettiva e al tempo stesso conferire piena validità alla prospettiva altrui. Riconoscendo quell'altro punto di vista finirebbe col minare la verità del proprio. Sembra dunque che il riconoscimento reciproco sia strutturalmente impossibile e che il conflitto debba rimanere condizione insuperabile. Quel conflitto fra desideri che sembrava “oggettivamente” risolto nella “necessaria” conciliazione in cui essere riconosciuti diventava possibile solo riconoscendo, si riaccende ora come contrapposizione fra due prospettive alternative, una contrapposizione cui nessuna “buona volontà” può porre rimedio.

6. Un confronto con Hegel

Hegel ha ben individuato, nella *Fenomenologia dello spirito*, questa conflittualità, tematizzandola come una «lotta per la vita e per la morte»: ognuna delle due autocoscienze sa che la *vita* della propria prospettiva passa attraverso la

morte della prospettiva altrui. Non c'è compromesso possibile. Ognuna di esse ha la radicata convinzione che non sia possibile mantenere la propria esistenza assieme all'esistenza dell'altra: quell'esistenza coincide infatti con una prospettiva sul mondo e l'affermazione di essa passa inevitabilmente attraverso la negazione della prospettiva altrui.

Se questo è il punto di vista interno alle autocoscienze in lotta, *noi* però sappiamo — proprio sulla base delle considerazioni fatte fin qui — che quel punto di vista è completamente irrealistico e autocontraddittorio: la soppressione dell'altro (cioè del suo desiderio e della prospettiva sul mondo legata a quel desiderio) è la soppressione dell'unica possibilità per la soggettività di ottenere riconoscimento e quindi di avere la conferma di sé, la conferma della validità della propria prospettiva.

Com'è noto, Hegel offre la sua *provvisoria* soluzione a questo problema. (È importante comprenderne la natura transitoria ed effimera: la *Fenomenologia dello spirito* è una continua sequenza di soluzioni provvisorie ai vari problemi che di volta in volta si presentano alla coscienza. Se infatti si trattasse di soluzioni definitive il cammino fenomenologico si interromperebbe e le contraddizioni del cammino dello spirito troverebbero la loro conciliazione conclusiva). Ebbene, di fronte al pericolo estremo di perdere la propria vita una delle due autocoscienze preferisce rinunciare alla propria pretesa di riconoscimento, così come l'altra, di fronte alla possibilità di eliminare il suo antagonista preferisce sostituire la sua morte col suo asservimento: le due soggettività istituiscono fra di loro una *relazione di signoria e servitù*. Una sola di esse è l'autocoscienza riconosciuta e l'altra è solo autocoscienza riconosciuta. In termini di prospettive sul mondo, possiamo dire che una sola è riconosciuta valida, quella signorile, mentre quella servile è misconosciuta nella sua validità.

È evidente che questa *non può essere* la soluzione al conflitto: il signore non può sentirsi riconosciuto dal servo, perché il servo è per lui solo uno strumento, è cioè quel *lavoro altrui* grazie al quale egli può sopravvivere e autoriprodursi. Ma un mezzo di sostentamento non può essere considerato un soggetto: esso è semplicemente *una cosa*, un oggetto del mondo, un pezzo di natura. E le cose non sono capaci di riconoscimento: un signore non può infatti sentirsi riconosciuto da un servo ma solo da un suo pari. La relazione di signoria e servitù è relazione così radicalmente asimmetrica (si fronteggiano da una parte un soggetto e dall'altra una cosa) da impedire quella fondamentale reciprocità che è condizione indispensabile a ogni processo di riconoscimento riuscito. Come abbiamo già visto, si può essere riconosciuti solo da chi si sia a propria volta riconosciuto. Hegel lo sa bene e, infatti, leggendo con attenzione quelle stesse pagine, si capisce quanto quella soluzione sia per lui del tutto insoddisfacente.

La via da lui intrapresa per risolvere il problema è costituita da uno sce-

nario completamente diverso, e, per certi versi, del tutto inaspettato. Contrariamente alla tesi di fondo del capitolo, secondo la quale l'autocoscienza è tale solo se riconosciuta da un'altra (e in un contesto di riconoscimento non unilaterale ma reciproco), Hegel abbandona improvvisamente la sfera intersoggettiva in cui finora era avvenuta l'intera dinamica della costituzione della soggettività individuale: la via per ottenere l'autocoscienza, mancata dal signore per l'assenza di un interlocutore al suo livello, e non raggiunta dal servo per la sua rinuncia allo suo stesso status di soggetto, è quella dell'autoriconoscimento solitario del servo attraverso il lavoro, cioè attraverso quei prodotti del suo lavoro nei quali può finalmente riconoscere se stesso. Tuttavia, se grazie al lavoro il servo può apprendere la propria indipendenza dalla natura, quell'indipendenza non è condizione sufficiente a costituirlo come autocoscienza riconosciuta: come potrebbe il servo vedere se stesso nei prodotti del proprio lavoro se non ha ancora raggiunto la consapevolezza di sé, autoconsapevolezza a lui del tutto preclusa dato che non è stato riconosciuto dal proprio padrone? L'autocoscienza padronale è per lui solo un ideale trascendente che ha ormai perso qualunque possibilità di interagire con lui sul piano orizzontale e reciproco del riconoscimento. L'abbandono del terreno intersoggettivo conduce Hegel ben lontano dalla soluzione del problema. E infatti quel terreno viene abbandonato solo provvisoriamente per riproporsi più avanti, quando l'intersoggettività si ripresenterà sotto i tratti dello spirito oggettivo.

7. Apprendere dal conflitto

Ma torniamo al problema che Hegel ben individua ma non risolve. La contraddizione immanente alla dialettica del riconoscimento consiste nel fatto che ogni soggettività lotta per mantenere la propria vita e per dare la morte all'altra, ma in tal modo finisce per dare la morte a se stessa. L'altro, la permanenza in vita dell'altro, è infatti condizione della propria permanenza in vita. Il conflitto fra le due soggettività è dunque un *conflitto interno* a ciascuna di esse: ognuna pretende che solo la propria prospettiva venga riconosciuta, ma negando il riconoscimento all'altra nega al tempo stesso il riconoscimento a se stessa.

La soluzione è però a portata di mano. Il conflitto fra le autocoscienze non è un'opposizione di tipo fisico-meccanico. Nel conflitto esse interagiscono, si modificano reciprocamente, vengono trasformate anche dalla stessa situazione conflittuale in cui si trovano ad agire. E la mutazione che esse subiscono non è una modificazione esteriore ma interviene nella loro stessa autocomprensione interna. Si tratta infatti di un *processo di apprendimento*. Sperimentando la loro opposizione reciproca le due soggettività

hanno appreso che *esistono differenti prospettive sul mondo* e che il loro proprio punto di vista non è l'unico possibile. Hanno così appreso a *relativizzare* la loro prospettiva.

Solo a questo punto diventa chiaro in che cosa propriamente consiste il riconoscimento reciproco cui esse sono costrette a piegarsi: esso consiste nel vedere la propria prospettiva riconosciuta come una prospettiva *accanto all'altra* e quindi come una delle tante possibili prospettive sul mondo. La soggettività ha finalmente imparato a prendere le distanze da se stessa, acquisendo un punto di vista *decentrato* rispetto al proprio. E ciò è stato appreso grazie alla fondamentale esperienza di un altro soggetto, cioè di un'altra prospettiva. Essa ha potuto relativizzarsi perché, a seguito del conflitto con l'altro, ha capito che cos'è "un punto di vista". Ma questo è possibile solo quando ha imparato a guardarsi dal di fuori, a partire dallo sguardo dell'altro, quando ha appreso non solo che esistono altri soggetti ma che questi sono punti di vista, prospettive cognitive e pratiche sul mondo che non coincidono con la sua. Questa scoperta dell'altro è, come abbiamo visto, la scoperta di sé. *Finalmente l'autocoscienza si è costituita*. E quando essa si costituisce *ha finalmente termine l'identificazione della coscienza col mondo*: l'autocoscienza si sa come un punto di vista sul mondo, che è diverso dal mondo stesso. La consapevolezza di un'oggettività indipendente da noi nasce quando apprendiamo che ciò che pensavamo oggettivo era solo il nostro punto di vista. La relativizzazione della nostra prospettiva, l'esperienza della sua arbitrarietà, conseguente all'impatto con le altre interpretazioni, produce la separazione fra soggetto e oggetto. Autocoscienza e mondo nascono insieme. Prima del riconoscimento non c'era il mondo e non c'era il soggetto, c'era solo la "mia" esperienza e la "mia" esperienza coincideva col mondo. L'idea dell'indipendenza del mondo, cioè la consapevolezza che un oggetto possa essere diverso da come mi appare, è una conseguenza di quel processo di apprendimento consistente nel riconoscimento reciproco di due diverse prospettive.

8. Riconoscere è imitare

Un ruolo fondamentale viene qui svolto dalla *pratica mimetica*. Essa non è certo caratteristica esclusiva del comportamento umano. Anzi è pratica diffusa non solo nel mondo animale ma anche in quello vegetale. L'adeguamento all'ambiente, l'imitazione dell'altro, l'atteggiamento non reattivo ma adattivo di fronte all'estraneo è una delle modalità fondamentali grazie alle quali un organismo riesce a sopravvivere in un ambiente ostile e complesso. L'uomo riesce a dare a questa pratica una valenza assolutamente peculiare, facendone un elemento fondamentale nei processi di riconoscimento inter-

soggettivo. La *mimesis* è per gli esseri umani riconoscimento dell'altro, anzi la forma elementare e originaria del riconoscimento.

L'imitazione dell'altro è nelle pratiche umane quel processo grazie al quale il soggetto cerca di fare proprio il comportamento dell'altro, cioè il modo in cui l'altro si rapporta al mondo. Essa è quindi la modalità originaria con cui avviene la scoperta del punto di vista altrui, quasi appropriandosi della sua soggettività, del suo desiderio, della sua specifica angolazione sul mondo. Non è dunque semplicemente il modo con cui si cerca di esorcizzare l'alterità e la paura dell'estraneo in modo non reattivo, ma è la modalità specificamente umana grazie alla quale si partecipa al mondo dell'altro, al suo essere, al suo modo di rapportarsi alle cose. In essa sta la radice della fondamentale relazionalità umana. La *mimesis* è quindi la fuoriuscita dal conflitto, la sua soluzione non violenta, il capovolgimento della lotta per la sopravvivenza in processo di apprendimento.

9. Normatività del riconoscimento

La *mimesis* è una partecipazione alla sfera dell'intersoggettività non solo cognitiva ma emozionale, affettiva, pratica. Nel mentre ci si sente riconosciuti, si innesca un processo di coinvolgimento dell'altro all'interno della propria soggettività, in forza del quale non solo se ne apprende la peculiare visione sulle cose ma se ne interiorizzano anche i desideri, le inclinazioni, gli orientamenti pratici. Analogamente, riconoscere qualcuno non significa semplicemente identificarlo, ma attribuirgli uno status, cioè riconoscergli la funzione di essere una prospettiva teorico-pratica sul mondo, in altri termini conferirgli la *dignità di soggetto*. Non si può riconoscere qualcuno e non rispettarlo: il mancato rispetto è la negazione del riconoscimento, il suo fallimento, la retrocessione dal punto di vista dell'indipendenza dell'autocoscienza a quello della indistinzione coscienza-mondo e quindi alla sostanziale inconsapevolezza di sé. Riconoscere l'altro significa perciò l'accettazione di alcune fondamentali norme morali. Per questo nel riconoscimento è riposta la radice della nostra moralità. Consapevolezza di sé, oggettività del mondo, scoperta dell'altro, carattere normativo dei rapporti intersoggettivi, nascono insieme. Sono i tratti che caratterizzano la nostra umanità.

Noi siamo certamente un pezzo di natura ma non siamo solo natura. Ciò che contraddistingue la nostra umanità è infatti quella normatività che ci viene trasmessa attraverso i rapporti di riconoscimento. Dalla nostra natura noi ereditiamo una capacità comunicativa e relazionale assolutamente unica, che ci consente di imitare l'altro e di entrare così intimamente in rapporto con lui da fare nostro il suo punto di vista, il suo desiderio, la sua capacità di guardarci e di relazionarci a noi. Ma quel dato biologico rimarrebbe

assolutamente inerte se non trovasse modo di svilupparsi attraverso quella complessa relazionalità intersoggettiva che chiamiamo riconoscimento. È in quella rete che va individuata la vera radice della nostra umanità. È grazie ad essa se noi ora siamo diventati esseri umani.

10. Originarietà e fragilità

Il riconoscimento è esperienza originaria. Non è immaginabile una soggettività che preceda il riconoscimento. Un soggetto è tale solo se è riconosciuto, solo se è già passato attraverso quel processo. Alle origini della storia dell'uomo si sono progressivamente consolidate le pratiche e le norme che hanno consentito il reciproco riconoscersi degli individui, ponendo così le basi culturali per la formazione della nostra costituzione soggettiva. E qualcosa di tutto ciò si ripete in ogni infanzia. Ognuno di noi è passato attraverso questo processo di formazione. È in esso che vanno trovate le radici della nostra stessa identità.

Ma se la forma del riconoscere è qualcosa di universale, che attraversa le storie e le culture e che ha i tratti essenziali che abbiamo appena delineato, le modalità in cui si viene riconosciuti sono plurali e molteplici: c'è un riconoscimento affettivo, amicale, giuridico, sociale, politico, morale. Ognuna di queste esperienze poi non è mai costituita da un unico atto ma da una sequenza di atti, dalla loro reiterazione, dalle loro variazioni. Perché noi abbiamo continuo bisogno di essere riconosciuti. La nostra identità, la consapevolezza di noi stessi, la fiducia nelle nostre capacità, hanno la necessità di essere consolidate in continuazione.

Il riconoscimento è conquista precaria. Non è mai ottenuto una volta per tutte. Nessun riconoscimento ci può mai garantire da misconoscimenti, umiliazioni, offese. E quindi non ci può mai immunizzare da regressioni, ricadute, ridiscussioni della nostra identità e della nostra autonomia. La normatività che ci contraddistingue è estremamente fragile e precaria, così come la nostra identità è molteplice, articolata, mutevole. Gli atti di riconoscimento di cui facciamo esperienza lungo la nostra vita la consolidano, ma anche la rimettono in discussione, modificandola di continuo. Siamo il risultato di un processo di formazione ma un risultato la cui formazione non è mai conclusa, un prodotto che non è mai finito, che non è mai assicurato una volta per tutte. La nostra esistenza consiste in questa processualità, il contesto in cui essa si sviluppa non è determinato dalla rigidità dello spazio fisico segnato dagli oggetti naturali ma dalla flessibilità dello spazio normativo in cui si articolano le nostre relazioni intersoggettive. In questo spazio abbiamo imparato a vivere, abbiamo appreso noi stessi e incontrato gli altri, ma abbiamo anche sperimentato la

nostra vulnerabilità e fragilità. Per questo abbiamo bisogno degli altri e del loro riconoscimento. Ma questa etero-dipendenza non significa il nostro asservimento, la sottomissione all'alterità. Al contrario sta in essa proprio la nostra indipendenza. L'altro per noi non è uno scacco ma una risorsa. È in lui la risposta alla nostra fragilità normativa ed è grazie al suo riconoscimento che si forma la nostra capacità di rispondere autonomamente alle ferite normative della nostra esistenza.

cortella@unive.it

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'avere 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 costrutto 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 rappresentarselo.

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.

Teoria del riconoscimento e desiderio mimetico*

CHRISTIAN LAZZERI

Université de Paris Ouest Nanterre La Défense e SOPHIAPOL

ABSTRACT: The theory of recognition, just as Girard's mimetic theory, claims to give an account of human behaviours both at the psychological and individual level and at the social, political, and historical one. From time to time, Girard himself hints at the theory of recognition. This paper takes into consideration not only theorists of recognition such as Honneth, but also mimetic theories already interested in the theme of recognition such as those of Spinoza and Adam Smith. It then puts forward an exam of the symmetrical claims of each one of these two theories to include the opponent and of their heuristic values. I maintain that Girard's mimetic theory is nothing more than a «moment» of the theory of recognition.

KEYWORDS: Recognition, Mimetic Desire, Rivalry, Identity, Conflicts, Reciprocity.

In uno dei suoi ultimi libri, rievocando il contesto intellettuale dell'inizio degli anni '60 e il periodo nel quale scrisse *Menzogna romantica e verità romanzesca*, René Girard affronta la questione di stabilire quale ruolo avesse potuto giocare l'hegelismo (e soprattutto la lettura kojéviana di Hegel) nella genesi della sua teoria della «rivalità mimetica». La sua risposta è per lo meno mitigata: da un lato, dichiara Girard, «c'è [...] qualcosa di vero nell'idea che questa dialettica abbia influenzato la mia lettura del romanzo e quella che chiamo “verità romanzesca”. Come Hegel, io dicevo che noi desideriamo, più che le cose, lo sguardo che gli altri fanno cadere su di esse: si trattava, in qualche modo, di *un desiderio del desiderio dell'altro*¹. Tuttavia, dall'altro lato, l'eventuale prossimità

* Questo testo è una versione aggiornata di un contributo originariamente pubblicato in René Girard, *La théorie mimétique, de l'apprentissage à l'apocalypse*, a cura di Ch. Ramond, Paris, PUF, 2011, traduzione dal francese a cura di Emanuele Antonelli.

1. Cfr. Achever Clausewitz, Paris, Carnets nord, 2007, (tr. it. a cura di G. Fornari, *Portando Clausewitz all'estremo. Conversazione con Benoît Chantre (AC)*, Milano, Adelphi, 2008, p. 65). I libri di Girard saranno citati come segue: *Mensonge romantique et vérité romanesque*, Paris, Grasset, 1961, (tr. it. a cura di Leonardo Verdi-Vighetti, *Menzogna romantica e verità romanzesca (MRVR)*, Milano, Bompiani, 1965); *La violence et le sacré*, Paris, Grasset, 1972, (tr. it. a cura di O. Fatica e E. Czerkl, *La violenza e il sacro (VS)*, Milano, Adelphi, 1980); *Des choses cachées depuis la fondation du monde*, Paris, Grasset & Fasquelle, 1978, (tr. it. a cura di R. Damiani, *Delle cose nascoste sin dalla fondazione del mondo (DCC)*, Milano, Adelphi, 1983); *Le bouc émissaire*, Paris, Grasset & Fasquelle, 1982, (tr. it. a cura di Ch. Leverd e F. Bovoli, *Il capro espiatorio (CE)*, Milano, Adelphi, 1987); *Celui par qui le scandale arrive*, Paris, Hachette, 2001, (tr. it. di G. Fornari, *La pietra dello scandalo (PS)*, intervista con Maria Stella Barberi, Milano, Adelphi, 2004); *Quand ces choses commenceront. Entretiens avec Michel Treguer (QCC)*, Paris, Arlea, 1994; *Le sacrifice*, Paris, BNF, 2003 (tr. it. di Claudio Tarditi, *Il sacrificio (IS)*, Milano, Raffaello Cortina, 2003); *One long argument from beginning to*

non deve mascherare l'esistenza di almeno tre differenze irriducibili rispetto alla concezione hegeliana del riconoscimento. La prima risiede nel fatto che la teoria del desiderio mimetico sostiene la tesi del desiderio del desiderio dell'altro ma specificando il fatto che si tratta dell'imitazione del desiderio dell'altro al fine di impossessarsi di ciò che egli *possiede* e, in tal modo, appropriarsi del suo stesso *essere* e dell'insieme dei suoi attributi². Ciò che caratterizza i rapporti interumani è dunque un desiderio di appropriazione reciproco di natura «ontologica» («ogni desiderio è desiderio d'essere») che non può per principio raggiungere il proprio oggetto. Ne risulta, seconda differenza, che laddove l'hegelismo sostiene l'esistenza di una transizione dalla reciprocità conflittuale negativa verso la reciprocità positiva della riconciliazione nella quale l'identità dei protagonisti sarà pienamente riconosciuta al di là delle loro differenze, la teoria mimetica sostiene l'inverso. L'identità non è in realtà la posta in gioco di una possibile riconoscenza reciproca ma costituisce al contrario il *coadiuvante* stesso di un conflitto senza soluzione³. L'impossibilità di soddisfare il desiderio dei protagonisti non può dunque che radicalizzare un conflitto alimentato dall'identità delle loro posizioni e dei loro obiettivi. Di conseguenza, perché il desiderio possa essere contenuto non si può far altro che ricostituire un sistema di differenze suscettibile di rendere reciprocamente indesiderabili gli oggetti posseduti dai protagonisti, così come il loro essere. Infine, terza differenza, in un conflitto per il riconoscimento, i protagonisti, al di là del costo del conflitto per ciascuno, mirano per principio alla conservazione di un legame sociale con colui dal quale sperano di ottenere un riconoscimento. Per Girard, al contrario, i conflitti mimetici, quando non sono smorzati da dispositivi istituzionali appropriati entrano necessariamente in una catena di rilanci imitativi che li rendono per principio distruttivi⁴. Si dovrebbe dunque concludere che queste due concezioni del conflitto non si intersecano né nel contenuto, né nella loro logica, né infine per quanto riguarda le rispettive poste in gioco, lasciando così sussistere l'una affianco all'altra due categorie distinte di motivazioni e di conflitti. Potremmo essere soddisfatti dell'una o dell'altra conclusione, se non in merito a Hegel, almeno in merito a una teoria del riconoscimento? Niente di più incerto. In primo luogo perché Hegel distingue almeno due forme di lotta per il riconosci-

the end, Rio de Janeiro, Topbooks, 2000, (tr. it. di Eliana Crestani, *Origine della cultura e fine della storia. Dialoghi con Pierpaolo Antonello e João Cezar de Castro* (OC), Milano, Raffaello Cortina, 2003); *Anorexie et désir mimétique* (ADM), Paris, l'Herne, 2008; *La voix méconnue du réel*, Paris, Grasset, 2002, (tr. it. a cura di G. Fornari, *La voce inascoltata della realtà* (VIR), Milano, Adelphi, 2006); *Shakespeare. Les feux de l'envie*, Paris, Grasset, 1990, (tr. it. di Giovanni Luciani, *Shakespeare. Il teatro dell'invidia* (STI), Milano, Adelphi, 1998).

2. Cfr. AC, pp. 65–66.

3. Cfr. *ivi*, pp. 72, 78, 87, 91–92, 94, 173.

4. Cfr. *ivi*, pp. 67, 80, 83, 177.

mento, l'una nella quale si mira a ottenere un riconoscimento positivo da parte di un agente o di un gruppo sociale, l'altra che mira a distruggere ciò che fa ostacolo al riconoscimento⁵. Dunque non va da sé che i conflitti per il riconoscimento trovino necessariamente il proprio limite nella conservazione del rapporto sociale. In seguito perché, anche se l'hegelismo ha giocato un ruolo decisivo nella costruzione dei concetti di riconoscimento e di lotta per il riconoscimento, né il primo né il secondo si potrebbero ridurre all'hegelismo, come mostra la varietà di teorie classiche e contemporanee del riconoscimento⁶. Le obiezioni possibili in merito all'hegelismo non devono necessariamente valere per le altre teorie del riconoscimento. Infine, non è evidente che si possa sostenere senza un'analisi approfondita che il desiderio mimetico e il desiderio di riconoscimento si rivelino distinti tanto nel loro oggetto che nelle loro conseguenze. Al di là dei possibili punti di contatto, ci si potrebbe persino chiedere, a titolo di ipotesi di lavoro, se la teoria girardiana del desiderio mimetico non costituisca semplicemente un caso particolare di una teoria del riconoscimento il cui linguaggio teorico si potrebbe rivelare più potente e capace per ciò stesso di rendere conto degli stessi fenomeni individuati dalla teoria mimetica ma anche di quelli che essa non riesce a spiegare, in particolare i rapporti tra conflitto e riconciliazione e quelli tra identità e alterità dei protagonisti del conflitto. Nelle pagine che seguono ci occuperemo essenzialmente di queste due questioni.

Cominceremo con una presentazione dei principali concetti dell'antropologia di Girard (sezione 1), seguita dall'analisi della sua teoria del conflitto mimetico (sezioni 2 e 3), prima di venire alla sua concezione del fondamento della struttura sociale (sezione 4). In seguito verrà esaminato il tipo di riconciliazione etica sostenuto (sezione 5), prima di sottomettere le sue tesi ad una valutazione critica (sezione 6).

1. La genesi del desiderio mimetico

Le ricerche di Girard potrebbero essere introdotte secondo diversi ordini di presentazione. Per una maggiore semplicità, si procederà in questa occasione in modo deduttivo prendendo i capitoli propriamente antropologici dell'o-

5. Su questa distinzione, cfr. E. Renault, «Assumer l'héritage de la théorie critique: sauver Marx par la reconnaissance?», in A. Caillé e Ch. Lazzeri, *La reconnaissance aujourd'hui*, Paris, CNRS, 2009, pp. 74-75.

6. Cfr. Ch. Lazzeri, *Qu'est-ce que la lutte pour la reconnaissance?*, in R. Damien e Ch. Lazzeri (a cura di), *Conflit et confiance*, Paris, PUFC, 2006; Id., «Coopération et conflits dans le cadre de l'économie de l'estime», in L. Julien e F. Tricou (a cura di), *La coordination dans les sciences sociales*, Presses de l'Université de Paris-Ouest La Défense, Paris, 2009.

pera di Girard⁷ come un corpo di principi da cui si possono dedurre i diversi momenti della «crisi mimetica» in maniera relativamente articolata. Il fatto che questa modalità di esposizione possa apparire astratta o che le diverse fasi non comportino ad ogni momento dei riferimenti empirici immediati si spiega facilmente (ci torneremo) e non costituisce una prova di invalidità. Reagendo all'obiezione di uno dei suoi interlocutori sui problemi di psicopatologia — «lei pone il desiderio *a priori* in maniera quasi deduttiva [...] la si accuserà di essere troppo sistematico e teoretico»⁸ — Girard risponde che «procedendo in maniera quasi deduttiva a partire dalla definizione, ritroveremo in un ordine di gravità crescente e in forme che mostrano chiaramente come e perché si combinano, si accavallano e si concatenano tra loro, tutti i grandi sintomi rozzamente scissi da una psicopatologia mai sicura né dei metodi né delle sue prospettive»⁹. Questa risposta si applica parola per parola non solamente ai diversi momenti della crisi mimetica confusamente percepita e dunque arbitrariamente isolata da molti antropologi, ma anche alle forme istituzionali della regolazione della violenza artificialmente separate di cui la teoria girardiana pretende di rendere conto nella loro articolazione a partire dal concetto di desiderio mimetico.

Come caratterizzare il desiderio mimetico? Rappresenta in primo luogo una rottura con la concezione naturalista e sostanzialista del fondamento del valore d'uso degli oggetti secondo la quale il desiderio di appropriazione di un oggetto qualsiasi si spiegherebbe solamente attraverso le sue proprietà intrinseche, quale che sia il modo nel quale l'individuo lo «scopre» e indipendentemente da ogni rapporto sociale. L'appropriazione degli oggetti riposa senza dubbio sul loro valore d'uso, ma quest'ultimo non potrebbe costituire il solo fondamento del desiderio di appropriazione. Questa visione ingenua di un faccia a faccia soggetto/oggetto in un rapporto trasparente d'assegnazione del valore deve essere rigettata come illusione solipsista che esclude ogni determinazione sociale del desiderio di appropriazione. È a partire da questo rigetto che diviene visibile il comportamento acquisitivo degli individui che sono anche condotti a desiderare gli oggetti non in funzione delle loro proprietà intrinseche (benché si tratti di un motivo apparente), ma in ragione della presenza di un terzo il cui desiderio glieli «designa». In modo tale che è conformemente al desiderio di questo terzo che l'oggetto sarà desiderato. Questo comportamento non è tuttavia concepibile che nella misura in cui il terzo già presente nel campo del desiderio del soggetto appaia provvisto di un valore di prestigio suscettibile di innescare questo movimento

7. Cfr. il capitolo VI di *VS*; i capitoli I del libro I e da I a IV del libro III di *DCC*.

8. Cfr. *DCC* p. 313, tr. it. cit., p. 357. (Per *teoretico*, neutro, in francese si legge *spéculatif* che, specialmente vista l'epoca e la nazione in cui ebbero luogo questi dialoghi, non può che essere inteso nella sola accezione negativa. N.d.T.)

9. Cfr. *ibid.*

di imitazione nei confronti del desiderio dell'oggetto che possiede, quale che esso sia (risorse, beni posizionali, persone. . .). Il desiderio di appropriazione acquisisce in tal modo una *configurazione triangolare*: il soggetto che desidera l'oggetto imita il desiderio di colui che, collocato nella posizione di «modello» o di «mediatore», rende l'oggetto desiderabile per il desiderio d'acquisizione o di conservazione che manifesta. Il termine "imitazione" non designa qui una semplice riproduzione esteriore o gestuale, ma rinvia all'imitazione dello stesso *desiderio* del modello. Girard chiama questa imitazione «*mimesis*» perché questa imitazione del desiderio — come si vedrà — è inseparabile da una dimensione conflittuale compresa nel termine greco. La posizione del mediatore in merito al soggetto e l'imitazione del desiderio del primo da parte del secondo conduce a sostenere la tesi del soggettivismo dei valori secondo la quale il soggetto non desidera le cose perché buone, ma esse sono buone perché egli le desidera ed egli le desidera perché imita così il desiderio di un terzo, il mediatore, al quale è attribuito un valore di prestigio¹⁰. Quest'ultimo può «offrire» intenzionalmente o no questo oggetto al desiderio del soggetto imitante, ma il risultato sarà il medesimo poiché quest'offerta sfocia nella costruzione di una relazione «triangolare» tra il mediatore, l'oggetto e il soggetto imitante. Questa tesi pone in primo luogo una domanda sul perché esista qualcosa come una condotta mimetica del soggetto. Che spiegazione si può invocare per rendere conto dell'imitazione del desiderio di un terzo, vale a dire in fondo, dell'esistenza del rapporto di mediazione?

Questa tesi può tuttavia essere differenziata nel senso che l'imitazione del mediatore non è uniforme: si possono distinguere varie forme di imitazione in base alla posizione che occupa il mediatore nel suo rapporto al soggetto, vale a dire secondo il grado di prossimità o di distanza, in un senso non fisico ma sociale, determinato dalla quantità di prestigio di cui è dotato. Quando questa distanza sociale è insuperabile, abbiamo a che fare, secondo Girard, con una «mediazione esterna»: «parleremo di *mediazione esterna* laddove la distanza fra le due sfere di possibili, che s'accentrano rispettivamente sul mediatore e sul soggetto, sia tale da non permetterne il contatto»; al contrario, si parlerà di «mediazione interna» «laddove questa stessa distanza sia abbastanza ridotta perché le due sfere si compenetrino più o meno profondamente»¹¹. Queste due definizioni, di cui la seconda (mediazione interna) ha un sentore tocquevilliano, sono illustrate in *Menzogna romantica e verità romanzesca*, con l'esempio romanzesco dei rapporti tra Don Quichotte e Sancho (mediazione esterna): Sancho desidera ciò che gli presenta Don Chisciotte riconoscendo apertamente questo rapporto di mediazione, ma egli non può desiderare

10. Cfr. DCC, p. 366, tr. it. cit., p. 418; VS, pp. 204–205, tr. it. cit., pp. 204–205, CQSA, pp. 17–19, tr. it. cit., pp. 20–22.

11. Cfr. MRVR, p. 23, tr. it. cit., p. 13; DCC, pp. 330–331, tr. it. cit., p. 377–378.

gli «oggetti cavallereschi» di Don Chisciotte perché sono socialmente troppo lontani e perché la distanza con il suo signore è insuperabile. Si tratta di un fenomeno di adattamento dei desideri alle possibilità di realizzazione e ogni concorrenza d'appropriazione tra signore e scudiero di trova scongiurata. Al contrario, ne *Il rosso e il nero*, i borghesi Rénal e Valenod sono tra loro in rapporti di mediazione interna in merito all'acquisizione dei servizi di Julien Sorel e la loro concorrenza ne viene esacerbata.

La genesi del desiderio mimetico — è l'ipotesi di Girard — deve essere ricercata non in seno ad un ordine specifico della cultura rigidamente separato dall'ordine naturale da tutta una tradizione antropologica, ma nei meccanismi di apprendimento comuni alle società animali (laddove questo comportamento esista) e alle società umane: «non c'è nulla o quasi, nei comportamenti umani, che non sia appreso, e ogni apprendimento si riduce all'imitazione. Se gli uomini, a un tratto, cessassero di imitare, tutte le forme culturali svanirebbero»¹². Tale imitazione acquisitiva del soggetto umano, questa forma di «mimetismo primario»¹³ come scrive Girard, che l'etologia attribuisce tanto all'uomo quanto all'animale, testimonia a suo modo di una sorta di incompletezza umana che essa stessa contribuisce a ridurre attraverso l'acquisizione di comportamenti culturali mediata dall'imitazione del comportamento altrui. Tuttavia, questa imitazione naturale non potrebbe attribuire a tale alterità alcuna funzione di modello o di mediazione: il suo avvio non comporta niente più di un processo di apprendimento condotto in virtù dell'imitazione dei gesti e delle attitudini contenenti allo stato pratico le regole delle azioni da compiere. Al contrario, il desiderio mimetico comincia a partire dal momento in cui si imita il desiderio di un individuo per un oggetto posseduto. Come rendere conto dell'emergenza di un tale desiderio? Sembra che Girard abbia fornito due versioni successive di tale fissazione. La prima ammette che il desiderio dell'imitatore possa fissarsi in maniera contingente — nel corso del processo di apprendimento — sugli oggetti di colui che diventerà il suo modello e che il prestigio e la figura del modello emergano congiuntamente a partire dalla rivalità nata dal rifiuto della cessione dell'oggetto da parte di colui che è imitato, rifiuto che assume la forma di un divieto nei confronti dell'individuo che imita. Se nelle società arcaiche i divieti vertono sugli oggetti suscettibili di appropriazione «si rivolgono a tutti gli uomini o a intere categorie [...] non ci suggeriscono che siamo "inferiori" in quanto individui. Il divieto della rivalità mimetica, invece, si rivolge soltanto a un individuo particolare che tende a interpretarlo contro di sé»¹⁴.

È dall'atto stesso dell'esclusione dall'appropriazione dell'oggetto che

12. Cfr. DCC, p.15, tr. it. cit., p. 22.

13. Cfr. *ibid.* p. 320, tr. it. cit., p. 364 (nel testo di Girard si legge «imitazione primaria», N.d.T.).

14. Cfr. DCC. p. 320 (sottolineo io), tr. it. cit., p. 364 e cfr. VS, tutto il capitolo VI.

deriva la «mancanza» del soggetto escluso sotto forma di ricerca della norma che avrebbe infranto per essere escluso dal possesso dell'oggetto in questione. Ora, questa norma non ha precisamente alcuna realtà al di là del potere di esclusione di colui che diviene per ciò stesso il mediatore e a cui essa si identifica. È nel rapporto con il potere costituito attraverso questo atto di esclusione che appare la figura del modello dotato di una sorta di «perfezione ontologica»: egli appare come «autosufficiente» poiché capace di desiderare solo l'oggetto escludendone il soggetto desiderante e appare «onnisciente» poiché pare essere il solo a conoscere la ragione per cui il soggetto imitante non può possedere l'oggetto che desidera e possiede¹⁵. Esattamente come in Clausewitz, la guerra non comincia che nell'atto di difesa, nello stesso modo in questo caso, la figura del modello, il suo prestigio, la fissazione del desiderio dell'imitatore, la rivalità stessa, tutto ciò simultaneamente comincia con quell'atto di esclusione iniziale. Tuttavia, una tale spiegazione ha come inconveniente il fatto di instaurare un'asimmetria nella genesi del desiderio mimetico tra la mediazione interna e la mediazione esterna: è evidente che nel regime della mediazione esterna, laddove le sfere sociali sono rigidamente separate, il prestigio sociale del mediatore è *già* socialmente costituito così come si offre al desiderio del soggetto imitante ed è altrettanto evidente che il divieto di appropriazione non si rivolge a lui in quanto individuo specifico poiché vale collettivamente per tutti i membri del suo gruppo sociale. Questa spiegazione presenta inoltre l'inconveniente di dare a pensare che, nel regime della mediazione interna la prossimità sociale relativa (le frontiere sociali non sono insuperabili) del modello e del suo imitatore si opporrebbero all'esistenza del prestigio sociale prestabilito del modello, cosa che pare abbastanza difficile da accettare. Ciò potrebbe spiegare il fatto che Girard, senza rinunciare alla prima spiegazione che rende conto dei fenomeni mimetici individuali, abbia finito per adottare la tesi del valore sociale preesistente del modello nei suoi testi successivi. In questo caso, il prestigio del modello deriva dal fatto che in quanto individuo (o gruppo sociale), concentra una forma di riconoscimento sociale che fissa su di lui in maniera indissociabile il desiderio della sua posizione e quello del suo essere¹⁶. Nello stesso tempo è ben di un deficit di riconoscimento che soffre l'imitatore che si auto-svalorizza a causa della mancanza di ciò di cui il possesso gli pare garantire l'accesso all'essere del modello e da cui vive l'esclusione nella modalità del disprezzo e dell'umiliazione¹⁷.

15. Cfr. *DCC*, pp. 393–395, tr. it. cit., p. 446–450

16. Cfr. *IS*, p. 21; *PS*, 20–21; *OC*, pp. 84–85; *VIR*, pp. 176–177; *ADM*, pp. 38, 42–43.

17. Cfr. *VIR*, p. 177.

2. La violenza essenziale

Tuttavia, quale che sia la spiegazione adottata in merito alla costituzione del modello, il concetto di imitazione designa due condotte opposte e co-presenti nell'individuo imitante escluso:

a) la «mancanza» dell'imitatore non può sparire altrimenti che mediante un'identificazione al modello, cosa che non è possibile se non attraverso l'appropriazione dell'oggetto poiché il modello si costituisce come tale attraverso l'atto di esclusione che gli conferisce prestigio o per mezzo del prestigio che induce l'atto di esclusione: dispone, agli occhi di colui che lo imita di una autonomia del suo stesso desiderio e del possesso dell'oggetto. Bisogna per tanto che l'individuo imiti il desiderio del modello per l'oggetto appropriandosi dell'oggetto come mezzo per conquistare la posizione di mediatore: deve *magicamente* diventare il modello, vale a dire appropriarsi ora del suo essere e dei suoi attributi¹⁸. Si capisce al tempo stesso che il valore dell'oggetto come quello del mediatore crescono in proporzione della resistenza incontrata, e che questo rapporto si nutre di se stesso poiché si appoggia su se stesso per riprodursi¹⁹.

b) d'altro canto, l'imitazione del modello da parte del soggetto conduce quest'ultimo a imitare il rigetto del modello nei propri confronti, vale a dire ad autoescludersi da ciò che deve possedere per identificarsi con il mediatore: in breve, il principio di identificazione include contraddittoriamente l'imperativo di non identificazione (*double-bind*).

È precisamente alla contraddizione tra (a) e (b) che deve sfuggire il soggetto imitante ma egli non sa che questa contraddizione deriva dal desiderio mimetico stesso e non dalla natura dell'oggetto (le cui qualità creerebbero la rivalità) o dal valore intrinseco del modello. Non è tuttavia il solo a esperire una tale contraddizione poiché anche il modello finisce per assumerla in ragione dei rapporti di rivalità che intrattiene con l'imitatore. La relazione del potere del mediatore con il soggetto non è in effetti «squilibrata» che in un primo momento e non tarda a manifestare i propri effetti di simmetria. Quando il soggetto imita il mediatore per conquistare la posizione di mediazione, appare come un mediatore *potenziale* nei confronti del primo²⁰, quest'ultimo è dunque determinato, per conservare il proprio statuto di mediatore, a desiderare più intensamente il proprio oggetto, in questo modo imita l'imitatore e desidera doppiamente l'oggetto che desiderava già. Si può dunque dire che egli imita

18. Cfr. OC, p. 88; PS, pp. 20, 22; QCC, pp. 29–30; DCC, p. 383, 406–407, 409; VIR, p. 177.

19. Cfr. DCC p. 320, tr. it. p. 364; QCC, p. 33.

20. Cfr. DCC, pp. 315, 323; tr. it. cit., pp. 359, 369; AC, p. 66; PS, p. 22.

il proprio desiderio per il tramite dell'individuo che lo imita e rinforza il proprio desiderio intensificando in tal modo anche la rivalità poiché, più egli desidera intensamente il proprio oggetto, più il soggetto imitante rivendica la mediazione per se stesso. Abbiamo dunque a che fare con un rapporto di concorrenza tra due mediatori–soggetti la cui strategia è identica e la cui rivalità appare finalmente come sprovvista di un inizio²¹. In effetti, più questi due rivali cercano di produrre della differenza tra di loro provando a occupare la posizione di modello, più il desiderio mimetico che li induce a prendere di mira questo obiettivo vi si oppone e li rende simili. È questa ricerca condivisa di differenza e di asimmetria che li rende *identici* in questa imitazione reciproca, il tutto nella *méconnaissance* di questo rapporto di identità. È ciò che Girard chiama situazione di *indifferenziazione* correlativa ad una situazione di mediazione interna in crisi²². Questo non significa in alcun modo che i rivali siano identici in virtù delle loro proprietà individuali o sociali ma che essi lo sono in virtù della loro condotta e della loro intercambiabile posizione fondata sull'imitazione concorrenziale. Tuttavia, la caratteristica di una tale rivalità è che essa non riesce a limitarsi ad un semplice faccia–a–faccia tra due individui poiché la sua logica tende a generalizzarla. Essendo tutti gli individui ad un tempo mediatori e soggetti, entrano in rapporti di mediazione multipla e cercano dei rapporti di questo genere per appropriarsi degli attributi dei loro rispettivi modelli²³. La logica della rivalità tende così a generalizzarsi. Quando si estende per effetto del contagio sociale, si potrebbe definire come una forma di *reciprocità* negativa che attraversa tanto i rapporti inter–individuali — con una propensione a scaturire in seno alle classi dominanti più sensibili alle logiche del prestigio²⁴ — che i rapporti tra i gruppi sociali. È un conflitto di accaparramento monopolistico del riconoscimento che funziona come un'inversione apparente della concezione maussiana del dono agonistico (prendere invece di dare) benché la loro logica sia molto simile. Essa attraversa tutte le sfere della vita sociale (tutti i campi avrebbe detto Bourdieu), nelle società arcaiche così come in quelle contemporanee.

A partire da qui, l'ipotesi girardiana per rendere conto della rottura del processo della violenza reciproca è che, almeno nelle società arcaiche dove

21. Cfr. AC, p. 53, tr. it. cit., p. 46.

22. Cfr. CPQSA, pp. 158–161, tr. it. cit., pp. 145–148 ; OC, p. 68, tr. it. cit., p.44; BE, pp. 25, 51, tr. it. pp. 31, 60–61 AC, pp. 40, 47,73, 94,183, tr. it. cit., pp. 34, 41,66, 88, 176; CC, pp. 35, 323, 361; tr. it. p. 44, 369, 411 VS, pp. 206–208; 220, 227; tr. it. pp. 206–208, 220, 227; MRVR, p. 29 ; tr. it. p. 19 ; VMR, p. 240, tr. it. cit., 210.

23. Cfr. VMR, p. 119, tr. it. cit., p. 104; QCC, pp. 32, 43; ADM, pp. 69–70, tr. it. cit., pp. 46–50.

24. Cfr. CPQSA, pp. 22–23, tr. it. cit., pp. 25–26; ADM, p. 67, tr. it. p. 57; OC, p. 72, tr. it. cit., p. 72; VS, pp. 52, 75, 97, 117, tr. it. p.52, 75, 97, 117.

non esistono istituzioni di protezione efficace contro il contagio mimetico, questa violenza collettiva nella quale sono immersi tutti i rivali si sposti (o abbia dovuto spostarsi) bruscamente verso uno di essi che si trova immolato senza che la sua condotta possa essere distinta dalle altre se non per il fatto di possedere un marcatore sociale, un tratto distintivo visibile (che si tratti di una particolarità fisica o sociale) di cui ci si serve per individuarlo e farne il responsabile della crisi che gli è attribuita unicamente a seguito della selezione di cui è oggetto²⁵. Una volta compiuta, questa immolazione collettiva, allo stesso modo di una esclusione, traduce la violenza reciproca generale in un rapporto di violenza asimmetrica (non c'è reazione all'immolazione) di natura sacrificale. In seguito, la pacificazione e la riproduzione dell'ordine sociale così fondato si riprodurranno attraverso la ripetizione rituale del sacrificio nel campo religioso.

3. Desiderio mimetico e riconoscimento

È impossibile discutere in questa sede l'insieme delle tesi sostenute da Girard e, come indicato dal titolo di questo contributo, ci si concentrerà soprattutto sul rapporto tra imitazione e riconoscimento. Questa discussione si basa su una premessa che può essere formulata a partire da certe considerazioni su un problema sollevato dalla teoria mimetica. Cioè che essa non soddisfa i requisiti di coerenza a causa del fatto che in realtà chiama in causa due definizioni distinte di *mimesis*. Ora, se si prende sul serio la seconda, le conseguenze conducono a conclusioni molto diverse da quelle che ne trae Girard. Perché nasca il desiderio mimetico, sostiene Girard, bisogna che un individuo dotato di un certo prestigio (prestigio di posizione o prestigio statutario) offra intenzionalmente o no un oggetto da desiderare a colui che diventerà l'individuo imitante. In questo caso, la condizione dell'imitazione risiede nello *statuto* del modello ed è ciò che la distingue dalla semplice imitazione d'apprendimento alla quale ricorrono anche le società animali. Sembra tuttavia che quando i rivali si sono trasformati in «doppi mimetici» e si imitano (o imitano uno tra loro) nella selezione della vittima emissaria, un tale desiderio non si fonda più sulla differenza tra i protagonisti, vale a dire che non si produca in ragione della differenza del modello e del soggetto imitante, ma si fonda sulla loro *identità di posizione*. Esistono dunque due principi di imitazione: uno fondato sulla *differenza* di posizione (mediatore e soggetto) e l'altra fondata sulla loro *identità* (doppi mimetici). L'incoerenza della definizione potrebbe essere soppressa solo a due condizioni: sia abbandonando l'una o l'altra delle due

25. Cfr. VS, pp. 30–31, 34–35, tr. it. p. 30–31, 34–35; BE, pp. 30–32; 34–35; 39; tr. it. p. 37–39, 41–42, 47; IS, p. 37; OC, pp. 68, 271, trad. it., pp. 44, 201; BE, chap. I., tr. it. CE, capitolo I

definizioni, sia individuando tra le due quella suscettibile di trasformarsi in un caso particolare dell'altra. Come procedere per risolvere questo problema?

Ci si potrebbe domandare per iniziare se la premessa da cui parte Girard per costruire la sua concezione del desiderio mimetico, ovvero che questo desiderio sia rivolto all'oggetto posseduto dal modello e al suo essere, non costituisca solo un punto d'avvio arbitrario (il che non significa che sia falso in quanto tale). Perché in effetti l'imitazione del desiderio di un individuo dovrebbe avere come unica condizione il prestigio (quale che ne sia l'origine) dal momento che parrebbe possibile imitare il desiderio di un altro indipendentemente da questa condizione? I filosofi classici come Spinoza, Hume, Smith o i teorici contemporanei (filosofi, psicologi) dell'empatia (praticamente ignorati da Girard)²⁶ ci insegnano che l'imitazione delle emozioni e dei desideri riposa sul principio della *similitudine* tra colui che imita e colui che è imitato. Cosa possiamo dedurre da un tale principio che possa evitare la restrizione iniziale imposta da Girard con la figura del mediatore? Si sosterrà nelle pagine che seguono che si può trarre un insieme di conseguenze più ricche che non solamente intersecano i fenomeni analizzati da Girard ma che inoltre rendono conto di processi che la sua cornice teorica non può spiegare e che egli è costretto a respingere o minimizzare, come nel caso delle lotte per il riconoscimento e delle fasi di riconciliazione. Cominceremo dalla definizione dei concetti di empatia e di simpatia che forniscono la cornice teorica necessaria per una tale analisi, prima di mobilizzare due tra le più interessanti teorie dell'imitazione per pensare i fenomeni di conflitto e riconciliazione, quelle di Spinoza e di Smith.

In linea generale, anche se esistono numerose discussioni su questo punto, si intende generalmente per empatia, a partire dalla percezione antepredicativa di una similitudine tra due individui umani, la coscienza che *X* possiede degli stati mentali di *Y*, ovvero delle sue percezioni, dei suoi pensieri, delle sue credenze e delle sue emozioni in ciò che esse possiedono ad un tempo di generico e di individuale, senza che cessi di restare pur sempre un individuo distinto da *Y*. Una tale proiezione o simulazione (ciò dipende dal modello teorico selezionato) permette a *X* di identificarsi con il «punto di vista di *Y*» sullo stato del mondo (includendo il punto di vista che *Y* assume nei confronti di *X*) e sui propri stati mentali e può inoltre permettere a *X* di provare le stesse emozioni (o uno stato approssimato) di *Y*, senza che ci sia niente di automatico in questa condivisione emozionale: adottare il punto di vista di *Y* non equivale a provare meccanicamente le sue stesse emozioni. Abbiamo dunque a che fare con un processo di identificazione cognitiva e affettiva di estensione e intensità variabile tra *X* e *Y*. Si intende invece per simpatia (in

26. Il quale dichiara, senz'altro un po' frettolosamente, che i filosofi, tra gli altri, praticano un «silenzio unanime» in merito al fenomeno della rivalità mimetica! *STI*, p. 17.

quanto semplice «operatore» di imitazione) l'imitazione immediata (definita anche «contagio emozionale») delle emozioni di *Y* da parte di quelle di *X* che, in ragione di un'identificazione affettiva, non implica la percezione di una distinzione tra *X* e *Y*: l'emozione del secondo è immediatamente quella del primo²⁷.

A partire da queste osservazioni, e al contrario di quanto faccia Girard, i filosofi classici e contemporanei, così come gli psicologi, hanno mostrato che l'imitazione favorisce anche e soprattutto la *cooperazione* sociale. Spinoza ha sostenuto, nella parte III dell'*Etica*, la tesi per cui quando *Y* prova degli affetti tristi che diminuiscono la sua potenza d'agire e di pensare e nutre il desiderio di mettervi fine, *X* che lo imita, in quanto assomiglia a *Y*, vede anche la propria diminuire e, poiché *Y*, di cui prova l'affetto, non ne è la causa (altrimenti *X* gioirebbe dello stato di *Y*), *X* desidera liberarne sia *Y* che se stesso, cosa che genera un comportamento di benevolenza (*Etica*, III, 27, cor. 3). Adam Smith, all'inizio della *Teoria dei sentimenti morali*, spiega che la sofferenza che prova o che dovrebbe provare *Y* in circostanze così determinate, quando sia imitabile perché non raggiunge un'intensità troppo forte o troppo debole che possa impedire allo spettatore *X* di provarla, sarà imitata da quest'ultimo che, adottando il punto di vista di *Y*, ne subirà i dispiaceri. Egli, anche se involontariamente, diminuirà per quanto è possibile il suo grado di simpatia con tale emozione dolorosa (preferisce infatti imitare i sentimenti di gioia), ma non potendola eliminare, coopererà con *Y*: la benevolenza è dunque il prodotto della simpatia²⁸. Per parte sua, M. Hoffman sottolinea il fatto che se lo «sconforto empatico» provato dallo spettatore, come in Smith, non è troppo intenso, provoca una tendenza a fornire aiuto al prossimo e persino un aiuto il più rapido possibile in proporzione all'intensità con la quale l'emozione empatica si manifesta. Questa deve evidentemente fare i conti con il costo di un tale aiuto per lo spettatore, ma, in funzione della sua intensità, essa può permettergli di identificarsi all'interesse altrui, superando così l'ostacolo del costo per se stesso²⁹.

L'effetto di cooperazione imitativa si esprime nella forma di un anello autoreferenziale: per Spinoza, la cooperazione di *X* con *Y* rallegra quest'ultimo e il suo affetto positivo viene imitato da *X* che si rallegra a sua volta di questa gioia e cerca così di prolungare la cooperazione. Ora, poiché *Y* si

27. Cfr. A. Smith, *The theory of moral sentiments*, 1759, (tr. it. di Stefania Di Pietro, *Teoria dei sentimenti morali*, Milano, Rizzoli, 2009⁴, d'ora in poi TSM), pp. 85, 95, 100. Smith utilizza il termine *sympathy*, per descrivere sia l'imitazione empatica di tipo situazionale, sia la «trasfusione dei sentimenti» come contagio emozionale diretto, cfr. pp. 85–86, 88, 100–102, 185; M. Hoffman, *Empathie et développement moral. Les émotions morales et la justice*, Grenoble, Presses Universitaires de Grenoble, 2008, p. 50; L. Wispé, *The distinction between sympathy and empathy: to call for a concept, a word is needed*, «Journal of personality and social psychology», vol. 50, n° 2, p. 318.

28. Cfr. A. Smith, TSM, p. 184.

29. Cfr. M. Hoffman, *Empathie et développement moral*, cit., pp. 55–57, 130.

rallegra che *X* sia la causa dell'affetto positivo, *X* imita il desiderio di *Y* e si rallegra egli stesso in quanto causa di tale affetto, desiderandosi così a sua volta in un affetto di *glorificatio* (III, 30). Detto questo, un tale desiderio del desiderio di *Y* di cui è oggetto, impegna *X* a estendere la cooperazione al di là di *Y* in direzione di coloro di cui imiterà il desiderio, cosa che definisce opportunamente l'*ambizione* in quanto desiderio di agire al fine di ottenere un'auto-soddisfazione fondata su quella degli altri (III, 30) e in quanto desiderio monopolistico di concentrare su di sé il loro riconoscimento (III, 31). Lo schema autoreferenziale di Smith aggiunge altri livelli supplementari a questo processo imitativo. In primo luogo, si rende evidente che *X* non può sentire ciò che sente *Y* in modo originale: non può farlo che per il tramite di una proiezione immaginativa in virtù della quale i suoi sentimenti si rivelano meno intensi di quelli di *Y* di cui non sono che delle approssimazioni³⁰. In secondo luogo, lo spettatore *X* può simpatizzare con i sentimenti di *Y* solo nel caso in cui li giudichi opportuni alla situazione che li genera, ovvero che siano ad essa proporzionati. In questo caso, i sentimenti di *X* costituiscono il modello di ciò che dovrebbero essere quelli di *Y*, il che vale a dire identificare simpatia e approvazione. Tuttavia, perché l'una e l'altra siano possibili, è necessario che i sentimenti di *Y* non siano né troppo intensi né troppo deboli rispetto alla situazione, altrimenti *X* non potrebbe giungere a simpatizzare con essi³¹. Di fatto, perché *X* possa simpatizzare con *Y*, Smith pare indicare due possibilità: 1) bisogna che *Y* inizi a simpatizzare con la simpatia che immagina *X* possa avere nei suoi confronti: in questo modo, *Y* simpatizza con la propria situazione attraverso gli occhi di *X* e poiché i sentimenti di *X* sono meno intensi dei propri, indebolirà di conseguenza i propri sentimenti e concepirà questi ultimi come delle «passioni riflesse». Esse diventeranno così realmente imitabili da parte di *X* e condivisibili tra i due protagonisti. Ma, 2) *Y* può anche cercare di indebolire direttamente i propri sentimenti per renderli direttamente imitabili da parte di *X*³². In questo modo, non appena l'effetto di aggiustamento affettivo (o «punto di appropriatezza») si produce tra *X* e *Y*, si ottengono tre effetti: il primo è quella della soddisfazione reciproca risultato della condivisione delle emozioni; il secondo è che le emozioni positive di *Y* sono ravvivate dalla simpatia di *X* e le emozioni negative sono alleviate nello stesso modo³³. Detto questo, per spettatore *X* non si deve intendere solamente uno spettatore individuale presente in carne e ossa davanti a *Y*, ma un'esperienza sociale ripetuta, uno spettatore dallo sguardo distante e neutro

30. Cfr. TSM, pp. 82–83, 103.

31. Cfr. ivi, pp. 85, 93–94, III, 195–196.

32. Cfr. ivi, pp. 103–104, 195.

33. Cfr. ivi, pp. 151, 153; si veda anche B. Rimé, *Le partage social des émotions*, Paris, PUF, 2005, pp. 126ss.

verso ciascun individuo che fa di volta in volta l'esperienza di essere *X* o *Y* e che Smith chiama «spettatore imparziale»³⁴. In questo caso, terzo effetto, la simpatia di questo spettatore nei confronti di *Y* implica un'approvazione della capacità dell'agente («il suo autocontrollo») di rendere le proprie emozioni condivisibili in modo tale che siano imitate. Questa approvazione è una forma di riconoscimento ottenuta mediante una distribuzione di stima che soddisfa non solamente il desiderio naturale di essere approvato, ma anche il desiderio naturale di *essere* colui che deve essere approvato³⁵. Si tratta addirittura, secondo Smith, della motivazione più potente del comportamento umano, che va sino a sormontare la preferenza degli individui per il proprio interesse materiale³⁶.

Abbiamo così a che fare con due modelli teorici (spinozista e smithiano) di riconoscimento che permettono di pensare una forma di costruzione del legame sociale nella forma della cooperazione. Non va dunque da sé che i fenomeni imitativi trovino il loro punto di partenza nell'appropriazione d'oggetto basata sul desiderio di un modello prestigioso sia nel regime di mediazione interna che esterna e che comincino a manifestarsi nel quadro di un rapporto concorrenziale tra i protagonisti. In breve, laddove Girard è condotto a giustapporre due concezioni distinte dell'imitazione, il desiderio mimetico per differenza e il desiderio mimetico per identità, i modelli spinozista e smithiano, in nome di un principio di economia esplicativa, *unificano* la logica d'insieme dei processi imitativi.

Inoltre, si può mostrare che ciò che Girard indica come premessa del conflitto mimetico non costituisce in realtà che un *caso particolare* di imitazione empatica o simpatica che iscrive questo conflitto in un processo imitativo più ampio, in modo tale che un solo e medesimo operatore di imitazione possa produrre effetti divergenti, dalla cooperazione al conflitto, ma anche dal conflitto alla cooperazione. Iniziamo dal primo caso.

a) Sempre in *Etica* III, Spinoza stabilisce che quando *X* coopera con *Y* procurandogli ciò che lo soddisfa, egli imita il desiderio di *Y* e quest'ultimo, imitando di ritorno il desiderio di *X* per la o le cose che già ama da sé, raddoppierà il proprio desiderio verso di esse (III, 31). Ora, del tutto indipendentemente da *Y*, *X* possiede già delle preferenze determinate, che si tratti di oggetti, persone o credenze. Se capita che le preferenze di *X* e di *Y* divergano fortemente, *X*

34. Cfr. *ibid.* pp. 88, 172–173. Quando lo spettatore imparziale non è realmente presente, è l'agente che lo fa esistere per proiezione immaginativa e occupa il suo posto per percepirsi dal proprio punto di vista; è allora con la «coscienza» che si ha a che fare (*the man within*).

35. Cfr. *ivi*, pp. 107, 153, 136, 223, 169, 225, 253, 261, 278, 282, 384. Sul rapporto tra simpatia e riconoscimento si veda anche 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. 428s.).

36. Cfr. *TSM*, 124, 150–152, 169, 262.

si troverà scisso tra due insiemi di preferenze opposte poiché, sotto l'effetto dell'operatore di imitazione, amerà (e odierà) allo stesso tempo le cose che ama da sé e quelle che ama *Y*. Ne consegue che *X* deve perseverare nelle sue preferenze rinunciando nello stesso momento a considerarsi positivamente attraverso il desiderio di *Y*, oppure considerarsi in tal modo rinunciando alle proprie preferenze. La situazione pare senza via d'uscita, salvo trasformarla nel modo seguente: *X* può preferire ciò che preferisce *Y*, a condizione che *Y* inizi a preferire ciò che preferisce *X*. Detto in altri termini, bisognerà che riesca a indurre *Y* a preferire ciò che lui, *X*, già preferisce, per continuare al tempo stesso a preferire ciò che preferisce e a considerarsi positivamente attraverso il desiderio di *Y*.

Di fatto, *X* tenderà a concentrare i suoi sforzi al fine di «convertire» *Y* alle sue preferenze, che si tratti di preferenze oggettuali, o in merito a credenze di qualsiasi natura (III, 31). E più gli oggetti delle sue preferenze saranno numerosi, più importante sarà il fenomeno di conversione alle preferenze di *X* e di riconoscimento del loro valore. Ma sarà allora *Y* a trovarsi nella situazione in cui prima versava *X*: ne segue una situazione potenzialmente conflittuale tra i protagonisti nella quale ciascuno desidera innanzitutto che l'altro *si identifichi a sé* senza condizioni e si comporti secondo le proprie disposizioni. Si tratta in qualche misura di una dominazione non strumentale, ma piuttosto per *assorbimento* dell'essere di uno dei protagonisti in quello dell'altro, nella forma di un direzionamento delle sue preferenze e della sua condotta. In questo caso, la situazione conflittuale generata dall'imitazione è perfettamente inversa a quella sostenuta da Girard: più che vedere uno dei protagonisti, *X*, identificarsi al modello prestigioso *Y*, si tratta qui del tentativo di ciascuno dei due di indurre l'altro a identificarsi a se stesso. Ritroviamo così, ma per tutt'altro percorso, il fenomeno dei «doppi mimetici» descritto da Girard. Semplicemente, la spiegazione è in questo caso molto più ricca poiché finisce per rendere conto del fatto che è perché ciascuno dei protagonisti inizialmente desidera identificarsi all'altro che finisce per desiderare che l'altro si identifichi incondizionatamente a sé³⁷.

Ancora, pur supponendo che *X* non avesse all'inizio alcuna preferenza o che adotti integralmente le preferenze di *Y*, i due protagonisti si ritroverebbe in ogni caso in una situazione conflittuale nella misura in cui *X*, imitando i desideri di *Y*, avrebbe desiderato di appropriarsi degli oggetti che egli possiede. Ora, *X*, per imitazione, non desidera possedere ciò di cui *Y* gode in modo *generico*, ma esattamente ciò di cui gode in modo *singolare*. Egli desidera *questo* oggetto, *questa* persona, o *questa* posizione e il suo desiderio si trasforma di conseguenza in un desiderio di spossessamento sotto l'effetto dell'invidia (III,

37. M. Slote segnala questo fenomeno di incorporazione come fenomeno di sovraempathia paternalista, cfr. Id., *The ethics of care and empathy*, London e New York, Routledge, 2007. pp. 55ss.

32, IV, 34, sc.). In questo caso, *Y* si trova in una situazione contraddittoria poiché il desiderio di *X* per i suoi oggetti rinforza il proprio desiderio: egli desidera dunque che *X* desideri ciò che lui, *Y*, desidera anche se se ne riserva la proprietà esclusiva. Da parte sua, *X* si trova in una vera e propria situazione di *double-bind* poiché deve desiderare esattamente ciò che non dovrebbe desiderare. In breve, nei due casi, anche se in maniera diversa, l'operatore d'imitazione conduce i protagonisti ad una situazione conflittuale. Senza dubbio, non è escluso, anzi, che il prestigio del modello possa intensificare il desiderio di appropriazione del suo essere o della sua posizione nutrito da *X* in ragione del fatto che quest'ultimo imita anche il desiderio di coloro che la desiderano, ma si tratta solo di un caso *particolare* del desiderio di appropriazione che si manifesta anche verso proprietà socialmente inferiori a quelle di *X*.

Per parte sua, Smith, che si interessa precisamente alla ricchezza e al prestigio sociale, chiarisce, per mezzo dell'operatore dell'empatia, quegli effetti divergenti quali l'ammirazione per le classi possidenti e l'invidia che si manifesta nei confronti di taluni dei loro successi. Ora, tutto ciò vale anche, cosa che spesso viene dimenticata, per ciò che concerne le prestazioni individuali in merito al controllo delle emozioni. Questo riconoscimento contraddittorio si esprime nel modo seguente: da un lato supponiamo che *Y* detenga delle risorse qualsiasi o che occupi una qualche posizione sociale favorevole; egli si rallegrerà dapprima per i vantaggi che esse gli procurano e *X* si rallegrerà per simpatia della gioia di *Y*. Ma *Y* — in virtù della proprietà di simpatia reciproca — si rallegra per simpatia della gioia simpatica di *X* e gli risulta più gradevole, come era stato prima per *X*, di simpatizzare con la gioia di *X*. *Y* che approva la propria condizione possiede allora due motivi per cercare la ricchezza e la distinzione sociale che ne consegue. Da una parte, egli continua a rallegrarsi direttamente dei vantaggi materiali che gli procurano le ricchezze. Ma dall'altra, si rallegra anche per la gioia simpatica di *X*. Bisognerebbe dunque concluderne che la gioia di *X* *rinforza* la gioia che prova *Y* nel godere delle proprie risorse e nel continuare a perseguirne l'acquisizione, per vanità questa volta³⁸. È lo stesso principio che, oltre alla simpatia per la ricchezza o il prestigio sociale spiega il disprezzo riservato alla povertà³⁹.

b) Da un altro lato, l'abbiamo visto, quelli che in un certo tipo di circostanze oltre ad essere capaci, imitando il punto di vista dello spettatore imparziale, di controllare le proprie emozioni per renderle comunicabili, sanno farlo in maniera largamente superiore alla media⁴⁰, non solamente riescono ad

38. Cfr. *TSM*, pp. 149–168, 299, 317.

39. Cfr. *ivi*, pp. 166.

40. Cfr. *ivi*, pp. 107, 481.

ottenere la condivisione delle emozioni, ma suscitano anche un'approvazione e una stima da parte dello spettatore imparziale per il possesso di queste qualità di autocontrollo. Una tale stima è d'altro canto strettamente proporzionale all'eccellenza delle qualità in questione⁴¹. Tuttavia, nel caso delle ricchezze e del prestigio sociale così come in quello del successo nel controllo dell'intensità dei sentimenti, l'approvazione e la stima possono trasformarsi nel loro contrario e dare luogo a tensioni sociali, o a dei conflitti. Il principio della spiegazione è simile nei due casi. Quando *Y* si valuta dal punto di vista dello spettatore imparziale, può ricorrere sia ad una norma di valutazione di ciò che dovrebbero essere i suoi sentimenti in merito alla sua situazione: ricorre in questo caso a una norma di «perfezione esatta» alla quale si riferiscono in generale i saggi per misurare la corrispondenza tra sentimenti e situazione. Pochi però riescono a percepire questo principio di adeguamento perfetto e se ne può concludere che tale norma produce in genere un effetto di modestia⁴². Ma può anche riferirsi a una norma *comparativa* che rinvia, in questo caso, al modo in cui gli individui avvertono approssimativamente questo adeguamento comparandolo a quello degli altri, cosa che permette a ciascuno di situare la propria prestazione rispetto a quelle degli altri⁴³. È in questa seconda prospettiva che *Y* può percepire il proprio merito come molto al di sopra della media, oppure eccezionale. Ma simpatizzando questa volta con l'approvazione dello spettatore imparziale in un contesto impreciso, *Y* percepisce allora sola la sua superiorità incontestabile sugli altri senza percepire i propri limiti (cosa che invece riusciva a fare applicando la prima norma): manifesta allora un'auto-stima *eccessiva*, che nessun spettatore imparziale potrebbe mai effettivamente approvare⁴⁴. Da simili auto-approvazioni derivano due conseguenze. La prima è che *Y* desidera evidentemente essere percepito da *X* nella maniera in cui si percepisce attraverso l'approvazione dello spettatore imparziale che distorce imponendo così a *X* di simpatizzare con lui in questa auto-approvazione eccessiva⁴⁵. In questo caso, al di là di *X*, non c'è nessuno che possa apparire come un rivale suscettibile di minacciare questa auto-approvazione e, seconda conseguenza, *Y* deve allora disprezzare tutti coloro che la minacciano, in modo tale che, simpatizzando con lui, essi finiscono per disprezzare se stessi⁴⁶. Per quanto riguarda la ricchezza, se il successo di *Y* è nuovo, la soddisfazione che prova sarà molto forte, si rivelerà mal contenuta, dunque non condivisibile, proprio mentre la sua auto-stima

41. Cfr. *ivi*, pp. 467ss. Smith nota d'altro canto che la «nostra ammirazione per il successo si fonda sullo stesso principio del nostro rispetto per la ricchezza e la grandezza», *ivi*, p. 348.

42. Cfr. *ivi*, pp. 108, 481.

43. Cfr. *ibidem*.

44. Cfr. *ivi*, pp. 486–487, 490, 493, 494, 499.

45. Cfr. *ivi*, pp. 493–494.

46. Cfr. *ivi*, pp. 225, 481, 485, 493–494.

eccessiva ridurrà necessariamente quella degli altri⁴⁷. Di conseguenza, l'invidia nei confronti della sua superiorità farà ostacolo alla simpatia nei confronti del suo nuovo stato⁴⁸. È una situazione simile a quella che si osserva nei casi di successo nell'autocontrollo e di eccesso di auto-approvazione, i quali, scrive Smith, «esasperano la gelosia pubblica»⁴⁹. Le due situazioni convergono in questo modo verso una stessa conclusione conflittuale poiché l'invidia rappresenta l'invariante delle reazioni di X.

c) Detto questo, invece di supporre, come fa Girard, che l'identità dei doppi mimetici conduca inesorabilmente verso il conflitto, si può, al contrario, proporre un'ipotesi più moderata fondata sull'esistenza degli effetti divergenti dei processi imitativi. Se i doppi mimetici si imitano reciprocamente e hanno tendenza a restituirsi l'un l'altro la violenza a usura, può anche darsi che la posizione di volta in volta svantaggiosa nella quale si trovano induca ciascuno di loro o ad imitare la disposizione alla vendetta dell'altro oppure a imitare la tristezza dovuta alla sua posizione sfavorevole, il tutto con conseguenze evidentemente asimmetriche nei due casi. Spinoza mostrerà, nelle proposizioni 4I, III, sc., 43, III e 47, III che i protagonisti possono perseverare nella via del conflitto, o che i danni subiti da X o Y possono indurre nell'uno o nell'altro l'imitazione della tristezza dello sconfitto, cosa che potrebbe riavviare la cooperazione che si era osservata all'inizio. Per parte sua, Smith mostra chiaramente in che maniera la violenza di X contro Y, nel caso in cui il primo non abbia realmente subito dei danni, generi due effetti distinti anche se convergenti: il primo è che X si rappresenta il giudizio dello spettatore imparziale che non può approvare la sua condotta poiché ciò vorrebbe dire privilegiare il suo interesse a discapito di quello di Y (lo spettatore non sarebbe più imparziale): si presume dunque che lo spettatore simpatizzi con il risentimento della vittima se quest'ultimo conviene con l'azione di X e X stesso simpatizzi con l'indignazione dello spettatore imparziale nei propri confronti, cosa che lo conduce all'auto-condanna⁵⁰. Il secondo è che X può simpatizzare direttamente con la situazione di Y e il rapporto di adeguamento tra quest'ultima e i sentimenti di sofferenza che egli prova lo conducano ad avere pietà per la sorte di Y⁵¹. Troveremo un'eco di questa doppia dimensione di auto-condanna di X nella tesi di Hoffman sulla «colpevolezza empatica» come senso di colpa prodotto dalla norma che vieta la violenza nei confronti della vittima⁵².

47. Cfr. *ivi*, pp. 135, 471.

48. Cfr. *ivi*, pp. 135, 320, 476.

49. Cfr. *ivi*, pp. 317, 488.

50. Cfr. *ivi*, pp. 206–207 e in merito allo spettatore reale, pp. 184, 194.

51. Cfr. *ivi*, pp. 207–208.

52. Cfr. M. Hoffman, *Empathie et développement moral*, cit., pp. 154, 157, 159.

In ciascuno di questi esempi, invece di avere semplicemente a che fare con un processo di violenza che si auto-alimenta costantemente secondo una logica di radicalizzazione, siamo di fronte a nuovi effetti divergenti del processo imitativo che fanno alternare fasi di conflitto a fasi di cooperazione attraverso momenti di riconciliazione che mobilitano atti di riconoscimento. Nei casi di riconciliazione, come viene mostrato in numerosi studi sul tema dell'empatia, l'esigenza di identificazione reciproca incondizionata da parte dei protagonisti viene meno, accompagnata dal riconoscimento reciproco del valore delle rispettive preferenze⁵³: i protagonisti, per così dire, si percepiscono come sufficientemente simili per poter imitare reciprocamente le rispettive emozioni di sofferenza, ma al tempo stesso si percepiscono come sufficientemente diversi perché l'esigenza di auto-identificazione produca un danno che rifiutano di infliggere. Il meccanismo vittimario dunque non solo non costituisce dunque l'unico risultato del conflitto, ma non è neanche l'unica maniera di pacificare i rapporti sociali. L'identità dei protagonisti non può essere percepita in modo uniformemente negativo. Si potrebbe senza dubbio sostenere con Girard (cfr. *supra*) che si abbia in questo caso a che fare con rapporti sociali caratterizzati da un'instabilità strutturale tra cooperazione e conflitto, ma si potrebbe altrettanto facilmente concludere che questa alternanza li salvi in realtà da ogni deriva verso la «violenza fondatrice» di cui ha descritto la logica.

Rimane vero che il processo di identificazione empatica suscettibile di ricondurre il conflitto verso la cooperazione può trovarsi sospeso, cosa che in effetti ha per conseguenza, questa volta, di radicalizzare la logica del conflitto. I filosofi classici e i teorici contemporanei dell'empatia ci hanno insegnato che l'imitazione e l'identificazione possono essere perturbate o intralciate da situazioni sociali particolari come l'esistenza di una distanza sociale o culturale⁵⁴, di una distanza spaziale o temporale⁵⁵, di emozioni-schermo, o di fenomeni di categorizzazione sociale suscettibili di generare delle «frontiere» contro-empatiche capaci di separare efficacemente il «noi» dal «loro»⁵⁶. Tutto ciò non coincide con la concezione girardiana della mediazione esterna poiché queste frontiere sociali più che impedire l'identificazione nei confronti di colui che è differente, rendono differente colui che è identico in quanto

53. Cfr. J. Halpern, H.M. Weinstein, *Empathy and viewing the other as a subject: empathy and reconciliation*, «Human right quarterly», 26, 2004, pp. 567ss.; J. Hakansson Eklund, *Empathy and viewing the other as a subject*, «Scandinavian journal of psychology», 47, 2006, pp. 400ss.

54. M. Hoffman, *Empathie et développement moral*, cit., pp. 264-265; Id., *Empathy, its limitation and its role in a comprehensive moral theory*, in *Morality, moral behavior, and moral Development*, a cura di W. Kurtines, New York, J. Gewirtz, John Wiley and Son, 1984.

55. Cfr. M. Slote, *The ethics of care and empathy*, cit., pp. 81ss.; P. Singer, *Famine Affluence and Morality*, «Philosophy and public affairs», I, 1972.

56. Cfr. A. Smith, *TSM*, pp. 198ss.; H. Welzer, *Des hommes normaux aux meurtriers de masse*, Paris, Gallimard, 2008, pp. 41, 89, 195, 278.

individuo umano, cosa che produce, come vedremo, effetti distinti da quelli prodotti dalla mediazione esterna. Lo statuto della vittima emissaria di Girard fornisce uno scorcio su una tale sospensione anche se andrebbe considerato, in questo caso, come un caso particolare del ben più vasto meccanismo contro-empatico. La selezione della vittima emissaria, come abbiamo visto, non si produce perché essa viene percepita come identica da parte dei protagonisti del conflitto, ma perché è percepita come *différente* a causa di un certo numero di marcatori sociali arbitrari (cfr. *supra*): si può sostenere che la stessa cosa vale nei casi delle lotte per il riconoscimento che abbiamo analizzato: è la sostituzione dominante dell'alterità all'identità tra i protagonisti ciò che contribuisce a radicalizzare il conflitto. Al di là di ogni riferimento all'alterità della vittima emissaria, si possono individuare in generale due modalità di esercizio del meccanismo contro-empatico: la prima si fonda sull'intervento di «emozioni-schermo», la seconda riposa sui fattori di categorizzazione sociale che inducono questo tipo di emozioni. Sia Spinoza che Smith, l'abbiamo detto, hanno fornito un'illustrazione della prima modalità, mostrando che emozioni-schermo legate alla superiorità dell'uno o dell'altro dei protagonisti possono bloccare momentaneamente (Smith) o durevolmente (Spinoza) ogni processo empatico. Resta da dimostrare in che modo tali emozioni possano rivelarsi strutturali. A tal proposito, bisognerà volgersi verso i fenomeni di classificazione o categorizzazione sociale.

È noto che le identità sociali sono differenziali e che la loro affermazione si realizza nella modalità della distinzione e della differenziazione. La classificazione sociale costituisce una pratica di identificazione che seleziona delle proprietà degli agenti o dei gruppi sociali e nello stesso tempo valuta queste proprietà in riferimento ad una scala di valori e questa classificazione di valutazione permette di assegnare loro una posizione di valore variabile nell'universo sociale. Ora, se l'identità non si afferma che per differenziazione sociale e se questa affermazione persegue degli obiettivi di auto-valorizzazione, la classificazione si inserisce in un processo di concorrenza sociale e permette agli agenti sociali in questa situazione di avvantaggiarsi assegnando agli altri un'identità negativa. Essa procede allora per riduzione: l'agente o il gruppo sociale considerato si vede ridotto ad una delle sue proprietà e questa proprietà considerata negativamente assorbe le molteplici componenti della sua identità sociale o più esattamente le sussume. Si potrebbe dire allora che essa «colora» le componenti identitarie che si trovano implicate nella squalifica di cui è oggetto, squalifica che blocca la percezione delle altre proprietà sociali ridotte all'unica selezionata al tempo stesso come dominante e come stigma.

Tuttavia, questa riduzione oggettivante della classificazione crea un «effetto specchio» poiché colui che classifica, si classifica classificando, sfuggendo a questa proprietà squalificante, sfugge alla squalifica globale che essa comporta

riqualificandosi globalmente attraverso il proprio giudizio⁵⁷. Così, si può dire che la frontiera identitaria «attivata», secondo l'espressione di Ch. Tilly e S. Tarrow diventa particolarmente netta, il che vale a dire che la differenza tra colui che classifica e colui che è classificato sfocia su delle appartenenze sociali diverse fortemente affermate⁵⁸. Questo modo di distinguersi non è privo di effetti sui processi empatici poiché rende l'identificazione selettiva su due versanti: il primo esprime il fatto che ci si rifiuta di adottare la prospettiva altrui su se stessi, rifiutando così di riconoscere il valore delle sue preferenze e delle sue credenze, che ne risultano squalificate⁵⁹, e il secondo esprime l'imitazione selettiva nei confronti delle sue emozioni. Come mostrato da molti studi dedicati a conflitti etnici, politici o militari, la rappresentazione dell'avversario o del nemico si realizza sempre a partire da una categorizzazione di alterità che permette di imitare solo le emozioni legate all'aggressione, ma blocca l'imitazione delle emozioni di pacificazione⁶⁰. H. Welzer fa osservare a giusto titolo che «tutti i processi di annientamento conosciuti sono preceduti da una definizione del gruppo minacciante, e questa definizione genera un declassamento accelerato — sociale, psicologico, materiale e giuridico — che traduce l'alterità, in prima istanza solo pretesa, del gruppo da escludere in una realtà percepita e messa in opera dai contemporanei»⁶¹. Al contrario del caso precedente, i protagonisti si percepiscono come sufficientemente simili per imitare i rispettivi desideri di aggressione e comprendere i danni che si infliggono reciprocamente, ma si percepiscono come sufficientemente diversi per non imitare le rispettive sofferenze. In queste condizioni, la tesi girardiana secondo cui la produzione e la conservazione della differenziazione sociale sono destinate a rendere gli esseri dei mediatori inaccessibili non sembra prendere in considerazione che una tale inaccessibilità possa presentare un'estensione variabile: quando raggiunge il suo grado massimo, non esiste più niente in comune tra gli individui o i gruppi sociali, dunque non esiste più alcun elemento di regolazione della violenza reciproca. Una teoria del riconoscimento sarebbe senza dubbio più attrezzata della teoria del desiderio mimetico che include, per comprendere questi fenomeni.

laz117@club-internet.fr

57. Cfr. P. Bourdieu, *La Distinction. Critique sociale du jugement*, Paris, Minuit, 1979, (tr. it. di Guido Viale, *La distinzione. Critica sociale del gusto*, Bologna, Il Mulino, 1983, pp. 235–266, 252–287, 457).

58. Cfr. Ch. Tilly, S. Tarrow, *Politique(s) du conflit. De la grève à la révolution*, Paris, Presses de Sciences-Po, 2008, pp. 68–69, 137–141.

59. Cfr. J. Deigh, *Empathy and universalisability*, «Ethics», 105, 4, 1995, p. 759.

60. Cfr. J.–Cl. Caron, *Frères de sang. La guerre civile en France au XIXe siècle*, Seyssel sur le Rhône, Le champ Vallon, 2009, pp. 85, 181–186, 220–222, 225–227; J. Dower, *War without mercy. Race and power in the pacific war*, New York, Pantheon books, 1986, pp. 11, 66, 136.

61. Cfr. H. Welzer, *Des hommes normaux aux meurtriers de masse*, cit., p. 69.

Gli uomini saranno dèi gli uni per gli altri

Sui fondamenti agostiniani dell'antropologia di Girard

BARBARA CARNEVALI
EHESS, Paris

ABSTRACT: In this paper, I reinterpret Rene Girard's anthropology, specifically the questions of desire and need for recognition, in the context of Augustinian philosophy. Focusing on Girard first book, *Mensonge romantique et vérité romanesque*, I place the mimetic theory within the tradition of moralists like Pascal, who wielded great influence in French literature and moral culture. In this context, Girard's conception of desire is shown as a continuation of Jansenist anthropology of *amour-propre*. In particular, Girard inherits from this tradition the idea that the man is marked by ontological lack, which is a consequence of the original sin. This ontological lack is expressed as a constant and insatiable desire of recognition: the man is a finite and inadequate being, and as such cannot find confirmation in himself, therefore he has to invest in a social sphere to justify his own existence. In man's heart, the place that was once occupied by the divine, is filled by the Others. The Others act as mundane gods who are capable, by their power to grant and to deny recognition, to justify (or not) the value of an individual life. By putting the question of recognition in erotic context, the Augustinian tradition allows us to explain a connection that exists between narcissism and object relations: the recognition that is expected from the others is in fact a transposition of the love of oneself. This interpretation emphasises that originality of Girard's mimetic theory is relative, considering it also in a dialogue with the anthropology of his contemporaries, such as developed in Pierre Bourdieu's *Pascalian Meditations*. The paper also sheds a new light on the theological aspects of Girard's thought, showing that his definition of a man is deeply Christian in its cultural origin.

KEYWORDS: Mimetic Theory, Recognition, Agustinianism, Self-love, Justification.

1. Riduzione antropologica e realismo

Gli uomini sono essenzialmente esseri desideranti, sostiene Girard. Nel suo primo libro, *Mensonge romantique et vérité romanesque*¹, che può essere consi-

1. Quello proposto in questo articolo è il primo abbozzo di uno studio più ampio, e si fonda essenzialmente su *Mensonge romantique et vérité romanesque*, Paris, Grasset, 1961 (d'ora in poi abbreviato MR e seguito dal numero di pagina).

derato il pilastro originario della sua antropologia, il desiderio è il fenomeno fondamentale che struttura l'esistenza nella sua tensione teleologica — spingendo il soggetto a uscire da sé e a volgersi verso l'alterità, oggetto dello slancio desiderante — e che lo intesse in un tessuto di relazioni sociali. Con il concetto di «*désir métaphysique*» Girard indica una specie di desiderio trascendentale che rappresenta la condizione di possibilità di tutti i desideri empirici particolari e infinitamente variabili: esso consiste nel desiderio, provato consciamente o inconsciamente da ogni uomo, di assimilarsi tramite l'imitazione a un modello divinizzato che appare infinitamente prestigioso.

La struttura che permette di accumunare tutte le forme specifiche di desiderio e di riconoscerle come espressioni dello stesso desiderio metafisico è il meccanismo mimetico. Come Gabriel Tarde prima di lui, Girard propone una teoria metafisica dell'imitazione; la sua analisi tuttavia si discosta dalla linea tardiana di decostruzione della soggettività, perché non dissolve il soggetto in flussi impersonali di correnti imitative che attraversano l'io minandolo come centro di autonomia e di sovranità². Benché inffligga, con la sua crudezza, una notevole ferita narcisistica alla rappresentazione idealistica dell'uomo, la psicologia di *Mensonge romantique* si situa legittimamente all'interno della tradizione moderna della filosofia del soggetto³, di cui, ad esempio, recupera una delle problematiche morali più tradizionali, quella delle passioni: nel percorso delineato dal libro, e che unisce Cervantes, Stendhal, Flaubert, Dostoevskij e Proust, il desiderio metafisico che anima la psiche umana si esprime articolandosi in una serie di affetti, come la vanità, la gelosia, l'invidia, l'amore, lo snobismo, che rappresentano le pietre miliari non solo della psicologia romanzesca ma anche della letteratura moralistica da Montaigne a Rousseau.

L'invidia, in particolare, assurge al ruolo di affetto archetipico del pensiero girardiano: è sulla sua fenomenologia che si modella infatti il meccanismo del processo mimetico⁴. Per identificare desiderio metafisico e desiderio invidioso Girard deve tuttavia ridefinire preliminarmente l'invidia, neutralizzandone la componente oggettuale: si può concepire l'invidia, infatti, come un desiderio perverso per qualcosa che è altamente desiderabile in se stesso, ma che non si può avere perché appartiene a qualcun altro. Nell'interpretazione mimetica, invece, ciò che l'invidioso desidera è in realtà l'essere dell'altro, non l'oggetto in suo possesso, che diviene desiderabile non per presunte qualità

2. G. Tarde, *Le leggi dell'imitazione*, Torino, Rosenberg & Sellier, 2012. Cfr. l'introduzione di B. Karsenti all'edizione francese delle *Lois* pubblicata da Paris, Kimé, 1993.

3. Anche il concetto di «interindividuale», al centro del libro III di *Des choses cachées depuis la fondation du monde*, non va inteso in senso tardiano. Esso mette l'accento sulla relazione tra individui, sulla natura quindi intrinsecamente intersoggettiva della psiche, ma non comporta la scomparsa del soggetto come centro morale.

4. Sulla storia e la fenomenologia dell'invidia si vedano soprattutto H. Schoeck, *L'invidia e la società*, Macerata, Liberilibri, 2006 (ed. tedesca originale 1966); E. Pulcini, *Invidia: la passione triste*, Bologna, Il Mulino, 2011.

oggettive ma per il prestigio illusorio conferitogli dal suo proprietario. La dissoluzione dell'oggetto nella relazione intersoggettiva viene suggerita in *Mensonge romantique* come corollario inevitabile della scoperta del fenomeno del desiderio mimetico triangolare: «L'objet n'est qu'un moyen d'atteindre le médiateur. C'est l'être de ce médiateur que vise le désir» (MR, 69).

L'identificazione tra desiderio e invidia⁵, che diventerà sempre più esplicita nelle opere successive di Girard a cominciare dallo studio su Shakespeare dal titolo emblematico, «A Theater of Envy», priva il desiderio di ogni possibile connotazione alternativa. Ogni desiderio umano è desiderio invidioso, e questa verità sgradevole e difficile da accettare sarebbe confermata proprio dalla resistenza che il fenomeno oppone ai tentativi di analisi e di rivelazione. In più occasioni, Girard sosterrà che l'importanza dei fenomeni psichici è sempre proporzionale al loro diniego. Sotto questo profilo l'invidia è paragonabile a ciò che la psicanalisi definisce «rimosso», al punto che sarebbe difficile dire quale sia il segreto più nascosto dell'animo umano⁶.

Il paragone con la psicanalisi può essere istruttivo. Non diversamente da quella di Freud, infatti, la teoria antropologica di Girard si fonda su un presupposto di metodo fortemente riduzionistico: per far emergere il rimosso e rivelare «le cose nascoste sin dalla fondazione del mondo» bisogna preliminarmente ridurre la realtà, ossia semplificare il volto complesso delle sue manifestazioni fenomeniche, distinguendo ciò che è primario da ciò che è secondario, conservando l'essenziale ed eliminando il superfluo. La riduzione antropologica girardiana si articola in tre diversi momenti: nel primo, la natura umana viene ridotta a una sola delle sue componenti: il desiderio; nel secondo, il desiderio viene a sua volta ridotto a una sola delle sue manifestazioni — il desiderio metafisico o mimetico, rivolto all'essere altrui, non oggettuale; nel terzo infine, che analizzeremo tra poco, sulla base della distinzione concettuale tra mediazione esterna (l'imitazione asimmetrica per chi è superiore), e mediazione interna (l'imitazione simmetrica e reciproca tra pari), che Girard declina in forma storica, il desiderio mimetico viene ridotto alla sua manifestazione più specificamente moderna: l'invidia tra uguali. È questa successione di operazioni sineddotiche a rendere possibile l'equivalenza tra *désir* e *envie*. La complessità dell'esperienza viene dissipata, e la totalità della natura umana finisce per coincidere con una sola delle sue componenti⁷.

5. La lingua francese, definendo *envie* tanto il desiderio in quanto tale quanto quello specificamente rivalitativo, asseconda l'identificazione, a differenza ad esempio di quella italiana, in cui *desiderio* e *invidia* indicano due fenomeni ben distinti.

6. Cfr. ad esempio R. Girard, *Des choses cachées depuis la fondation du monde*, recherches avec J.-M. Oughourlian et G. Lefort, Paris, Grasset, 1978, cap. III.

7. Va detto che Girard ha sempre rifiutato l'etichetta di riduzionista, rivoltagli spesso dai suoi critici (così nell'introduzione di *A Theater of Envy*). Difficilmente però si può qualificare altrimenti un'antropologia che, per sua esplicita ammissione, riconduce tutti i comportamenti umani a queste

Questo modo di concepire la realtà per riduzione e concentrazione su un solo fenomeno considerato dominante, che a sua volta comporta la necessità di interpretare i fenomeni attraverso una sistematica demistificazione cinica, che procede dall'alto verso il basso, dalla passione più nobile all'interesse più volgare⁸, iscrive Girard in una tradizione specifica, quella del *realismo antropologico moderno*. Prima di trionfare con la cosiddetta «scuola del sospetto» e la sua triade Marx, Nietzsche, Freud, questa linea di pensiero si è affermata nella prima modernità con Machiavelli, Hobbes e i moralisti francesi più influenzati dall'agostinismo, soprattutto La Rochefoucauld e Pascal. Girard, come vedremo, si confronta soprattutto con la versione agostiniano-giansenistica di questa tradizione, la sola fondata su presupposti apertamente teologici. Ma prima di considerare questo aspetto della sua antropologia dobbiamo soffermarci sulla sua concezione della modernità.

2. La moderna divinizzazione del sociale

Secondo Girard, il desiderio mimetico è il comune denominatore che accomuna gli esseri umani di ogni tempo e luogo. Le pulsioni invidiose, però, sono diventate pressanti nella psicologia degli individui contemporanei, in virtù della più intensa esperienza sociale che caratterizza la modernità. Il crollo delle strutture metafisiche classiche e medievali, e la secolarizzazione dell'esperienza che ne è conseguita, hanno abbassato il baricentro della condizione umana dal cielo alla terra: un tempo focalizzato sul mondo divino e sul perseguimento di valori trascendenti, l'interesse degli esseri umani si è ormai fissato sul mondo sociale⁹. L'investimento morale ed emotivo nella dimensione intersoggettiva è direttamente proporzionale al grado di secolarizzazione dell'esperienza storica: «Dieu est mort, c'est à l'homme de prendre sa place. [...] La négation de Dieu ne supprime pas la transcendance mais elle fait dévier celle-ci de au-delà vers l'en deçà» (*MR*, 73 e 75). Dal momento che non ci sono più dèi, ogni ricerca di assoluto, di trascendenza, anche semplicemente

uniche caratteristiche: la mediazione sociale e la violenza. Al realismo riduzionistico si può opporre il realismo pluralistico di tradizione aristotelica, che insiste al contrario sulla necessità di rispettare la complessità dell'esperienza umana. In questa prospettiva, il compito del realismo non consiste tanto nel cogliere un solo fenomeno fondamentale originario (*l'amour-propre*, l'interesse economico, la volontà di potenza, il desiderio invidioso...) ma di rendere conto di tutti i fenomeni umani fondamentali, rispettando la loro pluralità e irriducibilità. Anche il realismo aristotelico ha trovato applicazioni nella teoria letteraria (ad esempio in Martha Nussbaum), e può essere considerato un modello alternativo a quello di Girard.

8. Mi riferisco alle riflessioni di Peter Sloterdijk a proposito del disincanto moderno e del destino della critica illuministica: *Critica della ragion cinica*, edizione italiana parziale, Milano, Garzanti, 1992.

9. Il termine interesse non va inteso ovviamente nel senso dell'interesse economico ma come un coinvolgimento intimo e profondo, che dà senso all'esistenza individuale e che la giustifica.

di *senso*, deve necessariamente fissarsi sugli altri esseri umani. Sono loro a conferire valore all'esistenza di chi non può più trovare giustificazione altrove: *gli uomini sono diventati dèi gli uni per gli altri*, la formula folgorante che dà titolo al secondo capitolo del suo libro¹⁰, può essere considerata un'originale reinterpretazione della tesi di Durkheim che paragona la società a Dio, e che identifica i termini del *sacro* e del *sociale* («A mesure que le ciel se dépeuple le sacré reflue sur la terre», *MR*, 78). A sua volta, questa tesi può essere considerata un portato della nuova problematizzazione della questione del male che Ernst Cassirer ha attribuito alla secolarizzazione illuministica della teodicea¹¹.

Ma oltre a sostituire il divino con il sociale, l'avvento della modernità ha allentato le strutture gerarchiche che contenevano le pulsioni invidiose. In un mondo sociale rigidamente suddiviso in «états», era impossibile che individui di status e ambienti diversi potessero sentirsi in competizione reciproca – come invece, secondo Girard, è diventato abituale con il trionfo della società democratica, nel senso di Tocqueville. Con la crisi dell'Ancien Régime, per effetto di una crescente mobilità sociale, l'invidia si è scatenata senza freni in ogni direzione, diventando l'affetto dominante della psiche, il più profondo, potente e violento. L'uomo moderno è un uomo invidioso proprio in quanto è un *homo aequalis*.

In *Mensonge romantique*, Girard non deduce tutti i corollari che derivano dalla teoria della divinizzazione del sociale conseguente alla secolarizzazione moderna. Uno dei più importanti è l'emergere della questione del riconoscimento, che pure sembrerebbe suggerita nei numerosi riferimenti impliciti a Kojève che costellano il volume¹². Il desiderio mimetico presenta infatti una profonda affinità con il desiderio di riconoscimento per il suo investimento totalizzante nel sociale, per la sua tensione metafisica verso l'alterità. Il desiderio di riconoscimento è lo slancio di una coscienza che si volge verso l'Altro non solo per trascendersi e rinnegarsi, ma anche per giustificarsi, per avere un sostegno e una conferma del proprio incerto valore. Come il desiderio mimetico, il desiderio di riconoscimento è la reazione del soggetto alla sensazione della propria manchevolezza ontologica. La differenza, è che dove il desiderio mimetico cerca originariamente la fusione e l'identificazione con il modello (è desiderio dell'Altro), e diventa riflessivo e violento a causa della convergenza dei desideri sugli stessi oggetti, il desiderio di riconoscimento è già intenzionalmente riflessivo e conflittuale, in quanto “desiderio del desiderio altrui”¹³. Questa ricerca di attestazione e di conferma, come ha mostrato

10. Formula che, secondo Girard, sarebbe fraintesa dai falsi profeti umanistici, che non ne colgono l'ironia: «Ils croient annoncer le paradis mais c'est de l'enfer qu'ils parlent» (*MR*, 78).

11. Ho sviluppato questo punto in B. Carnevali, *Società e riconoscimento*, in *Illuminismo. Un vademecum*, a cura di G. Paganini ed E. Tortarolo, Torino, Bollati Boringhieri, 2008, pp. 279–293.

12. In particolare il capitolo IV intitolato *Le maître et l'esclave*.

13. *Giustificazione*, concetto dall'origine teologica, è diventato non a caso sinonimo di *riconoscimento*

esemplarmente Charles Taylor, non può che crescere in modo esponenziale nella società moderna, che ha fatto crollare il sistema degli ordini e stravolto le condizioni tradizionali di formazione dell'identità individuale: la dipendenza dagli altri è certo sempre esistita, ma solo con la modernità è diventata un problema così drammatico per l'individuo, che si sente gravato della responsabilità di dimostrare il proprio valore personale, e dunque trascinato nella lotta per il riconoscimento¹⁴. Di conseguenza, colui che Girard chiama il mediatore si trova a disporre nella modernità di un potere immenso sui suoi simili, e che coincide con il suo "prestigio": il potere sacro di riconoscerli o meno, di giustificarli emendandoli dalla loro mancanza dando loro un senso. L'altro cui l'uomo si volge in cerca di riconoscimento è dunque un «*dieu à face humaine*» (MR, 78). Pierre Bourdieu riecheggerà alla lettera questa riflessione in una pagina delle sue *Méditations pascaliennes*, riflettendo sul riconoscimento come potere di categorizzazione e classificazione:

question de la *légitimité* d'une existence, du droit d'un individu à *se sentir justifié d'exister comme il existe*. Question inséparablement eschatologique et sociologique. Nul ne peut proclamer vraiment, ni devant les autres, ni surtout devant lui-même, qu'«il se passe de toute justification». Or, si Dieu est mort, cette justification, à qui la demander? A qui sinon au jugement des autres, principe majeur d'incertitude et d'insécurité, mais aussi, et sans contradiction, de certitude, d'assurance, de consécration¹⁵.

Un'altra conseguenza della divinizzazione del sociale è quella di fare del desiderio, e in particolare del desiderio nella sua forma moderna, un «fenomeno puramente sociale». Un fenomeno puramente sociale è quello la cui ragione ultima risiede nel rapporto sociale stesso, nella relazione tra il soggetto e gli altri soggetti, e non tra il soggetto e le cose¹⁶. Non c'è desiderio, in altre parole, che non risponda cioè a suggestioni imitativo-distintive e in cui il rapporto con l'oggetto non passi da una mediazione sociale costitutiva. Assorbito dalla relazione sociale, il desiderio perde ogni legame con l'immediatezza, la spontaneità, la naturalità¹⁷: è sempre necessariamente *mediato*, cioè sociale e «sugerito». Ora, quando i rapporti sociali prevalgono su quelli oggettivi,

all'interno dell'attuale dibattito di scienza sociale. Cfr. L. Boltanski, L. Thévenot, *De la justification: les économies de la grandeur*, Paris, Gallimard, 1991; P. Bourdieu, *Méditations pascaliennes*, Paris, Seuil, 1997, pp. 340–344 («La question de la justification»).

14. Ch. Taylor, *Il disagio della modernità*, Roma–Bari, Laterza, 1999.

15. P. Bourdieu, *Méditations pascaliennes*, cit., pp. 340–341.

16. Al modello triangolare si potrebbe opporre infatti quello a linea retta, di cui è illustrazione esemplare il concetto di *amour de soi* di Rousseau, che concepisce il desiderio come un affetto in cui la voce della natura si esprime senza alcuna preoccupazione per la società, congiungendo *immediatamente* il soggetto all'oggetto. Un altro modello alternativo è quello di Deleuze che pensa il desiderio come una potenza che esprime una forma di positiva spontaneità ontologica.

17. Ne sono due esempi paradigmatici la moda o lo snobismo, fenomeni al centro dell'attenzione girardiana. Girard in particolare considera lo snobismo come l'unica passione moderna che non

scatta un meccanismo di de-oggettivazione o de-sostanzializzazione della realtà, che agisce in proporzione allo sviluppo ipertrofico dell'elemento soggettivo, umano e sociale. Il senso comune percepisce questa ipertrofia come una perversione, uno spostamento dell'ordine naturale e della finalità del desiderio che non si volge più al valore reale, oggettivo delle cose, ma al loro «effetto» sociale. La sensazione che i fenomeni puramente sociali instaurino un rapporto distorto con la realtà è molto diffusa e contribuisce a spiegare in parte il biasimo che li circonda. Questa diffidenza morale potrebbe essere considerata anche come la reazione a un effetto reale di «acosmismo» che si accompagna al trionfo della mediazione: se la realtà viene ridotta a una rete di rapporti sociali in cui gli oggetti sono solo mezzi per raggiungere un mediatore, viene meno quel carattere propriamente oggettuale della realtà che definiamo «mondo»¹⁸. Nel quadro descritto da Girard, completamente de-oggettivato, esistono solo soggetti in tensione reciproca, e le cose sono solo pretesti per raggiungere o comunicare con altri soggetti — segnali di status, simboli della propria posizione sociale. Un mondo siffatto non è più propriamente un mondo.

3. Le affinità con l'antropologia agostiniana

Torniamo alle basi dell'antropologia girardiana, che, ricondotta e ridotta al suo unico movente mimetico, assume una tonalità fosca, pessimistica. L'identificazione tra desiderio e invidia marchia infatti il desiderio di una negatività che è testimoniata, tra l'altro, dalla caratteristica natura vergognosa, disonorevole del sentimento invidioso: l'invidia testimonia una carenza di essere che umilia l'invidioso, ed è per questo che si distingue come il «peccato più difficile da confessare»¹⁹. Nata da un senso di mancanza e dunque marchiata dal suo rapporto con il nulla, l'invidia è negativa anche per i suoi distruttivi effetti sociali, essendo indissociabile dalla rivalità e dalla violenza suggerite dalle varie etimologie della parola: *invidere* significava in origine guardare l'altro obliquamente, gettare il malocchio, mentre un'altra derivazione, da *invitare*, sembra alludere all'esito di questa tensione: lanciare la sfida, invitare alla contesa. Va ricordato inoltre che, secondo la teoria girardiana, mediazione

dissimuli il meccanismo mimetico, e interpreta l'opera di Proust alla luce di uno snobismo universale e di natura ossessiva. Sul concetto di fenomeno puramente sociale, si vedano G. Simmel, *La moda, in Ventura e sventura della modernità*, Torino, Bollati Boringhieri, 2003, pp. 486 ss.; E. Van Den Haag, *Snobbery*, in «The British Journal of Sociology», Vol. 7, No. 3, 1956, pp. 214-215.

18. Sotto questo aspetto, la tesi della divinizzazione del sociale difesa da Girard ha con la visione della modernità criticata da Hannah Arendt in *Vita Activa* un insospettabile e interessante punto di contatto: l'idea che il mondo moderno sia stato fagocitato dal sociale.

19. R. Girard, *A Theater of Envy*, cit., p. 11.

e violenza non si limitano a inquinare le relazioni esterne tra gli uomini, ma si insinuano all'interno delle loro coscienze condizionando le forme della soggettivazione. Urtando contro l'ostacolo esterno rappresentato dal rivale, il desiderio mimetico si riflette reattivamente all'interno dell'io. Diventa *ri-sentimento*, che a poco a poco matura nell'odio di sé: «Le mot ressentiment souligne le caractère de réaction, de choc en retour qui caractérise l'expérience du sujet dans ce type de médiation. L'admiration passionnée et la volonté d'émulation butent sur l'obstacle injuste, en apparence, que le modèle oppose à son disciple et retombent sur ce dernier sous forme de haine impuissante, provoquant ainsi l'espèce d'auto-empoisonnement psychologique qu'a si bien décrit Max Scheler» (MR, 125). Anche per questo effetto di autointossicazione, potentemente autodistruttivo, la filosofia morale ha sempre riconosciuto nell'invidia la «passione triste» per antonomasia.

Già la centralità del tema dell'invidia, non a caso definita spesso da Girard come un «peccato», basta a conferire all'antropologia di *Mensonge romantique* un riconoscibile alone cristiano. Prima ancora che entri in causa la conversione religiosa vera e propria, la teoria mimetica percorre tutta una serie di *topoi* teologici: il tema dell'insufficienza dell'uomo a se stesso, quello della sua tensione verso un'alterità sola capace di conferire un senso alla sua esistenza, quello, infine, della sua *alienazione*. Non è solo la teoria della secolarizzazione moderna ma è una filosofia morale della storia fondata sul mito della «caduta» e dell'allontanamento da Dio a giustificare infatti l'altrimenti incomprensibile tendenza degli uomini a divinizzare i loro simili per appagare il desiderio metafisico di assoluto. Il desiderio mimetico è il prodotto di una perversa deviazione della coscienza da quello che dovrebbe essere il suo unico e autentico fine, *Dio*, come Girard afferma esplicitamente in un brano di *Mensonge romantique*: «De cette vérité suprême qu'illustrent, implicitement ou explicitement, toutes les œuvres romanesques géniales, nous emprunterons la formule abstraite de Louis Ferrero: "La passion est le *changement d'adresse* d'une force que le christianisme a réveillée et orientée vers Dieu"» (MR, 75).

Possiamo dunque rileggere l'antropologia mimetica come una versione secolarizzata dell'analisi della condizione umana che, in termini teologici, si definisce «postlapsaria», posteriore cioè al peccato originale. Al pari dei teologi cristiani, Girard concepisce la natura umana secondo un modello teleologico, orientato sulla trascendenza, che si presenta in due modalità essenziali:

De même que la perspective à trois dimensions oriente toutes les lignes d'un tableau vers un point déterminé, situé soit «en arrière», soit «en avant» de la toile, le christianisme oriente l'existence vers un point de fuite, soit vers Dieu, soit vers l'*Autre*. Choisir, c'est toujours se choisir un modèle et la liberté véritable se situe dans l'alternative fondamentale entre modèle humain et modèle divin (MR, 75).

Quando la coscienza fa la scelta sbagliata, e rinuncia alla meta divina, suben-

tra l'alienazione, la caduta verso il mondo terreno degli uomini. Il desiderio metafisico per l'altro uomo nasce come sostituzione peccaminosa del modello umano a quello divino.

In realtà, più che una generica visione religiosa, la teoria mimetica richiama una precisa versione teologica del cristianesimo, quella agostiniana. Girard ha riconosciuto apertamente questa affinità giungendo addirittura a dichiarare nel dialogo con Michel Treguer «Tout ce que j'ai dit est dans Saint Augustin»²⁰. Ma oltre che frutto di letture dirette il suo debito è più largamente culturale: l'agostinismo, che si è propagato nella cultura francese moderna attraverso la mediazione di Pascal e dei moralisti prossimi all'ambiente giansenista, come La Rochefoucauld, ha esercitato un'impressionante influenza a lunga durata sulla filosofia, la letteratura, la psicologia, e persino la sociologia francesi²¹. Nella cultura degli anni Quaranta in cui Girard si è formato molti di questi motivi erano stati rilanciati dall'esistenzialismo. In *Mensonge romantique* sono frequenti i riferimenti a Sartre, e compaiono brani che reinterprete suggerimenti agostiniani nel suo caratteristico linguaggio²².

Del modello antropologico agostiniano, la teoria mimetica conserva i tratti essenziali, a cominciare dalla fenomenologia dell'invidia, incarnata nella celebre scena delle *Confessiones*, molto amata da Girard, del poppante che guarda lividamente il compagno di latte²³. Ad Agostino e all'agostinismo possono essere ricondotti anche i temi della mancanza ontologica, della violenza intrinseca al mondo umano, del peccato originale, dell'odio che l'uomo proverebbe per se stesso (trasmesso alla modernità tramite il «moi haïssable» di Pascal), e, non da ultimo, il metodo stesso dell'analisi antropologica: lo sguardo spietatamente realistico e demistificante con cui Girard studia la psicologia si riallaccia al dualismo che separa natura e grazia dopo la caduta. La ragione per cui l'immagine della natura umana descritta dagli agostiniani è così cupa è che si tratta di una natura decaduta, diminuita, abbandonata dalla grazia divina che sola può conferire pienezza ai rapporti umani.

L'assimilazione del paradigma agostiniano comporta ovviamente alcune

20. Girard lo afferma in *Quand ces choses commenceront*, entretiens avec Michel Treguer, Paris, Arléa, 1994. In interventi successivi Girard definirà la frase una *boutade*, senza però smentire l'idea che l'antropologia agostiniana sia in sintonia profonda con l'antropologia mimetica.

21. Per un'idea complessiva dell'antropologia agostiniana e della sua persistenza nell'antropologia moderna, si veda J. Lafond, *Augustinisme et épicureisme au XVIIe siècle* in *L'homme et son image. Morales et littérature de Montaigne à Mandeville*, Honoré Champion, Paris 1996. Un confronto tra Girard e Agostino sul tema della violenza, attraverso la mediazione di Raymund Schwager, in W. Palaver, *La celata distanza di Girard dalla moderna ontologizzazione della violenza*, *Studi perugini*, (2000) V, numero 10, pp. 191-203.

22. «Les hommes qui ne peuvent regarder la liberté en face sont exposés à l'angoisse. Ils cherchent un point d'appui où fixer leurs regards. Il n'y a plus ni Dieu, ni roi, ni seigneur pour les relier à l'universel. C'est pour échapper au sentiment du particulier que les hommes désirent selon l'Autre; ils choisissent des dieux de rechange car ils ne peuvent pas renoncer à l'infini» (MR, 82).

23. Cfr. ad esempio *Quand ces choses commenceront*, cit., p. 224.

trasformazioni. Ciò che Girard chiama desiderio mimetico, Agostino lo definiva amore, distinguendone due forme fondamentali: l'*amor Dei*, slancio della coscienza verso la trascendenza autentica, verticale, di Dio; e l'*amor sui* (*amour-propre* nella versione agostiniana francese), che devia invece il desiderio di trascendenza in direzione orizzontale, verso il mondo umano. La distinzione girardiana tra mediazione esterna e mediazione interna riproduce chiaramente questo modello, come attestato da una significativa dichiarazione di *Mensonge romantique*:

L'élan de l'âme vers Dieu est inséparable d'une descente en soi-même. Inversement, le repli de l'orgueil est inséparable d'un mouvement panique vers l'Autre. On pourrait dire, en retournant la formule de saint Augustin, que l'orgueil nous est plus extérieur que le monde extérieur (MR, 75).

Qui Girard introduce uno sviluppo originale, quella dell'autenticità del rapporto con se stessi che deriva dall'autenticità del rapporto con Dio, e dell'inevitabile corruzione che invece interviene nei rapporti sociali quando questi sono alienati dal fondamento divino. Anche questo è un tema interpretabile alla luce della tradizione agostiniano-giansenistica, secondo la quale solo la carità legittima le forme umane dell'amore: solo amando Dio l'uomo può amare appropriatamente, secondo giustizia, se stesso e i suoi simili. Ma a rendere questo brano ancora più significativo è il fatto che Girard associ esplicitamente l'antropologia romanzesca — nello specifico quella della *Recherche* proustiana — alla psicologia dell'*amour-propre*, passione che è al centro dell'antropologia agostiniana, e che rappresenta la causa ultima del «cambiamento di indirizzo» che coincide con l'alienazione:

C'est cette extériorité de l'orgueil qu'illustrent, magnifiquement, tous le romanciers, chrétiens et non chrétiens. Proust affirme, dans *Le Temps retrouvé*, que l'*amour-propre* nous fait vivre «détournés de nous-même», et il associe à plusieurs reprises ce même *amour-propre* à l'*esprit d'imitation* (MR, 75).

4. La colpa dell'*amour-propre*

Il concetto di *amour-propre*, cuore della pessimistica visione agostiniana dell'uomo, e del suo rapporto con la storia della salvezza e con il concetto di male, presenta profonde affinità con l'antropologia mimetica. Prendiamo Pascal come testimone esemplare della tradizione agostiniana moderna che si è interrogata lungamente sulle origini di questa passione²⁴. I fenomeni psicologici e sociali che sono al centro della satira pascaliana sono gli stessi contro i

24. Sull'intera tradizione, si veda in particolare Ch.-O. Stiker-Métral, *Narcisse contrarié: l'amour propre dans le discours moral en France, 1650-1715*, Paris, Champion, 2007.

quali insorgerà Girard, e sono considerati con lo stesso tipo di sguardo, come «sintomi» di una patologia morale radicata nel profondo dell'animo umano, dell'alienazione della coscienza da Dio e da stessa. Nel sistema pascaliano, l'analisi delle passioni si colloca idealmente nel cuore della requisitoria sulla *misère de l'homme sans Dieu*, e della sua destinazione apologetica. Il concetto di *amour-propre* acquista una piena pregnanza filosofica alla luce della spiegazione teologica del peccato originale e della dottrina agostiniana dei due amori:

La vérité qui ouvre ce mystère est que Dieu a créé l'homme avec deux amours, l'un pour Dieu, l'autre pour soi-même; mais avec cette loi, que l'amour pour Dieu serait infini, c'est-à-dire sans autre fin que Dieu même, et que l'amour pour soi-même serait fini et rapportant à Dieu. L'homme en cet état [avant la chute] non seulement s'aimait sans péché, mais ne pouvait pas ne point s'aimer sans péché. Depuis, le péché étant arrivé, l'homme a perdu le premier de ces amours; et l'amour pour soi-même étant resté seul dans cette grande âme capable d'un amour infini, cet amour-propre s'est étendu et débordé dans le vide que l'amour de Dieu a quitté; et ainsi il s'est aimé seul, et toutes choses pour soi, c'est-à-dire infiniment. Voilà l'origine de l'amour-propre²⁵.

L'*amour-propre* si è insinuato nel cratere lasciato vuoto da Dio, diventando dunque la passione dominante, il cancro che corrode la coscienza spingendola a un autocompiacimento smodato, a un amore di sé senza limiti: «La nature de l'amour-propre et de ce moi humain est de n'aimer que soi et de ne considérer que soi»²⁶. Da qui la duplice condanna della passione, tanto da un punto di vista metafisico-morale che sociale: «En un mot, le moi a deux qualités: il est injuste en soi en ce qu'il se fait centre de tout; il est incommode aux autres en ce qu'il les veut asservir, car chaque moi est l'ennemi et voudrait être le tyran de tous les autres»²⁷. L'*amour-propre* è responsabile dell'autoinganno in cui versa l'io, perennemente accecato su se stesso e incapace di conoscersi. E corrompe i rapporti sociali fatalmente inquinati dall'ipocrisia e della menzogna: «Ainsi la vie humaine n'est qu'une illusion perpétuelle; on ne fait que s'entre-tromper et s'entre-flatter. Personne ne parle de nous en notre présence comme il parle en notre absence. L'union qui est entre les hommes n'est fondée que sur cette mutuelle tromperie [...]»²⁸.

25. B. Pascal, lettera a Florin e Gilberte Périer, 17 octobre 1651, in *Œuvres complètes*, vol. II, Paris, Gallimard, «Bibliothèque de la Pléiade», 2000, p. 20.

26. B. Pascal, *Pensées*, fr. 758, dans *Œuvres complètes*, vol. II, cit. p. 892 (corsivi dell'autore). Sulla dottrina dell'amor-proprio in Pascal, si vedano in particolare D. Kambouchner, *Amour-propre et passions du moi. De Pascal à Nicole*, et M. Pécharman, *Le soi selon Pascal*, entrambi in *Il moderno fra Prometeo e Narciso*, Catania, CUECM, 2007, pp. 65-89 e 91-117.

27. B. Pascal, *Pensées*, cit., fr. 509, p. 763.

28. B. Pascal, *Pensées*, cit., fr. 758, p. 894.

Oltre a offrire una genealogia teologica del pessimismo antropologico di Girard, la riflessione di Pascal getta luce sul legame tra *amour-propre* e bisogno di riconoscimento, tra amore di sé e richiesta di amore da parte degli altri. Troviamo un'analisi di questo tema in un'altra pagina delle *Méditations pascaliennes*. A Bourdieu non sfugge come al centro dell'antropologia pascaliana vi sia un'economia libidinale che può essere riletta attraverso la terminologia psicanalitica, e in particolare attraverso i concetti di narcisismo e di relazione oggettuale. Movente primario del soggetto è l'amore narcisistico per se stessi, che sposta progressivamente l'oggetto d'amore dall'io agli altri attraverso soprattutto il lavoro di socializzazione della prima infanzia²⁹. Questo processo cruciale si compie soprattutto grazie alla spinta della ricerca di riconoscimento:

On peut supposer que, pour obtenir le sacrifice de l'amour-propre, au profit d'un autre objet d'investissement et inculquer ainsi la disposition durable à investir dans le jeu social [...] le travail pédagogique dans sa forme élémentaire s'appuie sur un des moteurs qui seront au principe de tous les investissements ultérieurs: la recherche de la reconnaissance [...]. Perdu, si l'on peut dire, dans les autres, éperdu des autres, l'enfant ne pourrait découvrir les autres comme tels qu'à condition de se découvrir comme un «sujet» pour qui il y a des «objets» ayant la particularité de pouvoir le prendre lui-même comme «objet». En fait, il est continûment conduit à prendre sur lui-même le point de vue des autres, à adopter leur point de vue pour découvrir et évaluer par anticipation comment il sera vu et défini par eux: son être est un être perçu, condamné à être défini dans sa vérité par la perception des autres³⁰.

Il narcisismo si compie così nella ricerca di attestazioni derivanti dal riconoscimento altrui (conferme affettive, segni di stima, lodi, titoli, trofei), ossia tutti quei simboli che Bourdieu riunisce nel concetto di capitale simbolico: «Telle pourrait être la racine anthropologique de l'ambiguïté du capital symbolique — gloire, honneur, crédit, réputation, notoriété — principe d'une recherche égoïste des satisfactions de l'amour-propre qui est, simultanément, poursuite fasciné de l'approbation d'autrui»³¹.

Non è possibile qui sviluppare tutte le implicazioni che comporterebbe un confronto tra l'antropologia di Girard e quella di Bourdieu. Tra i vari

29. «Comment s'opère le passage, que décrit Freud, d'une organisation narcissique de la libido, dans laquelle l'enfant se prend lui-même (ou son propre corps) comme objet de désir, à un autre état dans lequel il s'oriente vers une autre personne, accédant ainsi au monde des "relations d'objet", sous la forme du microcosme social originaire, et des protagonistes du drame qui s'y joue?», P. Bourdieu, *Méditations pascaliennes*, cit., p. 239.

30. P. Bourdieu, *Méditations pascaliennes*, cit., pp. 239–240. Su questo brano, in un saggio che ricostruisce esaustivamente la teoria del riconoscimento di Bourdieu ricollegandola, tra l'altro alle sue origini moralistiche, si veda Ch. Lazzeri, *Conflits de reconnaissance et sociologie critique*, in *Penser la reconnaissance, entre théorie critique et philosophie française contemporaine*, a cura di M. Bankovsky e A. Le Goff, Paris, CNRS éditions, 2012, pp. 53–71.

31. P. Bourdieu, *Méditations pascaliennes*, cit., p. 240.

sviluppi di questo tema ci limiteremo ad anticipare quello che potrebbe aprirsi in una prospettiva estetica, che tenga cioè conto dell'elemento sensibile e immaginario necessariamente presente in ogni teoria della mimesi come del riconoscimento: entrambi hanno a che fare con «immagini» — quella di sé che si offre alla valutazione e al giudizio nel riconoscimento, e che poi costituirà l'identità sociale; e quella degli altri che si cerca di riprodurre attraverso l'imitazione. Girard stesso ha impostato le premesse di questo sviluppo, quando, parlando dell'uomo cosciente delle relazioni di dipendenza reciproca, scrive:

Comme il voit que tout, autour de lui, est image, imitation et admiration (*imago et imitare c'est la même racine*), il désire ardemment l'admiration des autres, c'est à dire la polarisation sur lui même de tous les désirs mimétiques, et il vit l'incertitude inévitable — le caractère mimétique du résultat — avec une intensité tragique³².

Il tema attraversa anche la teoria sociale di Bourdieu, che attribuisce alla percezione e all'immagine un ruolo determinante nello spiegare i conflitti della vita sociale. Ma ancora una volta, a conferma della continuità che permette di leggere questa tradizione di pensiero in modo unitario, l'ultima parola può essere lasciata a Pascal:

Nous ne nous contentons pas de la vie que nous avons en nous et en notre propre être. Nous voulons vivre dans l'idée des autres d'une vie imaginaire, et nous nous efforçons pour cela de paraître. Nous travaillons incessamment à embellir et conserver notre être imaginaire, et négligeons le véritable³³.

barbara.carnevali@gmail.com

32. R. Girard, *Des choses cachées depuis la fondation du monde*, cit., p. 409.

33. Pascal, *Pensées*, fr. 662, in *Œuvres complètes*, cit., vol. II, p. 815.

Imitazione e riconoscimento

Fenomenologia mimetica della genesi dell'autocoscienza

EMANUELE ANTONELLI
Università di Torino

ABSTRACT: Girard has an ambiguous debt toward the atmosphere spread in France by the Hegel Renaissance that marked many of those who grew up in the thirties and forties. Yet, as far as the theory of recognition is concerned, I will claim that mimetic theory takes a step forward. Inasmuch as it makes up a morphogenetic theory, Girard's work allows me to put forward a hypothesis to solve the problem of the *origin* of the Hegelian desire for recognition. This desire is not a natural drive that immediately induces a consciousness to desire the desire of the other, but a mimetic desire inspired by a determinate and specific condition. Using René Girard's and Jean-Pierre Dupuy's work on the mimetic logic of social phenomena, I will maintain that this specific condition is itself created by the mimetic interaction and then spread around, once again by mimesis.

KEYWORDS: Desire, Mimesis, Recognition, Origin, Endogenous Fixed Point.

Per quanto grande possa essere il successo della vigorosa e autoriale attualizzazione della riflessione hegeliana offerta da Axel Honneth, il tema del riconoscimento e le ragioni per cui esso fa problema hanno iniziato a presentarsi alla tradizione filosofica occidentale in tempi molto più antichi. Anche senza voler esagerare nel rintracciare le origini classiche o tardo antiche della materia, potremmo con agio individuare un approccio *moderno* al problema del riconoscimento, ritrovando accenni, ipotesi e vere e proprie teorie già in autori come Hobbes¹, Spinoza² e Adam Smith³, per non parlare della tradizione moralista francese che da Pascal e La Rochefoucauld è poi confluita nella prosa di Rousseau. Un tale florilegio di riflessioni⁴ ci potrebbe permettere

1. Cfr. B. Carnevali, *Potere e riconoscimento: il modello hobbesiano*, «Iride», XVIII, n. 46, 2006, pp. 515-540.

2. Cfr. *infra* Ch. Lazzeri, *Teoria del riconoscimento e desiderio mimetico*, «Tropos. Rivista di Ermeneutica e Critica filosofica», VI, 2, 2013, pp. 43-64.

3. Cfr. J.-P. Dupuy, *De l'émancipation de l'économie. Retour sur le problème Adam Smith*, «l'Année sociologique», XXXVII, 1987, pp. 311-342.

4. A cui molte altre potrebbero essere aggiunte, da Pierre Nicole a Mandeville (cfr. A.O. Lovejoy, *Reflexions on Human Nature*, Baltimore, Johns Hopkins University Press, 1961), senza dimenticare Molière e Goldoni.

di intuire nel tema in analisi un argomento nient' affatto estraneo al sentire comune della modernità. La riflessione hegeliana in questo senso raccoglie un'eredità già molto stratificata da cui però sottrae, forse indebitamente, il ruolo euristico ma soprattutto, come vedremo, genetico della *mimesis*.

L'obiettivo di questo contributo, sulla scia di coloro che come Hobbes, Spinoza, Rousseau e Smith ne avevano colto la rilevanza strategica, sarà quello di reintegrare le figure e le logiche dell'imitazione nell'edificio teorico che oggi potrebbe andare sotto il nome di teoria del riconoscimento. Nella fattispecie, le pagine che seguono cercheranno di valutare le potenzialità genetiche della *mimesis* per sondare l'origine del desiderio di riconoscimento, mettendone dunque in dubbio la pretesa originarietà, comune — pur con alcune rilevanti differenze — ad Hegel, Honneth e il resto degli autori già citati. In tal senso, sarà necessario ripercorrere brevemente la genesi del problema e l'origine del dispositivo teorico nelle pagine hegeliane.

1. L'apparizione del desiderio di riconoscimento

Nella *Fenomenologia dello spirito*, ma in maniera ancora più radicale nel *Sistema dell'eticità*, Hegel sviluppa a suo modo il tentativo moderno di fondare la riflessione politica nel conflitto individuandone però le cause non già in una pretesa natura violenta dell'essere umano, né nella semplice lotta per la conservazione o per l'interesse, ma piuttosto nella poi celebre figura della lotta per il riconoscimento, *der Kampf um Anerkennung*. Integrandosi perfettamente nella sua filosofia della storia, questo dispositivo offre un vantaggio fondamentale per quanto riguarda lo sviluppo sempre rinnovato delle lotte per la realizzazione pratica e politica delle garanzie istituzionali di libertà: come fa notare Axel Honneth, «l'aspirazione degli individui al riconoscimento intersoggettivo della propria identità è», secondo Hegel, «insita fin dall'inizio nella vita sociale come una tensione morale che spinge al di là del grado di progresso sociale di volta in volta istituzionalizzato, conducendo poco a poco, lungo la via negativa di un conflitto ripetuto a livelli successivi, a una condizione di libertà comunicativa»⁵. Grazie a questa intuizione, Hegel introduce nel sistema un dispositivo capace di generare una dinamica pressoché infinita. Alla base di questa intuizione si pone però un problema di fondazione rimasto irrisolto: che cos'è il desiderio di riconoscimento e come si presenta alla coscienza?

5. A. Honneth, *Kampf um 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. 15, corsivo nostro.

Il testo che, specialmente in uno studio ispirato alla teoria mimetica, fa da riferimento per affrontare questa delicata questione non può che essere l'*Introduction à la lecture de Hegel* di Alexandre Kojève che, tra gli innumerevoli pregi, presenta anche il merito di dare una formulazione esplicita del desiderio mediato: «il Desiderio che si dirige verso un oggetto naturale è umano soltanto nella misura in cui è “mediato” dal Desiderio di un altro che si dirige sullo stesso oggetto: è umano desiderare ciò che gli altri desiderano, perché lo desiderano; [...] *la storia umana è la storia dei Desideri desiderati*»⁶. La traduzione commentata della Sezione A del capitolo IV della *Fenomenologia dello spirito*, a proposito della figura del Servo-Signore, fornita *in guisa d'introduzione*, si presta ad una sorta di *close reading* mimetica e allo stesso tempo decostruttiva che ci permetterà di individuare tre indizi sufficienti a sostenere un'ipotesi sulla genesi del desiderio di riconoscimento che ci aprirà infine ad una preziosa integrazione con il paradigma antropologico girardiano.

a) Al principio, Kojève ci spiega che «se il Desiderio animale è la condizione necessaria dell'Autocoscienza, [esso] non ne è la condizione sufficiente»⁷. Un Desiderio diretto su un oggetto naturale non potrebbe infatti dare luogo ad altro che ad un Io naturale. *Perché ci possa essere Autocoscienza è necessario che il Desiderio sia diretto su di un oggetto non-naturale, su qualcosa che vada al di là della realtà data: la sola cosa che abbia queste caratteristiche è il Desiderio stesso. Di conseguenza, siccome il Desiderio umano deve dirigersi verso un altro Desiderio perché ci possa essere Autocoscienza, bisogna che innanzitutto si dia una pluralità di Desideri. Perché la realtà umana possa costituirsi all'interno della realtà animale, è allora necessario che questa realtà sia essenzialmente multipla*⁸. La realtà umana non può che essere sociale. In questo senso, anche se Honneth si limita a indicare la vita sociale come il luogo in cui il desiderio di riconoscimento si dà *fin dall'inizio*, possiamo invece assumerne l'originarietà, anche pre-sociale. Il desiderio di riconoscimento è il Desiderio del desiderio dell'altro, il Desiderio di essere riconosciuto come un essere dotato di valore. «Voglio che egli mi “riconosca” come un valore autonomo»⁹. Alla conclusione della sezione del commento in questione, Kojève ricorda poi che per Hegel parlare dell'origine dell'Autocoscienza significa «necessa-

6. A. Kojève, *Introduction à la lecture de Hegel*, Leçons sur la *Phénoménologie de l'Esprit* professées de 1933 à 1939 à l'Ecole 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'Ecole Pratique des Hautes Etudes raccolte e pubblicate da Raymond Queneau*, Milano, Adelphi, 1996), p. 20, corsivo nostro.

7. Ivi, p. 18.

8. Ivi, p. 20.

9. *Ibidem*.

riamente parlare di una lotta a morte in vista del “riconoscimento”¹⁰. La lotta per la vita è dunque condizione necessaria perché l’uomo si realizzi in quanto umano, ovvero abbandoni la propria natura animale superando l’istinto di conservazione. L’Autocoscienza si realizza solo come risultato di una lotta per il riconoscimento in cui sia stata messa in gioco la vita. Il dettaglio rilevante per i nostri fini consiste nello slittamento dalla pluralità di desideri messa a condizione in un primo momento, alla dualità rinvenibile nella soggettivazione dello scontro: *io* voglio che *egli* mi riconosca, a costo della *mia* vita o della *sua*.

b) Il secondo indizio è anch’esso adagiato nello scarto tra la dichiarazione e la descrizione e per ora non possiamo che segnalarlo: Kojève fa riferimento di sfuggita, anche se utilizzerà la medesima espressione più volte nel commento introduttivo, alla lotta per la vita in vista del riconoscimento come a un lotta «di puro prestigio»¹¹. Torneremo a valutare il ruolo del *prestigio* nell’ultimo paragrafo del saggio.

c) Il terzo indizio che comporrà la nostra prova va ricostruito. Siccome è necessario che il perdente resti vivo dopo la lotta perché ci possa essere riconoscimento, Kojève fa notare che «con atti di libertà irriducibili, anzi imprevedibili o “indeducibili”, essi [i due avversari] devono costituirsi come ineguali in e mediante questa stessa lotta. L’uno, senza essere minimamente “predestinato” a ciò, deve aver paura dell’altro, deve cedere all’altro, deve rifiutare il rischio della propria vita in vista della soddisfazione del suo desiderio di “riconoscimento”. Deve abbandonare il suo desiderio e soddisfare il desiderio dell’altro»¹², deve riconoscerlo come Signore senza esserne riconosciuto che come Schiavo. In questo passo Kojève riduce nuovamente la «realtà essenzialmente multipla» alla coppia di avversari ma, non molto dopo, richiama in causa la molteplicità, dicendo che «è solo nell’essere “riconosciuto” da un altro, e al limite da tutti gli altri, che un essere umano è realmente tale: sia per sé sia per gli altri»¹³. Kojève prende in considerazione l’eventualità limite del riconoscimento da parte di tutti: «l’uomo, per essere veramente, realmente

10. Ivi, p. 21.

11. Ivi, pp. 21, 26 e 27, corsivo nostro. Rimandiamo contestualmente alle riflessioni di Dupuy sulla nozione di prestigio, in J.-P. Dupuy, “Le Signe et l’Envie” in P. Dumouchel e J.-P. Dupuy, *l’Enfer des Choses*, Paris, Seuil, 1979, specialmente il capitolo II: “Être ou ne pas être vu?”.

12. A. Kojève, *Introduction à la lecture de Hegel*, tr. it. cit., p. 22.

13. Ivi, p. 23, corsivo nostro. Presentando la lotta per il riconoscimento come uno scontro a due Hegel, quasi platonicamente, ha in realtà composto un vero e proprio mito fondativo: come Romolo e Remo (cfr. M. Serres, *Rome. Le livre des fondations*, Paris, Grasset et Fasquelle, 1983, tr. it. a cura di R. Berardi, *Roma, il libro delle fondazioni*, Hopefulmonster, 1991, Firenze), come Caino e Abele, il Padrone e il Servo costituiscono insieme il simbolo con cui veicolare la perturbante esperienza di un fenomeno di massa violento.

“uomo”, e sapersi tale [...] deve farsi riconoscere dagli altri (nel caso limite *ideale*: da tutti gli altri)»¹⁴. Il caso limite è in effetti diventato *ideale*. In questo senso, Kojève pare subodorare il fatto che perché la dialettica Servo–Padrone possa effettivamente darsi come scaturigine di una dinamica sociale, politica e storica e non solo personale, la presenza *ideale* di tutti è necessaria. La sottomissione non è in prima istanza dell’uno rispetto all’altro, ma di tutti rispetto all’uno: così si spiega inoltre la solidità di una tale conformazione sociale, rinforzata di volta in volta dall’adesione dei pari nella propria comune sottomissione. Per formulare compiutamente l’ultimo indizio sarà però ora necessario riprendere la lettura di Honneth.

Riflettendo sul passaggio da un’antropologia politica d’ispirazione aristotelica al modello sostanzialistico, egli nota che Hegel rinuncia al progetto di ricondurre la fondazione dello Stato al conflitto intersoggettivo per spiegarla invece «con il dominio tirannico di capi dalla personalità carismatica. [...] La soggettività dello spirito può rispecchiarsi solo nella *singularità* di un eroe»¹⁵. Honneth cita Hegel, dalla *Filosofia dello spirito jenesse (1805–1806)*, nella quale si legge: «Così tutti gli Stati sono stati fondati dal potere superiore di grandi uomini, non certo la forza fisica, giacché fisicamente molti uomini sono più forti di uno solo [...]. Questa è la superiorità del grande uomo: di sapere, di esprimere la volontà assoluta. Si stringono tutti attorno alla sua bandiera: egli è il loro dio»¹⁶. Il passaggio da un’ontologia sociale e un’antropologia di tipo aristoteliche, e dunque fondate sulla relazione, ad un’ontologia sostanzialista e una filosofia della coscienza, conduce così Hegel a cambiare avviso per ciò che concerne la fondazione dello Stato: non più il conflitto intersoggettivo, ma la figura carismatica del tiranno.

La teoria mimetica, con il sostegno del paradigma del punto fisso endogeno, ci offrirà la possibilità di mettere d’accordo questi due poli della riflessione hegeliana. Allo stesso tempo ci permetterà di reintegrare la teoria del desiderio mediato — che Kojève lascia da parte nel seguito del suo commento — e farne la chiave di volta per spiegare la genesi del desiderio di riconoscimento, salvandolo così dall’essere introdotto per via deduttiva come necessità del processo di costituzione dell’Autocoscienza.

2. La creatività nella teoria mimetica

Per condurci verso l’analisi della genesi del desiderio di riconoscimento sarà di grande aiuto introdurre il fondamentale contributo di Jean–Pierre Dupuy

14. Ivi, p. 25, corsivo nostro.

15. A. Honneth, *Kampf um Anerkennung*, tr. it. cit., p. 75, corsivo nostro.

16. Ivi, p. 75. G. W. F. Hegel, *Filosofia dello spirito jenesse*, Bari, Laterza, 1971, p. 185.

al consolidamento delle fondamenta della teoria mimetica. In quanto segue richiameremo brevemente il modello logico del *punto fisso endogeno*, un'astrazione formale dell'interpretazione formulata da Girard nello studio delle figure della *doppia mediazione* e dello *pseudo-narcisismo*¹⁷: l'aspetto più interessante di questo esercizio teorico è quello di salvaguardare la logica dei fenomeni collettivi individuata da Girard nelle risoluzioni vittimarie, liberandone la dinamica dal ruolo preponderante della violenza. Il punto fisso endogeno, il centro di convergenza mimetica, si realizza a prescindere dalla tonalità emotiva implicata. Non a caso, il luogo in cui questo modello si manifesta con maggiore evidenza è la lettura della *Psicologia delle masse e analisi dell'io* di Sigmund Freud; la decostruzione della teoria della folla di Freud¹⁸ impostata da Dupuy ci permetterà di introdurre con la massima brevità la nozione di *punto fisso endogeno* e di formulare le categorie essenziali per affrontare il problema in analisi.

Nel testo di Freud si possono individuare tre tratti caratteristici della folla: in primo luogo un principio di coesione che stravolge la normale psicologia individuale, la *libido*. «La massa viene evidentemente tenuta insieme da qualche forza. A quale forza potremmo attribuire meglio questa funzione se non a Eros, che tiene unite tutte le cose del mondo?»¹⁹: l'aspetto principale di questo legame è la capacità di limitare la naturale disposizione egoistica e a(nti)sociale delle pulsioni fondamentali. Il secondo tratto caratteristico è la *figura del capo*: «[u]na tale massa è costituita da un certo numero di individui che hanno messo un unico medesimo oggetto al posto del loro Ideale dell'Io e che pertanto si sono identificati gli uni negli altri nel proprio Io»²⁰, in altre parole, «il singolo rinuncia all'ideale dell'Io

17. Cfr. R. Girard, *Mensonge romantique et vérité romanesque*, Paris, Grasset, 1961, (tr. it. a cura di Leonardo Verdi-Vighetti, *Menzogna romantica e verità romanzesca*, Milano, Bompiani, 1965). Dupuy ha formalizzato il modello in numerosi scritti e ne ha poi fornito diverse applicazioni; cfr. J.-P. Dupuy, *The Self-Deconstruction of Convention*, «SubStance», vol. II, 23, no. 74, pp. 86-98, 1994, (tr. it. di A. Thornton, *Sulla (auto)decostruzione delle convenzioni*, in L. Preta (a cura di), *La narrazione delle origini*, Roma-Bari, Laterza, 1991). Cfr. anche l'applicazione di massimo interesse di questo stesso modello da parte di André Orléan alla genesi delle convenzioni di valore nel mondo della finanza, Id., *L'empire de la valeur. Refonder l'économie*, Paris, Seuil, 2011.

18. Ma anche di Le Bon, Tarde, ovviamente Elias Canetti e, ancora, di Moscovici e Edelman, cfr. S. Moscovici, *L'age des foules*, Fayard, Paris 1981; B. Edelman, *L'homme des foules*, Paris, Petite Bibliothèque Payot, 1981. Dupuy fa lo stesso anche in riferimento alle riflessioni di Durkheim in merito al rapporto contraddittorio tra folla e oratore, cfr. J.-P. Dupuy, *L'avenir de l'économie: sortir de l'économystification*, Paris, Flammarion, 2012, p. 149.

19. S. Freud, *Massenpsychologie und Ich-Analyse. Die Zukunft einer Illusion*, 1921, (tr. it. *Psicologia delle masse e analisi dell'io*, in *Opere di Sigmund Freud*, a cura di C. L. Musatti, Torino, Boringhieri, 1976-1980, vol. IX, pp. 257-330, p. 282).

20. S. Freud, *Psicologia delle masse e analisi dell'io*, cit., pp. 303-304. A questa considerazione, segue poco dopo un richiamo al precedente *Totem e Tabù*, «l'uomo [...] è piuttosto un animale che vive in orda, un essere singolo appartenente a un'orda guidata da un capo supremo», (p. 309), rispetto al quale il saggio del '21 è chiaramente strutturato come controcanto e conferma.

e lo sostituisce con l'ideale collettivo incarnato dal capo»²¹. A tal proposito, una considerazione di ordine generale sul tema dell'identificazione si impone come immediatamente perspicua: nel momento in cui si leggano affermazioni come la seguente, per cui «[l'individuo] tende a configurare il proprio Io alla stregua dell'Io della persona assunta come modello»²², non ci si può esimere dal ricondurre il concetto di identificazione a quello ben più efficace di imitazione²³. Infine, il terzo tratto caratteristico, il fenomeno forse più straordinario: il *contagio*. Freud cita un passo di Gustave Le Bon in cui si dice che «in una folla, ogni sentimento, ogni atto è contagioso, e contagioso a tal punto che l'individuo sacrifica molto facilmente il suo interesse personale all'interesse collettivo. È questa un'attitudine contraria alla sua natura, e di cui l'uomo non diventa affatto capace se non allorquando fa parte di una folla»²⁴. È proprio il contagio a dare alla massa i suoi tratti più distintivi: esagerazione dell'affettività, esacerbamento delle passioni, ciclotimia, irrazionalità. È il contagio che rende i membri della folla sempre più simili gli uni agli altri, ed è sempre il contagio a fondare la stabilità della folla e in certi casi a «galvanizzarla e totalizzarla sino al totalitarismo»²⁵. Non già la suggestione ipnotica di cui parlava Le Bon, ma la dialettica di libido e identificazione, in altre parole, come abbiamo già visto, desiderio e mimesi, vale a dire, il desiderio mimetico. In questo modo Dupuy, sulla scia di Girard, ottiene il primo importante risultato di ridurre una distinzione superflua nel pensiero di Freud, sostituendovi un unico principio morfogenetico.

La chiave di volta delle masse artificiali, almeno nella *psicologia delle masse*, è la persona del leader, vera e propria singolarità: Freud infatti presenta il capo come l'unico elemento all'interno della folla a non aver rinunciato al proprio narcisismo, al proprio amore di sé. Tutti nella massa amano il capo,

21. Ivi, p. 316.

22. Ivi, p. 294.

23. A tal proposito, solo due studi hanno fatto luce sulle ragioni teoriche per cui la psicanalisi ha inesorabilmente ostracizzato ogni approfondimento sul potenziale euristico della mimesi, mancando così un'occasione di cui non abbiamo ancora finito di valutare le potenzialità. Cfr. F. Bellotti, "Imitazione: una parola scomoda per la psicanalisi," in «Aperture», n. 11/12, *Mimesi. Imitazione, finzione, menzogna*, Anno 2002, pp. 75-79, «La ragione di tale ostracismo per l'imitazione è ovviamente teorica, e riguarda la motivazione sulla quale la psicoanalisi fonda l'agire umano: la teoria degli istinti e i suoi rappresentanti pulsionali. Se si assegna infatti all'imitazione una struttura originaria e permanente, inevitabilmente si sostituisce la spinta pulsionale quale fondamento dei concetti di identificazione e di proiezione». E. Gaddini, "Sull'imitazione", in «Rivista ufficiale della Società Psicoanalitica Italiana», 3, 1968, 235-260, e Id., *Imitation*, P.U.F., Paris 2001. Lo stesso Freud aveva in realtà intuito il potenziale della mimesi, salvo poi considerarla un disturbo dell'identificazione e scartarla, cfr. S. Freud, *Progetto di una Psicologia*, 1985.

24. G. Le Bon, *op. cit.*, p. 50.

25. Cfr. J.-P. Dupuy, "De l'économie considérée comme théorie de la foule", in «Stanford French Review», summer 1983, pp. 245-263, p. 248.

il quale, per parte sua, non ama nessuno all'infuori di sé. La lucidità logica di Dupuy individua in questa figura la medesima struttura centrata in un *non-centro* che Derrida aveva rinvenuto nella sua critica allo strutturalismo²⁶: «la chiave di volta della massa è paradossalmente un individuo antisociale; [...] il centro è al tempo stesso interno ed esterno alla struttura, la comanda benché sfugga alla strutturalità»²⁷. Di massimo interesse il fatto che una medesima considerazione si possa rinvenire proprio nelle pagine di Kojève precedentemente accantonate. Alla fine del commento in analisi, Kojève, utilizzando un gergo che poi verrà per molti versi ripreso proprio dalle critiche post-strutturaliste, nota che «il Signore è [...] il catalizzatore del processo storico, antropogenico [la storia dei Desideri desiderati]. Egli *non partecipa attivamente* a questo processo; ma senza di lui, senza la sua presenza, questo processo non sarebbe possibile»²⁸. In questo senso, il Signore viene presentato come un *supplemento*, un elemento perfettamente dispensabile, poiché non partecipa, nella sua differenza, ma al tempo stesso assolutamente indispensabile.

Per comprendere la rivoluzione paradigmatica a cui le teorie mimetiche di ispirazione girardiana ci possono condurre è opportuno volgerci ora ad un problema posto dal testo freudiano. Qual è la relazione tra le masse organizzate e il panico? Cosa succede quando la massa perde il suo conduttore e si trasforma in panico? Cosa succede ad una struttura centrata quando essa perde il suo centro? Rispondendo a questi quesiti, Dupuy ci permetterà di mettere in luce, per via negativa, la struttura essenziale e la logica dei fenomeni collettivi, grazie alla quale potremo poi comprendere l'origine del desiderio del riconoscimento.

Secondo Freud il principio di coesione libidico si rompe comportando un ritorno del narcisismo e delle pulsioni egoistiche. La folla in preda al panico ha perso due dei tre tratti caratteristici delle masse artificiali, il principio di coesione e la figura del capo. Eppure lo stesso Freud riconosce che è proprio in quel momento che si realizza il fenomeno di folla con le sue proprietà più caratteristiche, le stesse per altro che, secondo Durkheim, gli uomini attribuiscono alla divinità: esteriorità, trascendenza, imprevedibilità, inaccessibilità. In effetti, nota Dupuy, c'è ancora di più: non solo due dei tre tratti caratteristici vengono a mancare, ma allo stesso tempo il terzo,

26. J. Derrida, "La structure, le signe et le jeu dans le discours des sciences humaines", in Id., *L'écriture et la différence*, Seuil Paris 1967, tr. it. a cura di G. Pozzi, *La scrittura e la differenza*, Einaudi, Torino 1971. In questo saggio Derrida per certi versi inaugura la stagione post-strutturalista denunciando l'intrinseca contraddizione inerente a tale concezione della struttura.

27. J.-P. Dupuy, "L'autonomie du social. De la contribution de la pensée systémique à la théorie de la société", *Encyclopédie Philosophique Universelle*, Tomo I: "L'univers philosophique", P.U.F., Paris 1989, pp. 254-265, p. 260.

28. A. Kojève, *Introduzione alla lettura di Hegel*, cit., p. 33.

il contagio, diventa improvvisamente inspiegabile. Dove potrebbe passare, infatti, il fluido se non attraverso i legami affettivi nel frattempo rotti? La soluzione di Dupuy si basa su un approccio sistemico alla teoria mimetica.

Bisogna rinunciare alla separazione netta tra folle spontanee e masse artificiali, tra masse anarchiche e masse costruite attorno al loro conduttore. Bisogna uscire dal paradigma del *punto fisso esogeno*, [...] e prendere in considerazione il paradigma del *punto fisso endogeno* (o “comportamento proprio emergente”, o “effetto di sistema”, [*Eigenbehaviour*]), *prodotto dalla folla mentre questa s’immagina essere prodotta da lui*²⁹.

Il punto fisso endogeno è il nome astratto che riassume i fenomeni differenziati ma logicamente analoghi che presiedono tanto all’elezione casuale e teogonica della vittima espiatoria nella crisi di indifferenziazione individuata nel doppio fondo oscuro delle religioni arcaiche³⁰, quanto all’elezione del leader di una massa in effervescenza. L’eroe e la vittima, il leader carismatico e il capro espiatorio sono scelti secondo una medesima logica sociale a implementazione mimetica.

L’impostazione di Freud, analogamente alle analisi della figura del narcisismo, decostruito da Girard in *Menzogna romantica e verità romanzesca*, parte dal presupposto che la figura del capo abbia qualità intrinseche eccezionali — che si parli di narcisismo, prestigio o carisma: in tale senso essa presuppone una differenza fondamentale attorno alla quale il sistema finirà per organizzarsi. È una fenomenologia ingenua dei fenomeni *interdividuali*³¹ che non vede meglio degli stessi membri della massa, i quali però si vedono almeno riconosciuti da Freud, così come da Le Bon, le attenuanti degli effetti regressivi prodotti dal coinvolgimento. L’intuizione mimetica rende questo meccanismo molto più fluido ed elementare, riducendo contestualmente il paradosso freudiano ad un semplice cambiamento di fase. La singolarità della condizione del capo non dipende dalle sue caratteristiche intrinseche, perché esse stesse non sono in prima istanza cause, ma effetti di sistema dell’interazione di massa. Il capo desidera mimeticamente esattamente come tutti gli altri membri del sistema, con la sola differenza che imitando il desiderio degli altri, ed essendo al tempo stesso l’oggetto del loro desiderio, finirà per desiderare se stesso. L’impressione di autosufficienza e indipendenza su cui naturalmente il desiderio di tutti *inciampa*³² è in primo luogo un effetto del desiderio altrui; egli può dare

29. J.-P. Dupuy, *Introduction aux sciences sociales*, cit., p. 36. Vedi anche J.-P. Dupuy, “Points fixes et autoréférence”, in «*Les Cahiers du CREA*», n. 11, 1988, pp. 257–268, segnatamente p. 266.

30. 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).

31. È la nozione fondamentale della psicologia mimetica, messa a punto nel terzo libro di *Delle cose nascoste sin dalla fondazione del mondo*.

32. La riflessione di Girard potrebbe essere presentata attraverso una panoramica dei significati del termine evangelico *skandalon*, uno dei quali è proprio *pietra d’inciampo*: è quanto tentiamo di fare in

l'impressione di non avere bisogno dell'amore altrui solo perché l'ha già conquistato, egli può diffondere l'impressione di una pienezza d'essere solo perché in qualche misura viene *colmato* di attenzioni. Soprattutto, pur dando l'impressione di non partecipare attivamente al processo poiché incastrato in una dinamica apparentemente autoreferenziale, la sua partecipazione è fondamentale ed è rigorosamente attiva.

3. Convergenza e carisma: la *mimesis* che fonda e che diffonde

Secondo quanto detto sino qui, emerge con chiarezza che il conflitto intersoggettivo e la figura carismatica, il dio della *filosofia dello spirito jenesse*, non sono che due momenti della medesima dinamica, vale a dire la dinamica della convergenza mimetica: nell'interazione mimetica, tutti dirigono il proprio sguardo, il proprio desiderio, o il proprio odio, secondo lo sguardo altrui. La logica dei fenomeni collettivi, ovvero la girardiana *mimesi dell'antagonista*, farà confluire questi sguardi su un elemento del sistema, rendendolo *diversamente*. Le tonalità emotive dell'interazione modificano l'esito della proiezione, ma la struttura logica non cambia: un elemento indifferenziato si trova *imprevedibilmente* coperto di *charis* (χάρις) o di pietre.

Per fare questo passaggio è stato però necessario decostruire l'astrazione della dualità e rientrare nel regime della molteplicità. Questa dinamica può fornire una spiegazione alla genesi del desiderio di riconoscimento che in Hegel e Kojève è introdotto secondo una logica finalistica, come momento dialettico necessario alla fenomenologia della coscienza. La figura carismatica, punto fisso endogeno che emerge dal conflitto intersoggettivo grazie alla differenziazione, è una proiezione generata come effetto di sistema: il Signore è sì il primo *essere riconosciuto*, ma non sulla base di atti di libertà irriducibili, anzi imprevedibili o "indeducibili", bensì in seguito ad un *evento* i cui tratti caratteristici sono effettivamente l'irriducibilità, l'imprevedibilità e l'indeducibilità, ovvero l'arbitrio e la contingenza. Occupando la posizione su cui convergono le intenzionalità mimetiche, egli si trova ad essere, e al tempo stesso si pone, come modello di ogni imitazione e in quanto tale, in una relazione interindividuale molteplice e non duale, si pone come Signore. È importante capire che è la posizione a creare il Signore, in prima istanza, ovvero che perché la dinamica si metta in movimento non è necessario — e qui risiede l'interesse fondamentale, ma essenzialmente malinteso della teoria mimetica — che ci sia già un essere dotato di prestigio. Una volta creata

la struttura differenziale elementare, essa potrà ripetersi, auto-rinforzandosi³³, anche nella dualità. Resta evidente che anche volessimo astrarre la genesi del desiderio di riconoscimento da una sua storicità e ricollocarla nella falsa purezza astratta della dualità, la *mimesis* fornirebbe una spiegazione perfettamente regolare sia alla genesi del riconoscimento, ovvero dell'essere desiderati e considerati come modello, e quindi alla soluzione della lotta, sia alla diffusione mimetica del desiderio di una condizione frutto dell'interazione, tenendo ferma la dinamica evenemenziale, a patto di capire che è proprio l'interazione mimetica a generare la *fascinazione* e la *spontanea sottomissione* del Servo e non la paura per la vita. La logica elementare della *mimesis* prevede infatti che se *A* desidera e quindi contestualmente riconosce *B*, *B* desidererà *B*, inducendo sempre per via mimetica *A* ad intensificare il proprio desiderio per *B*, rimanendo incastrato in tale relazione. Sia detto per inciso che tale modello non viene inficiato dallo *fatto* del riconoscimento né dall'amore: guardando ad un punto *C*, non necessariamente comune, e imitandolo, *A* e *B* potranno effettivamente amarsi reciprocamente: *A* imita *B*, perché indicato come desiderabile da *C*; *B* ama *A*, perché indicato come desiderabile da *C* (o *Z*); *A* e *B* si amano l'un l'altro, ma non *perché* si amano reciprocamente. A prescindere da questo corollario, il punto fondamentale per l'economia della nostra argomentazione, giova ripeterlo, è che la distinzione o l'assegnazione dei ruoli ad *A* e *B* si gioca in un evento irriducibile alle caratteristiche di *A* e *B*, non c'è paura, né coraggio, né forza, né alcun atto, né tanto meno pienezza ontologica che presiedano a questo fenomeno, che però, una volta messi in movimento, tende a rinforzarsi e stabilizzarsi.

Una volta individuato il processo di genesi del riconoscimento, il Desiderio che esso diffonde potrebbe essere ridefinito come *Desiderio d'essere (come) un essere riconosciuto*³⁴, o forse, come dovrebbe risultare chiaro dalle analogie formali con la figura dello pseudo-narcisismo, *Desiderio d'essere come pare sia colui*

33. Pur non potendo soffermarci adeguatamente su questo punto, è importante capire che la dinamica mimetica comporta due tipologie di feed-back negativi, ovvero di *fenomeni* che possono almeno idealmente ridurre o terminare il conflitto: in primo luogo tale dinamica genera, per *differimento*, la struttura differenziale su cui si fonda il regime della mediazione esterna. Il tempo, lo spazio e le tracce (archi)scritturali fanno del punto fisso endogeno, un punto fisso *esogeno* o percepito come tale: il carisma e il prestigio si cristallizzano in distinzioni sociali. Qualori manchi per così dire il tempo perché questo differimento abbia luogo, il meccanismo vittimario propriamente detto può mettersi in gioco, andando semplicemente a distruggere il punto fisso: il tirannicidio.

34. Un tale ragionamento non intende in alcun modo mettere in discussione le conseguenze individuate dalla tradizione hegeliana del riconoscimento, ovvero essenzialmente il processo evolutivo dell'autocoscienza, anzi, in un certo senso, un tale risultato corrisponde precisamente alla più intima intenzione della teoria mimetica e alle sue più convincenti suggestioni. In *Vedo Satana cadere come la folgore*, Girard sostiene la tesi per cui i profeti non siano altro che vittime espiatorie che prendono la parola per raccontare la propria vicenda; aggiungiamo noi che in quanto tali essi sono anche i primi soggetti, i primi individui specifici e determinati a prendere la parola ed essere ascoltati. Cfr. R. Girard, *Je vois Satan tomber comme l'éclair*, Paris, Grasset, 1999 (tr. it. di G. Fornari, *Vedo Satana cadere come la folgore*, Milano, Adelphi, 2001, pp. 170 e ss.).

che occupa la posizione dell'essere riconosciuto; un desiderio che, fondato nella mimesi, può fondare a sua volta. Se si intende il Desiderio di riconoscimento come desiderio di essere un essere riconosciuto, tenendo conto del fatto che questo riconoscimento è frutto e non causa della convergenza mimetica, se ne evince che la *mimesis* può spiegare al tempo stesso la genesi del desiderio di riconoscimento, una prima articolazione morfogenetica del desiderio metafisico definito da Girard come *desiderio d'essere*³⁵, e la sua diffusione. La mimesi, per così dire, fonda e diffonde il desiderio.

Un punto fondamentale di questa ricostruzione risiede proprio nella distinzione netta che si profila rispetto all'interpretazione o riduzione della *mimesis* alle nozioni di simpatia o empatia su cui si basano le obiezioni più rilevanti di Christian Lazzeri. Nel modello del punto fisso endogeno applicato alla teoria del riconoscimento tale distinzione emerge in due modalità: in primo luogo, appare evidente che non si possa trattare di empatia, né di simpatia, poiché, come nel caso del leader delle masse freudiane, il mediatore del desiderio di riconoscimento in prima istanza *non desidera sé stesso*, non gode di alcuna pienezza ontologica né di alcuna forma di particolare prestigio o carisma: tutte queste caratteristiche sono generate e poi rinforzate dalla dinamica imitativa. Se, come ricorda Lazzeri, si intende, in genere, per «empatia [...] la coscienza che X possiede degli stati mentali di Y»³⁶, è evidente che la nozione di *mimesis* elaborata da Girard non ha in prima istanza nulla a che fare con l'empatia. Una *mimesis* empatica, in prima istanza, non potrebbe generare alcuna dialettica di riconoscimento, né nella relazione duale né in quella molteplice; essa potrebbe, come nella tesi di Lazzeri, solo rinforzarla. La critica in questione, almeno in questo frangente, ricade così vittima di una forma di sostanzialismo o naturalismo a cui è possibile rinunciare: non è necessario postulare la preesistenza di alcuna differenza, condizione invece necessaria nel caso in cui la *mimesis* sia confusa con la simpatia o con l'empatia.

Come si anticipava, la *mimesis* che presiede all'elezione del punto fisso non è in realtà neanche di natura essenzialmente emotiva; anzi, essa pare per-

35. «Tout désir est un désir d'être», cfr. R. Girard, *Quand ces choses commenceront. Entretiens avec Michel Treguer*, Arlea, Paris 1994, p. 31, (tr. it. a cura di Alberto Beretta Anguissola, *Quando queste cose cominceranno. Conversazioni con Michel Treguer*, Roma, Bulzoni, 2005). Girard parla di desiderio metafisico per descrivere la relazione all'interno della quale si può dispiegare la mimesi. Il desiderio d'oggetto è sempre in prima istanza la deviazione di un desiderio d'essere, ovvero di un desiderio d'essere come il modello, o ancora un desiderio dell'essere del modello. Alla base di tale concezione troviamo un'antropologia della mancanza, dell'incompletezza. L'essere umano contempla l'altro — prima trascendente poi progressivamente, in una ripetizione ontogenetica della filogenesi culturale, chiunque altro — ossessionato dalla percezione illusoria di una pienezza d'essere apparentemente irraggiungibile, manifestata, come abbiamo visto, indifferentemente dallo (pseudo-)narcisismo, così come dal riconoscimento, dalla leadership, dal prestigio, dalla distinzione.

36. Cfr. *infra* Ch. Lazzeri, *Teoria del riconoscimento e desiderio mimetico*, «Tropos. Rivista di Ermeneutica e Critica filosofica», VI, 2, 2013, sezione III. «Desiderio mimetico e riconoscimento», 43–64, p. 53, vale lo stesso vale per la simpatia.

tenere più che altro alla dimensione puramente *intenzionale* della coscienza. Il soggetto mimetico intenziona per così dire strabicamente i propri poli di interesse, per l'ottima ragione che nel paradigma antropologico del *défaut* originario a cui appartiene la teoria girardiana, egli non sa cosa desiderare, né cosa guardare, né, al limite, cosa vedere. In questo senso, anche la seconda importante critica di Lazzeri pare infondata. Non c'è alcuna differenza tra il modello dell'identità e quello della differenza (ovvero tra il modello dell'imitazione tra doppi indistinti nel regime di mediazione interna, per cui la *mimesis* si dirige sull'identico e quello dell'imitazione differenziale in regime di mediazione esterna³⁷, per cui la *mimesis* si dirige sul diverso): in entrambi i casi infatti il soggetto guida la propria intenzionalità su quella altrui; nel primo caso, su un altrui qualsiasi, nel secondo caso su quell'altro verso cui tutti si orientano. Se non bastasse la nozione di *narcisismo delle piccole differenze* a chiarire il punto, resta evidente che la *differenza* tra differenza e identità è esclusivo appannaggio dell'osservatore esterno: il doppio mimetico non ha infatti alcun sentore della propria identità con l'avversario, nella doppia mediazione interna così come in qualsiasi altra situazione, ognuno pensa sempre di essere diverso dall'altro. Si potrebbe aggiungere che questa stessa condizione di cecità, o semplicemente la diversa interpretazione che un osservatore esterno e un agente possono dare della vicenda, chiarisce ulteriormente il fatto che, almeno per quanto riguarda questo specifico aspetto della teoria girardiana, la *mimesis* non è una forma di empatia né di simpatia.

Una volta individuato il ruolo della *mimesis* non empatica nella genesi della condizione di colui che pare essere riconosciuto, possiamo cercare di mettere in luce le potenzialità che emergono dall'analisi della genesi del *desiderio* di riconoscimento, o del *Desiderio d'essere come pare sia colui che occupa la posizione dell'essere riconosciuto*.

Secondo la tesi fondamentale della teoria mimetica, il desiderio non è motivato dalle caratteristiche specifiche dell'oggetto del desiderio, né dalla libera potenza desiderante del soggetto. Prendere sul serio questa tesi significa, nel nostro caso, liberarci d'un sol colpo di ogni tendenza sostanzialistica o *naturalistica* per cui il riconoscimento sarebbe un polo intenzionale o oggetto del desiderio buono in sé e che il soggetto brama spontaneamente raggiungere. Nella prima parte del saggio abbiamo mostrato come la genesi della condizione dell'essere riconosciuto sia il frutto sistemico dell'interazione di soggetti mimetici: l'essere riconosciuto è il tratto caratteristico di quell'essere umano che si trova ad occupare la posizione su cui convergono mimeticamente le intenzionalità desideranti di tutti i soggetti coinvolti, leader (o Signore,

37. Ovviamente nessuna differenza che riguardi direttamente il concetto di *mimesis* implicato; resta l'enorme differenza per quanto riguarda le potenzialità schismogenetiche della relazione, punto focale dell'interesse e della definizione stessa nell'economia del discorso girardiano.

o essere riconosciuto) compreso. Il desiderio di essere come pare che sia colui che occupa la posizione dell'essere riconosciuto segue logicamente dalla tesi fondamentale della teoria mimetica e non abbisogna né di empatia né di simpatia (che anzi in realtà nella loro caratteristica presunzione di trasparenza ostacolerebbero la chiusura organizzativa della dinamica sistemica, fondata sulla *méconnaissance* dell'identità tra i vari doppi mimetici coinvolti). Nel momento in cui qualcuno si trovi ad essere l'oggetto comune del desiderio, le sue caratteristiche salienti — in questo ideale tempo t_1 , il fatto stesso di essere il comune oggetto di desiderio — diventeranno *ipso facto* il modello di tutti i soggetti coinvolti; essi si troveranno a desiderare tale caratteristica, ovvero essere desiderati, nel caso limite *ideale* da tutti gli altri, ma in tutti gli altri casi, almeno da *un* altro.

4. Un *détour* antropologico

La *mimesis* girardiana ci ha permesso di chiarire in un solo movimento la genesi della condizione dell'essere riconosciuto e la diffusione del desiderio di riconoscimento; essa ci apre inoltre lo spazio per un'ulteriore considerazione. Come accennato, il principio della teoria mimetica è rigorosamente antisostanzialistico e antifinalistico: ispirandosi alla teoria dell'evoluzione, esso permette di concepire un processo di creazione e selezione casuale di caratteristiche performative relative all'essere umano. Una di queste è il riconoscimento, vettore *a posteriori* riconosciuto come necessario alla costituzione dell'Autocoscienza. Il corollario della tesi che abbiamo sviluppato nelle pagine precedenti è che la genesi dell'Autocoscienza sia il frutto non necessario di un fenomeno di sistema generato dall'interazione mimetica, diffusosi, o democratizzatosi per via ancora una volta mimetica.

Questa ipotesi, applicata alla genesi dell'Autocoscienza, può essere chiarita con agio rifacendosi ai lavori pubblicati nella prima metà del XX secolo da parte di Arthur Maurice Hocart, in una serie di studi sostanzialmente ignoti alla riflessione delle scienze umane italiane³⁸, ma al centro della riflessione della teoria mimetica. Il principale contributo di Hocart è l'aver stabilito, secondo una metodologia liberamente comparativista, l'*unità di tutti i riti*, frutto polimorfo della differenziazione diffusionista del rito funerario. Il grande interesse dell'ipotesi di Hocart risiede proprio nei limiti che egli non fu in grado di valicare: la sua ricerca etnografica e scientifica lo aveva condotto nell'*impasse* costituita dall'impossibilità di dare ragione del fatto che il rito

38. Cfr. A. M. Hocart, *Kingship*, London, Oxford University Press, 1927; Id., *The Progress of Man: a Short Survey of His Evolution, His Customs and His Works*, London, Methuen & co., Ltd, 1933; Id., *Kings and Councillors: an Essay In the Comparative Anatomy of Human Society*, Cairo, Printing office P. Barbey, 1936; Id., *The Life-giving Myth, and Other Essays*, London, Methuen, 1952.

fondamentale apparisse al tempo stesso come un rito funerario e come il rito di incoronazione alla base delle monarchie sacre. La soluzione a questa impasse — che senso poteva avere incoronare un re il giorno del suo funerale? — è stata individuata nella teoria del meccanismo mimetico-vittimario: il primo re non fu un *re morto* ma un capro espiatorio, consacrato secondo le dinamiche della convergenza mimetica, ma tenuto in vita. In tal senso, sarebbe più opportuno dire che il *primo dio fu un re morto*, così come il *primo re fu un dio ancora in vita*.

Non è qui possibile approfondire ulteriormente le tesi antropologiche che vedono la continuità tra la teoria di Girard e le ipotesi di Hocart³⁹, ma è importante sottolineare la convergenza sul tema che qui ci interessa maggiormente, ovvero il ruolo della *mimesis*. Hocart, scrivendo in tempi prossimi a Sigmund Freud ma soprattutto a Marcel Proust, ravvisa nello snobbismo il principio fondamentale e universale nel tempo e nello spazio della diffusione dei riti e dei costumi. La diffusione dell'automobile nell'Inghilterra degli anni '20 e '30, questo l'esempio da cui si origina la riflessione di Hocart, non doveva essere considerata la conseguenza di pulsioni utilitaristiche, bensì esclusivamente snobbistiche, ovvero come corsa ad un indicatore e vettore di status e quindi lotta per il prestigio⁴⁰, e lo stesso si può dire della diffusione di tutti i riti. Le analisi di Hocart vanno a rintracciare le origini rituali e la diffusione snobbistica, cioè mimetica, non solo del rito matrimoniale e dei funerali, ma persino dell'uso delle scarpe e del copricapo: niente di tutto ciò che rende umano l'uomo ha un'origine estrinseca alla dinamica mimetica e religiosa, ma ciascuno di questi tratti ha delle fondamentali conseguenze performative, ovvero abita a suo modo la regione della possibilità. I funerali, le automobili e persino le scarpe non si sono diffuse per utilità, ma per imitazione, per una questione di prestigio; solo in un secondo momento esse hanno per così dire dimostrato la loro utilità imponendosi dapprima nel trascendentale e poi nella pratica. Come farà Girard, già Hocart aveva individuato l'origine rituale⁴¹ di pratiche come l'agricoltura, l'allevamento previa domesticazione e ovviamente la medicina: l'uomo non ha inventato l'agricoltura sulla base di osservazione fortunate, ma come diffusione progressivamente secolarizzata di pratiche rituali, trovandosi poi a potersi giovare della sua incontestabile utilità, come per le scarpe e le automobili.

39. Si rimanda alle numerose pubblicazioni di Lucien Scubla sul tema, a partire da L. Scubla, *Roi sacré, victime sacrificielle et victime émissaire*, «Revue du MAUSS», 2003/2 no 22, p. 197–221 e alla prefazione all'edizione francese di A.M. Hocart, *Social Origins*, Londra, Watts, 1954 (tr. fr. di Jean Lassègue avec la collaboration de Mark Anspach, Préface de Lucien Scubla, *Au commencement était le rite. De l'origine des sociétés humaines*, Paris, La Découverte, 2005), pp. 12–53.

40. Cfr. A. M. Hocart, *The life-giving myth*, cit., p. 129–139.

41. Il sacro, già in *Delle cose nascoste sin dalla fondazione del mondo*, era stato identificato da Girard come meccanismo di *indagine* della natura e delle possibilità celate in essa.

La diffusione di ritualità nel campo degli usi, dei costumi e dei desideri potrebbe aver avuto delle conseguenze ancora più interessanti. Il lavoro di Lucien Scubla, autore vicino alla galassia girardiana e da tempo occupato nel tentativo di consolidare le fondamenta antropologiche dell'edificio, ci permetterà di compiere il periplo necessario a ricondurre le analisi di Hocart al nostro tema, ovvero alla lotta per il riconoscimento. Scubla riprende le considerazioni di Hocart sull'origine del plurale maiestatico, in *Kingship*, intersecandole con le riflessioni formulate da Kant sul medesimo tema nell'*Antropologia dal punto di vista pragmatico*⁴²: secondo l'antropologo francese, il rispetto espresso mediante l'uso del plurale maiestatico si rivolge alla duplice essenza del re *sacro*, al tempo stesso uomo e dio, o meglio tempio e dio. La differenza è molto rilevante: in prima istanza, infatti, la caratteristica essenziale dell'individuo ospite della divinità è proprio e solo quella di esserne per l'appunto il tempio. «La banalizzazione del plurale maiestatico⁴³ esprime bene il fatto che tutti gli uomini [in un secondo momento] tendono ad acquisire uno statuto analogo a quello del re sacro»⁴⁴; Scubla non fa che applicare la metodologia dell'analisi di Hocart sulla diffusione di costumi originariamente rituali per via snobbistica. Il contributo più interessante ai nostri fini consiste in quanto si desume dall'accostamento tra la prospettiva dell'antropologo britannico e quella di Kant. L'articolo di Scubla dimostra che l'imitazione dello stile reale non si limita a diluire e rendere progressivamente insignificanti i tratti differenziali, ma diffonde invece usi e costumi che partecipano performativamente ed anzi in prima istanza rendono possibile la costruzione di ogni singola personalità secondo il modello del re sacro. L'asse di quest'analogia conduce direttamente alla riflessione kantiana sul tema del rispetto.

Imitando snobbisticamente usi, costumi e modalità dell'interazione generati dai fenomeni mimetici attorno alla persona e alla posizione del re, ogni singolo individuo, in una tipica struttura piramidale, partecipa alla costruzione dell'identità umana come degna di rispetto. Ciò che si tratta di comprendere grazie a quest'analogia è che il rispetto per la persona umana, in quanto diffusione snobbistica a tutti i gradi della società — nel frattempo e per la medesima logica sempre sottoposti a erosione — della deferenza dovuta al re sacro non è una caratteristica *naturalmente* insita nell'essere umano. Come ricorda Scubla, «non sono le qualità propriamente umane dell'uomo [. . .], né la sua “natura sensibile”, che giustificano il rispetto incondizionato che gli è dovuto: è solamente [. . .] la sua partecipazione a un mondo “sovrasensibi-

42. Cfr. I. Kant, *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht*, 1798, (tr. it. di M. Bertani e G. Garelli, *Antropologia dal punto di vista pragmatico*, Torino, Einaudi, 2010).

43. Scubla riflette sull'uso francese di *vous-voyer* il prossimo.

44. L. Scubla, *Pluriel de politesse, royauté sacrée et dignité de l'homme: note sur l'origine et les fondements hiérarchiques de l'égalité parmi les hommes*, «Droit et cultures», n° 21, 1991, p. 245–258, p. 249.

le”»⁴⁵. Da questa brevissima rassegna emerge che l’essere degno di rispetto ha la stessa genesi dell’essere degno di riconoscimento. In entrambi i casi si tratta della caratteristica performativa generata da fenomeni che condividono la logica del meccanismo mimetico–vittimario: il rispetto e il riconoscimento sono tratti caratteristici della deferenza riservata in prima istanza al re sacro, al capro espiatorio differito, al tempio del divino e esattamente come questi, sono il frutto inatteso e imprevedibile di quella logica perfettamente naturale ma non deterministica che Girard ha definito *meccanismo mimetico*.

Anche Honneth torna sulla nozione kantiana di rispetto⁴⁶, facendone un punto di riferimento centrale nella propria determinazione dell’epistemologia del riconoscimento. Il realismo morale moderato⁴⁷ sulla base del quale Honneth interpreta le analoghe nozioni di riconoscimento e di rispetto — e le pratiche che esse dovrebbero portare ad esecuzione — come fondamenti della realizzazione di una «vita umana buona», per quanto ammetta un fondamentale implicito progressista⁴⁸, ricade, a nostro avviso, non però per una necessità logica inerente alle nozioni impiegate, in una metafisica sostanzialista dell’essere umano, per cui «lo sviluppo storico del riconoscimento si effettua generalmente nella forma di una messa in evidenza di nuovi aspetti [...] la cui presa in conto ci obbliga a estendere il nostro orizzonte percettivo di valutazione»⁴⁹. Le analisi condotte in questo contributo ci indurrebbero invece a rinunciare ad ogni forma di realismo morale, per quanto moderato, per prendere in considerazione la possibilità eminentemente costruttivista che ciascuna delle caratteristiche e degli aspetti che Honneth ritiene emergere a nuova visibilità nel corso dello sviluppo storico — sottointendendone dunque la pre-esistenza — siano invece una *creazione radicalmente originale* dell’inesauribile processo genetico dell’imitazione.

Come per l’agricoltura, le scarpe e i copricapi, anche il rispetto per l’umanità di ogni uomo è la conseguenza inattesa della diffusione snobbistica di caratteristiche differenziali generate dalla convergenza mimetica. Dei vari tratti differenziali generati da queste dinamiche solo alcuni — si potrebbe dire secondo quella che Alessandro Ferrara chiama *autenticità riflessiva*⁵⁰, ovvero una forma di rispetto e di coerenza con la propria tradizione — sono

45. L. Scubla, *Pluriel de politesse*, cit., pp. 252–253.

46. Cfr. A. Honneth, *Unsichtbarkeit: zur Epistemologie von Anerkennung*, in Id., *Unsichtbarkeit. Stationen einer Theorie der Intersubjektivität*, Frankfurt, Suhrkamp, 2003, pp. 10–27, (trad. fr. di Olivier Voirol, *Invisibilité: sur l’épistémologie de la «reconnaissance*, in Id., *La société du mépris. Vers une nouvelle Théorie critique*, a cura di O. Voirol, Paris, La Découverte, 2003, pp. 225–244), pp. 237ss. Cfr. I. Kant, *Fondamenti della metafisica dei costumi*, Roma–Bari, Laterza, 1997.

47. Cfr. A. Honneth, *La société du mépris*, cit., pp. 245–275.

48. Ivi, p. 258.

49. Ivi, p. 266.

50. Cfr. A. Ferrara, *Autenticità riflessiva. Il progetto della modernità dopo la svolta linguistica*, Milano, Feltrinelli, 1999.

stati selezionati e diffusi per snobismo dalla lotta per il prestigio. Ciascuno di essi, una volta diffusosi per via mimetica, può poi essere conservato per l'utilità nel frattempo compresa o perché, come nel caso del riconoscimento, ovvero la caratteristica dell'essere riconosciuto, ha generato una conseguenza performativa straordinaria, l'Autocoscienza.

e.r.antonelli@gmail.com

Fare i conti con il riconoscimento*

PAUL DUMOUCHEL

Ritsumeikan University, Kyoto

ABSTRACT: Against the idea that struggles for recognition constitute an ethical moment in the development of moral life, this text argues, following Hobbes rather than Hegel that conflicts do not in themselves have any moral value. Hobbes's naturalism which is criticized by Hegel and Honneth should be understood as the expression of his refusal to find a moral value in violence and conflicts. Advocates of the "struggle for recognition" misinterpret the fact that mutual recognition often helps to put an end to a conflict as a proof that the desire for inter-subjective recognition is the cause of the conflict. More importantly they tend to understand recognition as a dual relation while according to Hénaff it can be shown that recognition is a triadic relation in the sense of Peirce and that it is precisely that triadic dimension which allows it to help resolve conflicts.

KEYWORDS: Recognition, Convention, Hobbes, Triadic Relation, Israel–Palestinian Conflict.

Scott Atran in *Talking to the Enemy* riporta il risultato di un'indagine condotta in Israele e Palestina volta a misurare le reazioni dei partecipanti a vari scenari di soluzione del conflitto. Si chiedeva ai coloni israeliani e ai sostenitori di Hamas di reagire a «compromessi realistici nei quali la loro parte avrebbe dovuto cedere qualcosa a cui teneva in cambio di una pace durevole»¹. Il questionario prevedeva tre alternative, una proposta che i ricercatori ritenevano di scarso interesse, la stessa offerta arricchita da un incentivo materiale e infine la proposta originale combinata con un gesto simbolico compiuto dall'altra parte.

Per esempio, gli scenari tipici presentati al partecipante palestinese erano, in primo luogo: «le Nazioni Unite organizzano un trattato di pace tra Israele e la Palestina. I palestinesi dovrebbero accettare di cedere il proprio diritto a rientrare nelle proprie case in Israele e ci sarebbe [...] uno stato ebraico di Israele e uno stato palestinese in Cisgiordania e a Gaza». In seguito questa proposta veniva migliorata aggiungendo una compensazione finanziaria importante (un miliardo di dollari all'anno per cento anni) per lo stato Palestinese. Infine, invece della compensazione finanziaria, Israele avrebbe accordato

* Traduzione dall'inglese a cura di Emanuele Antonelli.

1. S. Atran, *Talking to the Enemy, Faith, Brotherhood, and the (Un)Masking of Terrorists*, New York, Harper Collins, 2010, p. 375.

una concessione simbolica: avrebbe chiesto scusa per «le sofferenze causate ai civili palestinesi con espropri e evacuazioni nella guerra del 1948»². Una serie di scenari equivalenti veniva presentata ai coloni israeliani, a cui veniva prima chiesto di abbandonare la terra che occupavano, quindi veniva loro offerta una compensazione finanziaria importante e, infine, nel caso specifico, gli si chiedeva di valutare uno scenario in cui Hamas avrebbe riconosciuto il diritto di Israele di esistere.

È interessante notare che non solo le offerte originali venivano rifiutate da entrambe le parti, ma che l'aggiunta di compensazioni finanziarie aumentava drasticamente il tasso di rifiuto e spesso conduceva a reazioni di indignato e violento rigetto. La compensazione finanziaria era ricevuta come un insulto, un tentativo di corrompere i valori fondamentali degli intervistati. Comunque, per esempio, i palestinesi che rifiutavano violentemente l'idea di una compensazione finanziaria erano invece pronti a prendere in considerazione il diritto di Israele di esistere, se esso si fosse scusato per le sofferenze causate nella guerra del 1948, e una reazione equivalente era diffusa tra i coloni israeliani. Non è irrilevante il fatto che i leader politici di Hamas e di Israele abbiano reagito nello stesso modo³. Questo studio parrebbe suggerire che alla base di uno dei più lunghi e importanti conflitti internazionali non si trovino questioni di vantaggio materiale, né si tratti di terra, ma di un desiderio di riconoscimento. La miglior via verso la pace parrebbe essere per ciascuna parte quella di riconoscere l'altra. Si tratterebbe per Hamas di riconoscere il diritto di Israele di esistere e per Israele di riconoscere le sofferenze causate ai civili palestinesi dalla guerra del 1948. Potrebbe sembrare, a prima vista, che ci sia una differenza importante e che le concessioni da parte dei due lati della contesa non siano equivalenti. A Hamas si richiede di impegnarsi per il futuro, assumendo l'incertezza che questo comporta, mentre ad Israele si chiede di riconoscere adesso — secondo un'accezione in qualche misura differente del verbo 'riconoscere' — di aver fatto del male nel passato. D'altro canto, diversamente da una promessa che può sempre essere disattesa nel futuro, una tale ammissione una volta concessa non potrà mai più essere ritirata. La differenza è certamente reale, ma si potrebbe comunque sostenere che quanto viene chiesto alle due parti sia essenzialmente identico. Riconoscendo le sofferenze causate ai civili palestinesi durante la propria guerra di indipendenza, Israele starebbe anche riconoscendo non solo il diritto della Palestina di esistere ma anche che proprio tale diritto era stato violato⁴. Questo esempio parrebbe costituire

2. Ivi, p. 376.

3. Cfr. ivi, p. 379.

4. È interessante notare che in questo caso i due significati del verbo 'riconoscere' coincidono.

una conferma del fatto che la lotta per il riconoscimento sia la chiave per capire la grammatica morale dei conflitti.

Nelle pagine seguenti sosterrò che in realtà questo esempio illustra qualcosa di completamente diverso e che il ruolo del riconoscimento nei conflitti non è quello che viene assunto negli approcci ispirati alle riflessioni del giovane Hegel sul riconoscimento.

1. La lotta per il riconoscimento

Secondo Axel Honneth e Paul Ricoeur è nel lavoro del giovane Hegel che si possono trovare le origini della riflessione filosofica contemporanea sul ruolo del riconoscimento nel conflitto sociale⁵. Anche se le interpretazioni dei due autori differiscono per alcuni aspetti, entrambi concordano nel ravvisare un aspetto fondamentale del progetto di Hegel del periodo jenese nel tentativo di fornire un'alternativa alla fondazione hobbesiana della filosofia politica moderna⁶ ed è in questa spiegazione alternativa che essi ritrovano le fonti della riflessione corrente sul tema del riconoscimento. Il contributo essenziale di Hegel, concordano i due interpreti, era di pretendere che «il conflitto tra gli uomini poteva essere ricondotto a impulsi morali anziché a scopi di autoconservazione»⁷. Il conflitto scoppia, secondo il giovane Hegel, come sforzo per ottenere il riconoscimento intersoggettivo di una qualche dimensione dell'individualità umana. Mentre per Hobbes l'origine dei conflitti umani va ravvista in una causa non morale, per esempio la sopravvivenza, secondo Hegel i conflitti tra uomini andrebbero compresi come «un momento dinamico di carenza etica all'interno del contesto vitale della società»⁸. Di conseguenza, la guerra di tutti contro tutti acquisisce un significato completamente diverso. Piuttosto che l'origine negata della società, una condizione da abbandonare attraverso un contratto che garantisca la sicurezza interrompendo la lotta sociale, i conflitti tra umani ottengono una connotazione positiva in quanto

5. A. Honneth, *Kampf um Anerkennung. Grammatik sozialer Konflikte*, Frankfurt, Suhrkamp, 1992, (tr. it. di C. 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).

6. La differenza principale tra i due autori è che Ricoeur ravvisa una maggiore continuità tra le tesi del primo e quelle del tardo Hegel. Di conseguenza il filosofo francese include la filosofia hegeliana del diritto nella sua analisi delle fonti della riflessione contemporanea sul riconoscimento. Per parte sua Honneth ritiene che ci sia una frattura più rilevante tra il giovane Hegel e quello più maturo e che gli aspetti essenziali del primo approccio al tema del riconoscimento siano poi abbandonati nei testi successivi.

7. A. Honneth, *Kampf um Anerkennung*, tr. it. cit., p. 15.

8. Ivi, p. 28.

mezzi di un progresso da una vita etica sottosviluppata a forme più mature di relazioni etiche.

Questo cambiamento di prospettiva inoltre implica un rifiuto dell'atomismo di Hobbes e del suo tentativo di raggiungere l'origine presociale della società umana. In altre parole, implica un rigetto del suo individualismo e del suo naturalismo. L'interpretazione hegeliana del conflitto come risposta alla negazione del riconoscimento comporta che le relazioni etico-sociali esistano prima che il conflitto scoppi. In effetti è proprio perché tali relazioni sono già presenti che, nel momento in cui le attese che esse generano siano deluse, i conflitti scoppiano. In tal senso, gli agenti non possono essere considerati come individui perfettamente autonomi che cercano di massimizzare il proprio interesse, ma come esseri già sempre coinvolti in relazioni interdipendenti che fondano la dimensione etica delle loro interazioni. Secondo Hegel e Honneth, il progresso morale alimentato dal conflitto sociale muove verso una maggiore autonomia morale e una individualità più ricca. Quindi ai soggetti non sono riconosciute, come in Hobbes, caratteristiche quali l'autonomia e l'individualità sin dall'inizio del processo di socializzazione. Invece, tali caratteristiche esistono solo come risultati tardi delle dinamiche di interazione etica, sulla base paradossale di una forma più elaborata di interdipendenza. L'approccio di Hegel rifiuta allo stesso tempo il naturalismo di Hobbes e il suo tentativo di descrivere lo stato pre-sociale dell'umanità, una condizione che precede l'esistenza di relazioni etiche, nelle quali, scrive Hobbes, «[l]e nozioni di ciò che è retto e di ciò che è torto, della giustizia e dell'ingiustizia non hanno luogo»⁹. Nel contesto dei conflitti per il reciproco riconoscimento, l'etica dovrebbe essere data per scontata, come se fosse già presente nella tessitura delle relazioni umane piuttosto che come qualcosa che interviene dall'esterno a porre un termine al conflitto di tutti contro tutti.

Invero, è stato fatto notare¹⁰, una tale comprensione dei conflitti umani solleva due importanti problemi. In primo luogo, si può dire di tutti i conflitti umani che essi portino un progresso morale? Questa domanda ha due risposte possibili ed entrambe comportano una seconda difficoltà. Dal punto di vista dell'argomento hegeliano originale, parrebbe che la risposta debba essere affermativa, tutti i conflitti umani costituiscono (o almeno possono costituire) un mezzo verso un progresso morale. Nella misura in cui la pretesa hegeliana è che la guerra di tutti contro tutti vada reinterpretata come lotta per il riconoscimento, questa risposta sembra inevitabile: è il conflitto stesso, compreso come negatività, a essere strumento di progresso morale. Tuttavia, da un

9. Th. Hobbes, *Leviathan*, C.B. Macpherson, ed., Harmondsworth, Penguin Books, 1961, p. 188 (tr. it. e cura di G. Micheli, *Il Leviatano*, Milano, BUR, 2011, XIII, p. 122).

10. B. Van Den Brink e Owen, D. (a cura di), *Recognition and Power, Axel Honneth and the Tradition of Critical Social Theory*, Cambridge University Press, 2007. Si veda in particolare la prima parte «Philosophical Approaches to Recognition».

punto di vista storico–pratico, questa conclusione pare inverosimile; inoltre molti agenti con responsabilità politiche vorrebbero capire come distinguere i conflitti in predicato di comportare progressi morali dalle espressioni di retrograda e reazionaria testardaggine. Resta la risposta negativa, solo le lotte per il riconoscimento sono moralmente progressive. Anche questa risposta conduce alle stesse difficoltà: quali sono i criteri che ci permetterebbero di stabilire quali conflitti sono lotte per il riconoscimento e quali no?

Non mi risulta che Honneth abbia mai risposto esplicitamente a questa domanda, ma in *Recognition as Ideology* fornisce una risposta implicita affrontando una questione diversa: quali forme del riconoscimento sono puramente ideologiche, e quindi non fanno che rinforzare relazioni di potere, e quali sono moralmente progressive? La sua risposta è che non esiste una soluzione chiara del problema. Non esiste una distinzione assoluta, anche le forme di riconoscimento che per certi versi paiono chiaramente ideologiche possono aprire la strada a relazioni etiche più ricche. Tuttavia, Honneth ritiene che, una volta fornita una «solida concezione di progresso» che comporta la presenza di una «direzione definita verso le trasformazioni culturali delle qualità umane più preziose, che ci permetterebbe di formulare giudizi a proposito della validità trans–storica di una particolare cultura del riconoscimento», una distinzione tra forme del riconoscimento più o meno progressive potrebbe essere stabilita¹¹.

In conclusione, entrambe le difficoltà ravvisate si riducono alla prima: si può dire che tutti i conflitti umani siano moralmente progressivi? Detto altrimenti, si può sempre redimere la violenza umana? Se non si può, abbiamo bisogno di un criterio, e se si può avremo bisogno di molta pazienza.

2. Naturalismo rivisitato

Fondamentalmente in quanto stiamo affrontando è implicata una questione di sensibilità sia morale che filosofica. Hegel assume che negatività, violenza, crimine e conflitti, a prescindere da quanto siano distruttivi, possano sempre produrre un progresso morale, condurre ad una maggiore libertà, a interazioni tra individui più ricche e a una maggiore autonomia. In una certa misura, i sostenitori della lotta per il riconoscimento concordano nel ritenere che i conflitti siano moralmente progressivi e che costituiscano lo strumento per realizzare una maggiore giustizia sociale e una maggiore libertà individuale. Classicamente una tale prospettiva viene associata a una filosofia che interpreta la storia come progresso, ed è ciò che abbiamo riscontrato nel caso di Axel Honneth.

11. A. Honneth, "Recognition as Ideology", in *Recognition and Power*, cit., p. 334.

Hobbes, che non condivideva una tale filosofia della storia¹², riteneva invece che i conflitti siano in generale, se non sempre, ingiustificati e che la violenza non abbia alcuna ragione. Queste pretese, è vero, potrebbero sembrare strane nella prospettiva della comune interpretazione della psicologia egoistica e individualistica che Hobbes usa per spiegare l'incessante competizione per beni e onore. In ogni caso, come suggerito alla fine del *Leviatano* dai suoi commenti in merito alla morte dell'amico Sir Sidney Godolphin, «il quale senza odiare alcuno e senza essere odiato da alcuno fu ammazzato all'inizio della recente guerra civile in una pubblica contesa da una mano inosservata e non osservante»¹³, questa psicologia non ha un gran peso normativo. Il rifiuto della dimensione normativa dei conflitti umani giace in effetti al cuore dell'artificialismo di Hobbes. Hobbes pensava che ci siano poche ragioni epistemiche o morali per attribuire alla violenza un significato altro dalla violenza stessa. Rifiutava l'idea che qualche conflitto potesse essere interpretato come punizione divina o potesse essere giustificato con il ricorso alla religione¹⁴.

Il naturalismo di Hobbes può così essere considerato come l'espressione di questo vincolo semantico o epistemico. Dire che nella condizione della guerra di tutti contro tutti non c'è posto per la giustizia né per l'ingiustizia, per il bene o per il male, significa dire che violenza, conflitti o lotte di per sé non hanno alcuna dimensione morale. In effetti, se prendiamo sul serio il suggerimento di Hobbes per cui la situazione storica più simile alla sua descrizione dello stato di natura è «la maniera di vita in cui sono usi degenerare gli uomini che già hanno vissuto sotto un governo pacifico, una guerra civile»¹⁵, allora pare che per Hobbes, non solo i conflitti violenti non abbiano alcuna dimensione morale, ma addirittura che violenza e lotta siano essenzialmente distruttive di ogni relazione morale. Nel naturalismo di Hobbes c'è dunque qualcosa di più che una semplice astinenza semantica; la violenza è considerata come il primo ostacolo al progresso materiale e morale dell'uomo. L'artificialismo di Hobbes rappresenta un tentativo di far emergere la moralità, e in generale tutte le culture, dallo sterile sfondo del conflitto privo di qualsiasi dimensione normativa. Come nota correttamente Ricoeur, Hobbes fallisce in questo tentativo. Nei capitoli XIV e XV del *Leviatano* le leggi di natura, anche se sono

12. Hobbes aveva in effetti una filosofia della storia, ma era diversa: si veda J.A.G. Pocock, «Time, history and eschatology in the thought of Thomas Hobbes», in Id., *Politics, Language and Time: Essays on Political Thought and History*, New York, Atheneum, 1971, pp. 148–201.

13. T. Hobbes, *Leviathan*, tr. it. cit., p. 35.

14. Si vedano le considerazioni sulle *punizioni naturali di Dio* esposte da Hobbes alla fine del capitolo XXXI, «Il regno di Dio per natura»; mi permetto inoltre di rimandare a P. Dumouchel, «The Political Problem of Religion: Hobbes's Reading of the Bible» in M.A. Stewart (a cura di), *English Philosophy in the Age of Locke*, Oxford University Press, 2000, pp. 1–27, in particolare p. 11.

15. T. Hobbes, *Leviathan*, tr. it. cit., c. XIII, p. 102.

considerate semplici raccomandazioni di prudenza più che leggi costrittive, riportano nello stato di natura le disposizioni morali sulle quali il contratto sarà edificato¹⁶. Così, lo sforzo di far emergere la moralità da una situazione completamente non-normativa si dimostra fallimentare e l'istituzione di regole morali condivise finisce per basarsi su un surrettizio reinserimento delle medesime nella situazione originale¹⁷.

Resta comunque qualcosa da imparare dal tentativo di Hobbes. Il riconoscimento gioca un ruolo fondamentale anche nella sua analisi dei conflitti umani, ma diversamente da quanto abbiamo visto negli approcci della lotta per il riconoscimento. Per Hegel e Honneth, il riconoscimento si è in qualche modo già dato prima che il conflitto esploda. È l'atto che ritira o nega il riconoscimento che motiva il conflitto. Ciò che fornisce alla lotta la sua dimensione morale è la rete preesistente di relazioni morali danneggiata dalla mancanza di rispetto. L'ingiuria di conseguenza è un affronto morale e il conflitto si presenta come lo strumento per correggere questa ingiustizia e per estendere il dominio del reciproco riconoscimento.

Secondo Hobbes, al contrario, il riconoscimento non è presente dall'inizio, neanche in forma latente, ma interviene più tardi nelle dinamiche del conflitto. Gioca un ruolo diverso nell'ecologia morale delle relazioni umane. Piuttosto che motivo che fornisce al conflitto la sua dimensione morale, il riconoscimento è un artefatto che pone termine alla contrapposizione, o che comunque istituisce norme laddove prima non ve n'era alcuna. Chiaramente il contratto sociale pone fine alla violenza caratteristica dello stato di natura e istituisce delle regole morali e legali che costringono le interazioni umane, ma in questo caso, in che senso si parla di riconoscimento?

Due aspetti centrali del contratto sociale lo definiscono come una forma di riconoscimento: uguaglianza e reciprocità. Hobbes dice del convegno originale che è «come se ogni uomo dovesse dire ad ogni altro...». La struttura del contratto dunque è caratterizzata dalla reciprocità, si realizza tra tutti i partecipanti, ognuno con ognuno. Ogni partecipante al contratto riconosce la stessa persona come sovrana. Egli o ella però non si sottomette allo stesso altro a cui si sottomettono tutti gli altri partecipanti. Hobbes insiste sul fatto che il Sovrano è solo beneficiario e non parte del contratto¹⁸. Ciò che crea l'unità tra i soggetti non è semplicemente il fatto che il beneficiario della loro sottomissione sia la stessa persona, ma che tutti ammettano la propria sottomissione a tutti gli altri. Il contratto sociale è dunque un atto di pubblico riconoscimento reciproco. Tuttavia, i partecipanti al contratto non si ricono-

16. P. Ricoeur, *Parcours de la reconnaissance*, tr. it. cit., in particolare il capitolo «La sfida di Hobbes».

17. Non c'è alcuna necessità: anche se Hobbes non ebbe successo, non ne consegue che il progetto di fornire una spiegazione naturalista della moralità sia destinato a fallire.

18. T. Hobbes, *Leviathan*, tr. it. cit., XVII, p.146-147.

scono semplicemente l'un l'altro. Il contenuto, al contrario del destinatario dell'atto di riconoscimento di ciascuno, non è l'altro, ma la propria sottomissione alla persona del sovrano. Questo è quanto viene pubblicamente riconosciuto da ciascuno. Ad ogni modo, riconoscendolo davanti ad ogni partecipante, ognuno riconosce ogni altro come parte uguale nel contratto.

Come ampiamente chiarito da Hobbes, riconoscere ciascun altro come uguale non è un atto cognitivo; si tratta di un'azione motivata dalla prudenza. Alcune persone, sostiene Hobbes, sono fisicamente manifestamente più forti, più sane, o più veloci, ma quando ogni aspetto è preso in considerazione, è chiaro che anche il più debole potrebbe uccidere il più forte. Per quel che riguarda le qualità della mente, quali che siano le differenze, gli individui in genere non si riconoscono tanto inferiori rispetto agli altri da accettare di esserne governati. Ognuno pretende un eguale diritto a governare se stesso. Di conseguenza, dice Hobbes, "perché gli uomini, che pensano di essere eguali, non entreranno in condizioni di pace, se non a condizioni eguali, tale eguaglianza deve essere ammessa"¹⁹. L'argomento è chiaro. Uguaglianza non è un concetto descrittivo riferito a un insieme di caratteristiche condiviso da tutti gli agenti quanto invece un concetto prescrittivo che ingiunge di non prendere in considerazione, per qualche scopo, alcune differenze tra gli agenti. Ne segue che riconoscere gli individui come uguali non significa percepirla come tali o scoprire delle caratteristiche che essi hanno in comune sin dall'inizio, ma creare qualcosa che prima non c'era.

3. Artefatti e riconoscimento

Nel contesto del contratto sociale il riconoscimento reciproco non può essere ridotto a un incontro duale né ad un caso di incontri duali. Esso include anche un terzo elemento, che in questo è il sovrano, o più precisamente, l'accettazione di sottomettersi ad un arbitro comune. È questo comune accordo che al tempo stesso crea il sovrano e costituisce il mezzo grazie al quale il riconoscimento reciproco è realizzato. Gli agenti non si riconoscono l'un l'altro direttamente ma attraverso la loro pubblicamente ammessa volontà di sottomettersi alle decisioni di un terzo. È attraverso il terzo — il sovrano — che i partecipanti al contratto e le loro relazioni acquisiscono uno statuto morale che non avevano prima. Come mostrato in modo convincente da Marcel Hénaff, il riconoscimento reciproco assume sempre, e non solo in questo contesto, la forma di una relazione triadica. Un terzo elemento è condizione necessaria di tutte le relazioni di riconoscimento reciproco. Nonostante le

19. *Ibid*, p. 127.

apparenze, il riconoscimento reciproco non può essere ridotto alla forma di un'interazione diadica²⁰.

Questo terzo elemento non svolge sempre il ruolo di arbitro o di giudice, come nel contratto sociale. Può anche essere, per esempio, un testimone, ma in realtà non è neppure necessario che sia una persona. Nel caso dello scambio cerimoniale analizzato in gran dettaglio da Hénaff, il terzo in genere è un oggetto, un dono, offerto da un agente, o una parte, all'altro. Questo dono costituisce in un certo senso il sigillo della relazione; ecco perché ogni dono chiama un contro-dono in cambio, una reciprocità che potrebbe assumere molte forme diverse, ma il cui significato è di confermare la relazione di reciproco riconoscimento, piuttosto che di rappresentare, come a torto spesso si pensa, una forma primitiva di scambio economico²¹. In ogni caso, che si tratti di un oggetto concreto, di una persona o di un oggetto astratto come la legge, il terzo, essendo ciò che rende oggettiva la relazione, è indispensabile.

Nell'esempio commentato all'inizio di questo articolo, nel primo caso è chiedendo perdono per le sofferenze causate ai civili palestinesi con la guerra d'indipendenza del 1948 che Israele riconoscerebbe le istanze morali dei palestinesi. È il passato stesso, o piuttosto una storia comune, a costituire in questo caso il terzo che conferisce oggettività al riconoscimento dell'altro. L'apologia non riconosce l'altro direttamente, ma solo indirettamente come parte coinvolta in un evento — qualcosa nel mondo di diverso da entrambe le parti in questione — riconosciuto da entrambi. Nel secondo caso, è un diritto, il diritto di Israele di esistere, e non l'una o l'altra parte coinvolta nella disputa, a costituire il terzo che garantisce pubblicità e oggettività al riconoscimento. Riconoscere questo diritto è ciò che rende reale il riconoscimento di Israele. Diversamente da quanto succede nelle conversazioni informali e nei negoziati, in cui il riconoscimento potrebbe sembrare implicito, ma dai quali potrebbe anche semplicemente essere assente, specialmente se costruito come stato mentale, e nei quali in ogni caso rimane virtuale fintanto che non venga formalizzato in un qualche impegno particolare. Si noti che la semplice pubblicità non è sufficiente, i negoziati informali non sono necessariamente segreti, è invece necessario un diritto, una legge, una regola, qualcosa che dia alla relazione di riconoscimento un'oggettività che trascenda gli stati mentali (implicati) dei partecipanti o le presupposizioni implicite dell'azione comunicativa.

Compreso in questo modo, come relazione triadica, il riconoscimento è un artefatto e non un'azione o uno stato mentale. Come il contratto sociale,

20. M. Hénaff, *Le don des philosophes. Repenser la réciprocité*, Paris, Seuil, 2011, in particolare il capitolo 8 «Propositions III. La relation duelle et la question du tiers», pp. 265–308.

21. Cfr. M. Hénaff, *Le prix de la vérité*, Paris, Seuil, 2002; e Id., *Le don des philosophes*, cit.

è un'istituzione o una convenzione, qualcosa che esiste e sussiste in qualche misura indipendentemente dagli atti che sono stati necessari per farlo esistere. L'oggettività che il riconoscimento reciproco riceve dalla necessaria presenza di un terzo rende impossibile ridurre il reciproco riconoscimento alle azioni delle due persone reciprocamente riconoscendosi. Questa relazione triadica è un artefatto poiché fa esistere qualcosa di nuovo, un mondo comune nel quale diventano possibili interazioni che non avrebbero potuto esistere in precedenza.

«La pura dualità», scrive Hénaff, «o si inabissa nella fascinazione speculare, quella del doppio immaginario, o si trasforma in rivalità violenta»²². René Girard sostiene che quando un conflitto si intensifica, i partecipanti tendono a perdere di vista l'oggetto che l'aveva scatenato. I rivali dimenticano ciò che in prima istanza avevano creduto essere la causa della loro rivalità e rimangono via via più affascinati l'un dall'altro²³. Il riconoscimento reciproco da questo punto di vista è un artefatto che reintroduce il terzo in un antagonismo evoluto in una relazione di pura dualità. Allo stesso tempo reinsertisce la lotta nel mondo, dal quale, in qualche modo, si era assentata. Quando il conflitto si fa più intenso, gli antagonisti tendono a ridurre l'intero universo a mezzo per o ostacolo alla loro vittoria. Il riconoscimento reciproco situa nuovamente il conflitto nel mondo; lo ridefinisce come elemento tra gli altri, soggetto a regole e condizioni. Non necessariamente pone fine al conflitto, ma, come un leader di Hamas ha detto a Scott Atran, a proposito dell'apologia di Israele per le sofferenze causate dalla guerra del 1948, sarebbe comunque un inizio, il che implica non solo che non sarebbe abbastanza, ma soprattutto che un tale riconoscimento cambierebbe la relazione²⁴.

Considerando la sua abilità di porre fine ai conflitti o di ridurne l'intensità, inducendo progressivamente i partecipanti a modalità più misurate e regolate di soluzione delle loro dispute, è facile immaginare che il riconoscimento reciproco costituisca la causa o il motivo della lotta. Inoltre, è sempre possibile rappresentare in termini morali l'inizio di un disaccordo e la tendenza a farlo cresce a misura dell'intensificarsi della contrapposizione. Infine, è certamente vero che alcuni conflitti, ma non tutti, sono causati da trasgressioni di regole morali precedentemente concordate. Tuttavia, qualsiasi sia la loro origine, i conflitti mantengono la loro 'dimensione morale' solo fintanto che l'intensità della lotta rimane in limiti tali da non minare la trascendenza dei vincoli morali oggettivi. Quando arrivano a rovesciare questi vincoli, le contese conducono

22. M. Hénaff, *Le don des philosophes*, cit., p. 307.

23. R. Girard, *Violence and the Sacred*, Baltimore, Johns Hopkins University Press, 1977, (tr. it. a cura di O. Fatica e E. Czerkl, *La violenza e il sacro*, Milano, Adelphi, 1980).

24. S. Atran, *Talking to the Enemy*, cit., p. 378.

solamente a disastri morali e distruzione e non a una maggiore autonomia o ad una individualità più ricca. Piuttosto che essere il motivo che rende la lotta moralmente progressiva, il riconoscimento reciproco è un'istituzione che impedisce che i conflitti collassino nella, o che li riporta indietro dalla pura dualità e dalla violenza.

dumouchp@ce.ritsumei.ac.jp

Saggi

I percorsi del sé

Identità, felicità, alterità in Paul Ricoeur

PAOLO FURIA
Università di Torino

ABSTRACT: Paul Ricoeur's theory of the narrative is above all the answer to one question: How can rationality work as a configuration of meaning, out of the typically modern view of reason as a transcendental principle? This sort of 'hermeneutical reconstruction' of rationality shows relevant consequences on the ethical side: ambiguity and opacity in the relationship between subject and world have their counterpart in the precariousness of existence. Ricoeur's *petite éthique* is overall a project to establish conditions for collective emancipation, in a horizon where fragility is a call to face human weakness.

KEYWORDS: Paul Ricoeur, Hermeneutics, Normative Ethics, Narrative, Subject.

I. Introduzione

Non è impresa facile catalogare la filosofia ricoeuriana con una delle tipiche etichette del Novecento. Certo, Ricoeur è un filosofo dell'identità; ma, non fosse altro che per la lunga e profonda frequentazione dei cosiddetti "maestri del sospetto", dev'essere anche riconosciuto tra i filosofi della sua crisi, del suo scacco e del suo necessario ripensamento. Ricoeur è generalmente considerato un esponente dell'ermeneutica continentale; d'altronde si fraintende la sua filosofia se non si vuol vedere il ruolo indiscutibile che ha in essa il metodo e l'analisi concettuale. Proprio nell'affermazione di questo ruolo, viene ritagliato uno spazio per un soggetto in grado di distanziarsi dall'oggetto della riflessione, in palese contravvenzione ai divieti heideggeriani, così influenti per gli sviluppi dell'ermeneutica successiva. Cionondimeno, il soggetto ricoeuriano, capace di distanziarsi dall'oggetto, e dunque capace di critica e di coscienza, è pur sempre un essere–nel–mondo, la cui opacità è ineliminabile, la cui situazione emotiva è insuperabile, la cui precarietà è condizione esistenziale definitiva.

Un'ermeneutica dell'essere–nel–mondo, che tuttavia riconosca al soggetto la capacità della distanza razionale, dell'oggettività e della critica, è un'erme-

neutica che recupera la possibilità di un'etica normativa, che in fondo può esser concepita solo se si danno un bene ed un male, un giusto ed un ingiusto, e la capacità di distinguere il giusto e di praticarlo. La questione che dunque si pone è come conciliare questa capacità, che Ricoeur attribuisce al soggetto e che fa eco alla capacità epistemologica di discriminare il vero dal falso attraverso l'analisi concettuale e metodica, con un'interpretazione di tipo ermeneutico dell'essere-nel-mondo, per il quale nessun assoluto è a disposizione.

In altre parole: il proposito ricoeuriano di tenere insieme l'esigenza moderna di un soggetto dell'emancipazione, della critica e della libertà ed il contemporaneo essere-nel-mondo, di cui il radicamento e la temporalità sono i tratti incancellabili (ed in altre filosofie ermeneutiche sono la cifra della crisi del soggetto stesso della libertà), apre a un tempo ad una lettura ermeneutica del sé e a una sua ripresa in termini di slancio etico. Ma tutto ciò non è pacifico: in effetti, l'essere-nel-mondo dell'ermeneutica tende a divorare lo spazio di riflessione, di critica e di libertà del soggetto, alla luce della scoperta dell'opacità, della passività dell'esperienza e della determinazione storica dei valori e dei motivi d'azione. Dal canto suo, una versione integrale del soggetto della libertà finirebbe, nel nome di una trasparenza trascendentale che è suo presupposto, per ridurre l'opacità a mera patologia da combattere.

Per perseguire il proprio proposito, Ricoeur deve quindi prendere le distanze dalle versioni integrali del soggetto ermeneutico e di quello etico e dalle derive cui esse sono esposte: da una parte, un soggetto svuotato di qualsiasi dimensione di attività, di creatività e di possibilità, oppure un soggetto deprivato della sua identità e smarrito nella sbornia ora elettrizzante ora angosciante della destrutturazione dei significati; dall'altra, un soggetto idealistico che non fa i conti con la propria ineliminabile dimensione di passività. In merito a questo, è facile constatare la programmatica coerenza di Ricoeur: vengono rifiutati tanto il "non-soggetto" nietzschiano quanto il soggetto trascendentale trasparente della tradizione cartesiana, kantiana e poi fenomenologico-ortodossa.

Il secondo passo è tuttavia il seguente: è necessario individuare un termine di mediazione tra il soggetto ermeneutico, del radicamento e della passività, ed il soggetto etico, dell'impegno e della libertà. E Ricoeur trova questo termine di mediazione nella figura del senso. Si tratta di una figura che si colloca al punto di congiunzione dell'ermeneutica ricoeuriana, che almeno a partire da *Tempo e racconto* (1985) si concentra intorno alla capacità di configurazione d'identità della narrazione in quanto agita da un soggetto che cerca di scoprire ed insieme costruire un senso alla realtà, con l'etica, in cui la nozione di senso apre a concetti quali compimento, realizzazione del sé, felicità. Cercheremo perciò di mostrare come, in merito alla problematica del

soggetto, è proprio la centralità del senso nella filosofia ricoeuriana a rendere possibile un approccio che renda ragione tanto dell'esigenza ermeneutica quanto di quella etica con ambizione normativa, al fine di una nuova sintesi che coniughi attività e passività, prerogative del contesto e prerogative della libertà, spazio dell'accettazione e spazio della resistenza.

2. Narrazione e senso: la dialettica di chiusura e apertura

La capacità di conferire identità, e quindi di generare senso, è da Ricoeur attribuita innanzitutto all'atto narrativo e, in generale, dal racconto. Il potere configurante del racconto emerge bene nel caso delle grandi narrazioni collettive, dei racconti mitici ed eroici dell'epica antica, delle grandi opere condivise da una comunità. Il rapporto tra collettività e senso (della vita e del mondo) è, in Ricoeur, garantito dalla mediazione della narrazione, che è, innanzitutto, una possibilità originaria del soggetto, tanto di quello individuale quanto di quelli collettivi. Sotto questo profilo, la filosofia di Ricoeur può essere accostata a quella di Lukács, che istituisce tra forme della narrazione e condizione del vivere insieme collettivo un rapporto di determinazione reciproca. Nei racconti collettivi, il personaggio trova la sua identità in quanto portatore di un frammento di quell'unità di senso che si manifesta globalmente nell'insieme della storia narrata: è il caso, per esempio, dell'epica greca, dove l'eroe non è da considerarsi un individuo in senso moderno, ma è semmai espressione dell'intera collettività, in quanto, afferma Lukács, «la perfezione e la conclusione del sistema di valori che determina il cosmo epico, dà luogo a un tutto troppo organico perché in esso una parte possa a tal punto segregarsi in se stessa, possa così solidamente fondarsi su se stessa, da trovare se stessa quale interiorità, da divenire individualità»¹. Lukács individua dunque un rapporto di corrispondenza tra la capacità di individuazione del senso collettivo da parte della forma narrativa epica e la densità, l'organicità e la "perfezione e conclusione" dell'identità collettiva stessa. Tale corrispondenza ha, come accennavamo, i tratti della determinazione reciproca: la "conclusione" dell'identità collettiva determina la produzione di narrazioni collettive solide, ma, a sua volta, la condivisione di un patrimonio narrativo (dovremmo dire mitico ed epico, nel caso specifico) rafforza, quando non genera, identità collettive solide e concluse.

Prendiamo sul serio questa corrispondenza che vien fatta valere per il mondo greco, tanto più in quanto viene, da Lukács, contrapposta ad un'altra corrispondenza, che è quella tra il narrare moderno, nella forma del romanzo,

1. G. Lukács, *Die theorie des Romans*, 1916, Berlino; tr. it. di F. Saba Sardi, *Teoria del Romanzo*, Sugar, Milano 1962, p. 67.

e le forme identitarie moderne, che sono meno concluse ed organiche delle identità collettive tradizionali, presidiate e nutrite di un patrimonio mitico comune, e che proprio per questo hanno lasciato spazio al sorgere dell'individuo "solidamente fondato su se stesso". Il romanzo, afferma Lukács, è «la forma dell'avventura, del valore proprio dell'interiorità; il suo contenuto è la storia dell'anima, che qui imprende ad autoconoscersi, che delle avventure va in cerca, per trovare, in esse verificandosi, la propria essenzialità»². Ciò che il romanzo contrassegna, dunque, è un mondo privo di una totalità di senso conclusa e definita, in cui l'uomo non conosce più il proprio posto nel mondo³. Lukács sembra rimpiangere proprio quel tipo di totalità di senso, che solo una realtà socio-culturale fortemente solidale e coesa è in grado di esprimere: non a caso, l'autore non è tenero con le filosofie della modernità e della contemporaneità, dagli idealismi agli esistenzialismi passando per gli irrazionalismi di stampo nietzschiano, espressioni a pari titolo della coscienza infelice del mondo odierno⁴.

Qui si insidia una significativa differenza tra Ricoeur e Lukács. Se assumiamo per valida la riflessione di Lukács, dobbiamo convenire che Ricoeur è più moderno che greco. In Ricoeur, il poter narrare, prima che essere una possibilità che corrisponde ad una determinata condizione storica e ai rapporti sociali più o meno organici che si concretano in essa, è una capacità di ciascun individuo. Ciascuno, nel proprio radicamento in un contesto, esercita attraverso il proprio potere configurante una creatività che non lo destina a ripetere unilateralmente i contenuti di una tradizione, ma piuttosto ad innovarli, variarli e a sperimentare su di essi; che questa capacità dell'individuo di innovare, attraverso la narrazione, è incompatibile con una narrazione collettiva conclusa e perfetta, così come il soggetto, nel suo poter dire, agire, raccontare ed essere responsabile, non è compatibile con una identità collettiva rigida e compiuta. Con ciò, sembra che Ricoeur non nutra la stessa nostalgia per un'identità collettiva forte come la intende Lukács. Per Ricoeur, la questione si sviluppa in due sensi: se possa darsi e sussistere un'identità collettiva integrata e "conclusa" come concepita da Lukács; se la narrazione abbia come condizione la presenza di un'identità collettiva siffatta.

Vediamo a questo proposito come Ricoeur interpreta la figura di Antigone, che viene discussa nel IX studio di *Sé come un altro*. Ricoeur ritiene che il tragico del conflitto tra Antigone e Creonte consista nella rottura di

2. G. Lukács, *Teoria del romanzo*, cit., p. 73.

3. «Il mondo esterno è un mondo esclusivamente umano, abitato da uomini dotati tutti di una struttura spirituale e psicologica simile. L'omogeneità della materia è basata sul comune destino dei personaggi. Tale destino consiste nell'impossibilità di adeguarsi realmente al mondo, di uscire dalla propria tragica solitudine» (T. Perlini, *Utopia e prospettiva in Lukács*, Dedalo, Roma 1968, p. 130).

4. A questo proposito, si consideri soprattutto la fase ultima del pensiero di G. Lukács, affidata ai due tomi dell'opera *La distruzione della ragione* (1954).

quell'equilibrio collettivo che ha costituito la *polis* greca. Ogni totalità etica, ogni unità collettiva ha al suo interno delle pieghe contraddittorie, che possono sfociare in conflitti dal potere demolitore e rinnovatore. Creonte ed Antigone sono il nucleo del conflitto, poiché sono interpreti umani di due ordini di valori che animano entrambi l'organica unità della *polis*; ma ne sono due interpreti unilaterali. Per il legame sacro che ciascuno dei protagonisti intrattiene con il proprio ordine di valori, ciascuno dei quali preso singolarmente è ben parziale⁵, quando essi entrano in conflitto l'uno con l'altro non vi è via d'uscita. Nella *Fenomenologia dello Spirito* di Hegel, è proprio l'unità forte della realtà della *polis* a rendere i personaggi della tragedia incapaci di liberarsi dell'unilateralità della loro condizione e del loro ruolo; la rottura di tale unità non può che passare per l'esplosione del conflitto in tutta la sua potenza distruttrice, che avrà, tra le sue conseguenze di lungo periodo, il progressivo smarrirsi dell'orizzonte comune rappresentato dalla sostanza etica ed il ripiegamento degli individui in se stessi, nella definizione di uno spazio di solitudine, di distanza ed insieme di libertà. Ma mentre in Hegel il caso di Antigone è assunto nel suo valore universale come evento propriamente storico, cioè segna un punto di non ritorno (e non ripetibile) nella storia dello spirito che cerca se stesso — e precisamente il punto in cui la sostanza etica, organicamente unita da costumi e sensibilità comuni, perde il suo innocente stare insieme per non recuperarlo mai più — in Ricoeur il caso di Antigone ha un valore più paradigmatico che storico: in ogni tempo, in ogni luogo, la diversità, il conflitto sono celati in seno all'identità collettiva, e l'incapacità di gestire la diversità ed il conflitto può portare alla demolizione dell'identità collettiva stessa.

Il rapporto che ogni individuo intrattiene col patrimonio simbolico, valoriale, linguistico ed in generale rappresentativo del suo mondo collettivo è certamente vitale e determinante il senso della sua esistenza e quindi la sua stessa capacità narrativa; e tuttavia, si tratta di un rapporto aperto, che nessuna narrazione collettiva potrà mai concludere perfettamente, né ha mai potuto. Il conflitto che Ricoeur individua in Antigone e Creonte è un conflitto tra potenze etiche contrapposte, che trovano però origine in uno sfondo comune (l'identità collettiva cui tanto Antigone quanto Creonte appartengono); nell'esplosione, il conflitto non dissolve, nella concezione ricoeuriana, un'identità collettiva prima davvero unita e davvero perfettamente ed innocentemente organica. Quel tipo di innocenza, sostiene Ricoeur, non è mai esistita e non può esistere nel mondo. Dunque, nessuna totalità organica è nelle possibilità dell'intersoggettività fungente, né nella disponibilità del potere-in-comune (né d'altronde sarebbe auspicabile che lo fosse). Il conflitto è all'origine stes-

5. «Sono ben due visioni parziali e univoche della giustizia a contrapporre i due protagonisti» (P. Ricoeur, *Sé come un altro*, cit., p. 349).

sa di ogni identità collettiva, perché dove vi è identità, a ben guardare, vi è discordanza, vi è sofferenza, vi è precarietà della conciliazione⁶, ma poi, soprattutto, vi è lo spazio per soluzioni che non possono che passare dalla responsabilità, terribile, dell'individuo. Per ora ci basti osservare che Ricoeur vede confermata, nell'esempio di Antigone, una regola costante delle cose umane: nessuna totalità organica esclude il cambiamento ed il conflitto, il che trova eco nel fatto che nessuna narrazione, collettiva o individuale che sia, può chiudere con sufficiente stabilità un orizzonte di senso.

3. La felicità come ricerca di senso: la "piccola etica"

Abbiamo tentato di istituire un confronto, ancorché appena stilizzato, tra Ricoeur e Lukács per l'interesse che può suscitare la singolare presenza, in entrambi gli autori, di un rapporto tra forme della narrazione e forme del vivere insieme degli uomini. Occorre spingerci poco più in là. A partire dai suoi testi giovanili, Lukács, nel valorizzare la totalità organica rappresentata dall'identità collettiva degli antichi, intendeva contrapporsi all'intero alienante della società capitalistica moderna. L'irrazionalismo delle concezioni idealistiche, esistenzialistiche e post-nietzschiane non è che un sintomo dell'infelicità e della solitudine di un soggetto respinto in se stesso da un'oggettività estraniante, meccanica, strumentale; l'essenza del vero stare insieme, ritiene Lukács, ha ben poco a che vedere con quell'oggettività⁷. Nella *Teoria del romanzo*, le forme narrative rappresentano diverse forme dello stare insieme degli uomini ed il romanzo, come abbiamo precedentemente ricordato, esprime la forma della solitudine dell'individuo moderno. Per Lukács, dunque, si tratta in realtà di alienazione, dolore, in una parola coscienza infelice: quella che, secondo Hegel, contrassegna i momenti della storia dello spirito in cui sembra impossibile recuperare un rapporto di senso tra il reale e l'ideale⁸, tra ciò che si trova all'esterno, a livello di condizioni oggettive, e la dimensione del desiderio, dell'aspettativa, della prospettiva interiore. Secondo Lukács, la modernità è

6. «Se la tragedia di Antigone può ancora offrirci un insegnamento, ciò accade perché il contenuto stesso del conflitto — a onta del carattere perduto e non ripetibile del fondo mitico da cui emerge e del contesto festivo che circonda la celebrazione dello spettacolo — ha conservato un permanenza incancellabile» (P. Ricoeur, *Se come un altro*, cit., p. 347).

7. «[Lukács] rifiuta di considerare la società come un intero strutturato oggettivo, nel senso di una oggettività non relazionata al soggetto, che si ponga di fronte a questo come un'entità trascendente inafferrabile» (T. Perlini, *Utopia e prospettiva in Lukács*, cit., p. 26).

8. «Poi l'autocoscienza, che ha il suo compimento nella figura della coscienza infelice, era soltanto il dolore dello spirito, dolore che lotta ancora per riuscire all'oggettività, senza però conseguirla. L'unità dell'autocoscienza singola e della sua essenza intrasmutabile, alla quale quella si adduce, resta così un al di là di essa» (Hegel, *Phänomenologie des Geistes*; Bamberg und Würzburg, 1807; tr. it. a cura di Cicero, *Fenomenologia dello Spirito*, Bompiani, Milano 2000, vol. II, p. 197).

l'epoca della coscienza infelice dell'uomo, e tutto il suo pensiero filosofico, oltre che la sua produzione letteraria, è lì a testimoniare.

Come abbiamo visto, Ricoeur non dà spazio ad una totalità organica secondo il modello di Lukács, in cui il senso e la verità sono tenuti insieme da una perfetta integrazione di particolare ed universale che stia al di là e prima della scissione (moderna) di soggetto ed oggetto. Egli ritiene con assoluta chiarezza che la discordanza del reale, la precarietà della condizione del soggetto, la sua fragilità, il cambiamento cui è sottoposto, il conflitto cui è esposto siano tratti insuperabili della condizione umana di ogni epoca e luogo. C'è tuttavia un punto di incontro tra l'impostazione di Lukács e quella di Ricoeur⁹: in entrambi i casi, si tratta della coscienza infelice di un uomo spezzato. Certo, l'uomo spezzato di Lukács è l'individuo del tempo moderno, che ha perduto la totalità organica del senso e che ne attende una nuova; l'uomo spezzato di Ricoeur, invece, è l'individuo di ogni tempo, che non ha più, ma non ha mai avuto davvero, una totalità organica, una filosofia della storia, un assoluto cui rifarsi.

Il legame tra non totalizzabilità dell'esperienza e coscienza infelice ci pare immediatamente fecondo sotto il profilo del passaggio all'etica ricoeuriana, il cui fine è nientemeno che la felicità. Proprio l'istituzione di un legame forte tra la teoria narrativa ricoeuriana e il campo dell'etica permette di individuare come fine di quest'ultima la felicità, in termini più complessi rispetto a quelli cui troppo spesso, nelle etiche utilitaristiche e consequenzialiste in genere, si fa riferimento. La felicità dell'uomo capace, del singolo uomo che vive in un contesto che lo anima, lo distingue e lo relaziona a tutti gli altri, è la felicità di colui che, nella coscienza della propria condizione storica e precaria e di tutti i limiti che da questo devono derivargli, riesce a dare un senso alla propria vita, a vedere nella propria vita un senso. Parlare di felicità per Ricoeur è parlare di senso della vita: d'altronde, la filosofia di Ricoeur è integralmente una filosofia del senso, e cioè del rapporto con un soggetto. Il significato linguistico, anche in forza della sua autonomia dal contesto contingente della sua espressione, trova in ultima analisi sempre nel soggetto (il lettore dell'opera letteraria, per esempio) il suo riferimento vivificante. Non è dunque per ragioni estrinseche all'ermeneutica narrativa ricoeuriana, che nella cosiddetta "piccola etica" (coincidente con gli studi VII, VIII e IX di *Sé come un altro*) la felicità occupa un ruolo fondamentale.

La "piccola etica" ricoeuriana è stata spesso sottovalutata dagli interpreti e lettori di Ricoeur, considerata, talvolta, come un luogo a sé della sua opera. Il tentativo dei tre studi, che, presi nel loro insieme e considerati per lo sviluppo

9. In effetti è in questo punto di incontro che sta la ragione della nostra scelta di affiancare le due impostazioni che stiamo discutendo. Ci sembra infatti che così emerga più chiaramente in che cosa Ricoeur è affine alla posizione hegeliana, di cui Lukács è esplicito debitore: il legame imprescindibile tra dimensione del sapere di sé e della felicità come oggetto della prospettiva etica.

concettuale che si dipana l'uno dall'altro, rappresentano il corpus della "piccola etica", è certamente quello di sistematizzare i concetti etici (buono, giusto, equo, morale e altri) che, d'altronde, sono disseminati nel resto dell'opera ricoeuriana. In quanto tentativo di sistematizzazione dei concetti principali dell'etica, esso è effettivamente un unicum nell'opera di Ricoeur. Se pensiamo, poi, che i risultati della "piccola etica" (risultati che giustificano l'aggettivo "piccola") replicano sul piano etico quelli della teoria ermeneutica, con il finale ed insuperabile richiamo alla condizione di radicamento e finitezza dell'uomo alla luce del quale ogni teoria etica puramente razionale o fondata su principi assoluti deve essere esclusa, possiamo comprendere che questa parte del corpus ricoeuriano non sia stata ritenuta tra le più originali.

Osserviamo tuttavia che vi sono buone ragioni per rivalutarne il peso nell'ambito di una riflessione intorno al soggetto, che è d'altra parte esattamente il luogo in cui Ricoeur stesso la inserisce, a coronamento del cammino dell'ermeneutica del sé. C'è differenza tra un'applicazione unicamente regionale di principi concettuali elaborati su un piano puramente logico o teoretico ed un'applicazione di principi teoretici nella quale si manifesti, in senso gadameriano, il coronamento e quindi la migliore espressione di quei principi stessi. In Ricoeur, tutto lascia pensare che la teoria ermeneutica non trovi nella sua etica (e in particolare nello sforzo più sistematico che emerge nella "piccola etica") una semplice applicazione regionale ed occasionale, bensì un campo privilegiato, e forse, se la posizione che la "piccola etica" ha nell'economia del testo *Sé come un altro* non è casuale, davvero il coronamento dell'ermeneutica filosofica ricoeuriana, l'espressione più compiuta delle sue risorse di senso. Ciò significa che la teoria ermeneutica del significato trova nell'ermeneutica del sé il proprio compimento e, a sua volta, l'ermeneutica del sé trova nell'etica della felicità possibile il proprio. Se la nostra lettura è giusta, lo è grazie alla funzione mediatrice della nozione di senso: il compimento del significato è il suo senso, e cioè la garanzia che esso sia significativo per me che lo leggo e che mi ci intrattengo; così, il compimento dell'ermeneutica del sé e quindi dell'identità del soggetto è la possibilità di dare senso alla mia vita, e così, di essere, nei limiti del possibile, felice.

Tutto ciò sarà più chiaro se pensiamo ad un aspetto della teoria del significato che in Ricoeur è centrale: definiamo ermeneutica tale teoria in virtù dell'impossibilità della razionalità metodica di esaurire il fondo di discordanza originaria che è poi quello che determina la possibilità dell'evoluzione semantica, dell'innovazione linguistica, del cambiamento, del movimento. La discordanza originaria ed irriducibile all'intelligenza, ancorché narrativa, è dovuta all'irresistibile presenza della differenza, che possiamo chiamare altresì alterità, a fianco, dentro e a fondamento dell'identità. Ricoeur ci viene incontro precisando che «soltanto nei tre studi etici la dialettica del *medesimo*

e dell'*altro* troverà il suo sviluppo filosofico appropriato»¹⁰. Ciò significa che Ricoeur ritiene l'etica come il luogo in cui una dialettica concettuale che vale per la teoria del significato e che è al centro della sua riforma del concetto di identità si compie¹¹.

Oltre a questa precisazione di carattere generale, che ci serve a restituire alla "piccola etica" tutta la dignità che le si deve, vi sono altre ragioni di contenuto che la rendono interessante. Innanzitutto, la discussione intorno al significato della felicità rende immediatamente conto di uno sforzo di riflessione intorno al fine dell'azione umana. La centralità che Ricoeur attribuisce alla dimensione etica è molto diversa da quella sottolineata nelle metaetiche contemporanee, anglosassoni e non solo: in esse è infatti sacrificata la riflessione, necessariamente problematica ed in taluni casi aporetica, circa il fine dell'azione sull'altare della chiarezza dei predicati morali nonché della coerenza e della trasparenza del discorso che ad essi inerisce. Non è il caso di approfondire qui le analogie e le differenze tra l'approccio dell'etica ermeneutica di Ricoeur e quello metaetico analitico; ci basti, però, osservare che il richiamo all'etica della felicità che Ricoeur opera, e quindi a quella che l'autore stesso chiama "prospettiva etica" rivolta alla "vita buona" in contrapposizione al formalismo deontologico (che Ricoeur chiama, per convenzione, "morale")¹², non si sviluppa nella direzione di parteggiare per una teoria consequenzialistica contro una teoria deontologica contemporanea, ma semmai in quella di mobilitare risorse antiche, che sapevano tenere insieme, più di quanto non faccia l'analisi formale della metaetica contemporanea, etica e senso.

La più nobile e la più antica delle risorse che Ricoeur mobilita per accreditare la sua prospettiva etica è il pensiero di Aristotele, la cui etica eudemonistica è lontana dall'utilitarismo della soddisfazione quantificabile e massimizzabile o dall'edonismo individualistico. Questa distanza della nozione aristotelica di "vita buona", intesa come «l'oggetto stesso della vita etica»¹³ dalle interpretazioni utilitaristiche della felicità, è garantita proprio dalla prossimità, che nella filosofia di Aristotele è oltretutto centrale, di felicità e compimento. La "vita buona" è, per Aristotele, la vita che vale la pena vivere, la vita compiuta. È utile ricordare che la coscienza infelice, ossia il sentimento di solitudine e di smarrimento che anima l'uomo moderno oppresso da un modello sociale asettico ed alienante, nasce secondo Lukàcs in un tempo nel quale, fuggito il senso dal mondo dalla disponibilità del quotidiano, la ricerca della felicità

10. P. Ricoeur, *Sé come un altro*, cit., p. 94.

11. L'autore non sembra aver nessun dubbio in merito: «questa dialettica [quella tra il medesimo e l'altro, *nda*], la più ricca di tutte, come ricorda il titolo di quest'opera, troverà il suo pieno dispiegamento soltanto negli studi posti all'insegna dell'etica e della morale» (Ivi, p. 94).

12. «Riserverò il termine di etica per la *prospettiva* di una vita compiuta e quello di morale per l'articolazione di tale prospettiva all'interno di *norme*. (Ivi, p. 264).

13. P. Ricoeur, *Sé come un altro*, cit., p. 266.

si svolge in un estenuante viaggio senza orizzonte e direzione (il viaggio del non-eroe del romanzo). Ricoeur e Lukàcs sembrano alla fine incontrarsi proprio nella ricerca di qualche insegnamento circa la felicità, e questa ricerca li porta a guardare al pensiero greco. Lo sforzo è comune: legare la felicità richiamandosi al senso, una nozione che a sua volta rimanda alla pienezza del compimento. Ancora una volta, l'anello comune si chiama Hegel, il filosofo che ha subordinato le attese ed i desideri dei soggetti individuali ad un senso immanente alla storia cui vien dato il nome di spirito, al di fuori del quale nulla è dato, tanto meno la felicità¹⁴.

Hegel non è centrale, per la "piccola etica", solo in quanto condivide con Ricoeur la preoccupazione di non slegare felicità, etica e senso. In realtà, la struttura stessa della "piccola etica" ricorda i processi ternari delle figure hegeliane. Nel VII studio di *Sé come un altro*, Ricoeur, dopo aver distinto l'etica, teleologica ed orientata alla felicità, dalla morale, deontologica, orientata al giusto, sancisce il primato dell'etica sulla morale¹⁵, riconoscendo così la massima dignità all'aspirazione alla felicità che muove ciascun essere umano. In questo riconoscimento, che fa della felicità addirittura il fine dell'etica, sta come abbiamo detto la prossimità con Aristotele. La dimensione concreta del conflitto, delle discordanze pratiche, del dolore e del male viene assunta solo a partire dal VIII studio. L'esperienza del male porta ad un superamento della spaccatura tra etica e morale, poiché mostra come un'autentica felicità non possa essere concepita né realizzata senza la prova della norma morale, che si afferma come rimedio necessario all'ingiustizia che è causa di infelicità¹⁶. Nel IX studio, dopo l'intermezzo dedicato al commento alla tragedia sofoclea Antigone, torna la prospettiva etica, la quale, fortificata dal ricorso alla morale e dalla prova della norma, diventa il luogo della saggezza pratica del singolo attore, il quale è richiamato alla condizione finita e storica del proprio agire ed all'impossibilità di dedurre comportamenti definitivamente validi per tutte le situazioni. Si può osservare l'impianto dialettico hegeliano: il VII e il IX studio

14. In fondo, l'infelicità è, per Ricoeur come per Lukàcs e Hegel, non sapere chi si è, ossia non sapersi orientare in uno spazio che percepiamo a noi sproporzionato, non saper abitare un mondo il cui fondamento vero ci sfugge e non poter condividere con una collettività agente un modo di essere, pensare e vivere. Con questo, non si deve trascurare la differenza più macroscopica tra Ricoeur e il modello hegeliano: in Ricoeur non si dà la possibilità di risolvere la coscienza infelice nel modo di una totalizzazione temporale completa, o di un'integrazione totale dell'esperienza entro un'unità di senso assoluta, che Hegel invece concepisce e chiama "spirito". Ciò significa che il soggetto di Ricoeur sia condannato alla coscienza infelice, magari cadendo in una spirale analoga a quella del cattivo infinito, già criticata da Hegel stesso? O significa, piuttosto, che sia possibile aprire le porte a una forma di sapere di sé che rinunci alle certezze assolute e che tuttavia garantisca un grado sufficiente di felicità, più simile a quella del Socrate virtuoso che conosce se stesso sapendo di non sapere che a quella delle filosofie dell'assoluto?

15. «Ci si propone di stabilire (...) il primato dell'etica sulla morale» (P. Ricoeur, *Sé come un altro*, cit., p. 264).

16. «(...) è necessario sottomettere la prospettiva etica alla prova della norma» (Ivi, p. 301).

convergono sul medesimo obiettivo, la prospettiva etica, che nondimeno nel IX studio si trova inverata dal ricorso alla morale, a sua volta affrontata nel VIII studio. La morale è per certi versi antitetica alla prospettiva etica; e tuttavia, quest'antitesi trova nel IX studio una pacificazione. Non solo: se il momento della prospettiva etica valorizza il piano della felicità della persona, e l'alterità e l'istituzione, lo vedremo, vengono funzionalizzate alla felicità, il momento morale si impone — per l'universalità dell'esperienza del male — universalmente e per ciascuno nello stesso modo. Anche in Ricoeur, come in Hegel, il momento dell'universalità morale è il momento dell'interiorità del soggetto, che si scopre ulteriore rispetto al proprio contesto ed al mondo che lo circonda in virtù dell'universalità della propria ragione. Anche in Ricoeur, a ben vedere, il momento della moralità è quello in cui il soggetto affronta l'abisso della propria condizione terrestre, della sproporzione che c'è tra questa condizione e la perfezione del giusto indicato dalla legge. Anche in Ricoeur, come in Hegel, il momento morale è il momento del soggetto ripiegato su se stesso e che trova in se stesso la regola della perfezione morale; anche in Ricoeur, come in Hegel, l'emblema di questo momento è Kant. Ma, anche se non è poco, le analogie con Hegel si fermano qui. Il IX studio, che sarebbe nella posizione della sintesi rispetto ai due precedenti, pur inverando la prospettiva etica, non risolve la sproporzione tra questa e gli spazi aperti dalla pretesa morale di universalità. In realtà, il IX studio mette in scena un soggetto che, per agire saggiamente nel contesto dato, impara a mediare di volta in volta il principio col contesto medesimo. In questo senso si spiega perché l'etica di Ricoeur sia "piccola": occorre, per il soggetto incarnato, imparare a mediare il principio col mondo, l'universale col contesto. Aristotele e Kant si incontrano in maniera inaspettata, impedendo in questo modo alla dialettica hegeliana, fondamentale per la sua capacità di legare etica e senso, di totalizzare l'esperienza etica, portandola in una direzione che sarebbe incompatibile con un'antropologia dell'uomo capace e con i risultati dell'analisi sull'identità narrativa.

4. La prospettiva etica: Aristotele

Innanzitutto, Aristotele. La prima lezione che Ricoeur vuole recepire è che nel suo sistema la *praxis* rappresentava « l'ancoraggio fondamentale della prospettiva della "vita buona" »¹⁷. Insomma, l'etica di Aristotele fa gioco a Ricoeur per avere a che fare con l'uomo in quanto agente, il che ha chiari echi nella nozione — cara all'antropologia ricoeuriana — di uomo capace. Prima della vita, sono le azioni ad essere dette buone o non buone. Se la

17. P. Ricoeur, *Sé come un altro*, cit., p. 267.

prospettiva della “vita buona” è la felicità, allora anche le azioni buone saranno azioni che procurano felicità a colui che le compie. E tuttavia Ricoeur esce rapidamente da questa concezione autoreferenziale di felicità, attraverso la via aperta dal concetto di “pratiche”: azioni caratterizzate da regole costitutive che rappresentano «lo spazio di senso nel quale possono dispiegarsi apprezzamenti di carattere valutativo (e ulteriormente normativo) connessi con i precetti del fare bene»¹⁸. Ricoeur richiama il filosofo anglosassone MacIntyre, il quale qualifica eticamente le regole costitutive chiamandole «“modelli di eccellenza” (*standards of excellence*), che consentono di qualificare come buoni un medico, un architetto, un pittore, un giocatore di scacchi»¹⁹. Ora, la dimensione sociale è fondamentale ai fini della costituzione e della valutazione di una pratica. Agendo secondo i criteri socialmente condivisi si può ottenere la stima sociale, che è un elemento cardine dell’essere felice. Scorgiamo già a questo punto la presenza dell’alterità nel cuore della prospettiva etica: i criteri in base ai quali io giudico la mia azione e la pratica sociale in cui essa si iscrive sono criteri sociali, collettivi²⁰. La felicità si qualifica in prima istanza per il rapporto di senso che intraprende con il buono dell’azione compiuta: in questo senso Ricoeur insiste sulla considerazione della felicità in quanto stima di sé²¹.

Ricoeur ha col modello aristotelico significativi punti di convergenza su questo terreno scivoloso. In primo luogo perché, da parte di Aristotele, seppure entro uno sfondo metafisico, l’etica non si riassume in una deduzione astratta di principi morali, ma si risolve sempre in una contestualizzazione, in uno scendere a patti della deliberazione con la concretezza delle situazioni (ed è questo il principio della saggezza, una forma di intelligenza che non a caso è stata considerata più volte affine a quella ermeneutica²²): è proprio in questo che la filosofia pratica di Aristotele è compatibile con la storicizzazione e la contestualizzazione sociale del buono, che in Ricoeur è esplicitamente presente. Tuttavia, in Ricoeur la dimensione della società, cui si riferiscono i criteri del buono, è oltrepassata nell’intersoggettività, che è addirittura la chia-

18. Ivi, p. 271.

19. *Ibidem*.

20. «La controversia circa i modelli di eccellenza non avrebbe luogo se non esistesse, nella cultura comune ai praticanti, un accordo abbastanza duraturo sui criteri che definiscono i livelli di successo e i gradi di eccellenza» (*Ibidem*).

21. «(...) la stima di sé effettivamente trae la sua prima significazione dal movimento riflessivo attraverso il quale la valutazione di talune azioni ritenute buone si riflette sull’autore di tali azioni» (Ivi, p. 266).

22. Nel IX studio di *Sé come un altro*, Ricoeur afferma: «la saggezza pratica consiste (...) nell’inventare i comportamenti giusti appropriati alla singolarità dei casi. Ma, tuttavia, essa non è in balia dell’arbitrio». (Ivi, p. 377). Si noti l’affinità con Aristotele «L’uomo che sa deliberare bene in senso assoluto è quello che, seguendo il ragionamento, sa indirizzarsi a quello dei beni realizzabili nell’azione che è il migliore per l’uomo» (Aristotele, *Etica Nicomachea*, cap. 7). Non si tratta, in Aristotele, di realizzare il bene assoluto, supremo, trascendente, ma ciò che in determinate circostanze è la cosa migliore per l’uomo.

ve di volta dell'ontologia. Quando si dice intersoggettività, si allude a qualche cosa di originario e di profondo, che è ben lontano dall'immagine artificiale e costruita che possiamo farcene fintanto che ci limitiamo ad interpretarla come sinonimo di società. È vantaggioso distinguere, in Ricoeur, la nozione di società da quella di intersoggettività, osservando che l'intersoggettività è la condizione di ogni società possibile, laddove invece la società è una sua attualizzazione concreta, storica, superabile. In questo modo, nel considerare originario e fondamentale il legame sociale, si evita l'ipostatizzazione di qualsiasi forma concreta di società.

Ciò implica una certa instabilità della valutazione etica (il predicato "buono"), in quanto da un lato sempre dipendente da determinate coordinate storiche, ma dall'altro in grado di distanziarsene e di ridiscuterle, in virtù della potenzialità inesauribile dell'intersoggettività. Ma questo significa anche, per Ricoeur, che la valutazione intorno al buono non dipende solo dalle condizioni sociali cui questi è sottoposto, senza alcuna possibilità ulteriore di indagine: significa semmai che ciò che è in una data società considerato buono per un'azione, una pratica o anche un piano di vita non esaurisce la ricerca della felicità; che la stima di sé non si riconduce completamente alla stima del sé che riceve apprezzamenti entro diverse pratiche sociali, poiché nessuna pratica sociale, quand'anche praticata nel modo più confacente al modello d'eccellenza²³, realizza appieno il sé. In effetti, la stima del sé che agisce entro diverse pratiche sociali può anche non derivare dallo sforzo che il sé fa di adeguamento e ripetizione della regola costitutiva di una data pratica (ci si può anche battere contro le pratiche sociali dominanti e contro i criteri di giudizio impiegati dai più, e guadagnare in questa battaglia la stima di sé, per esempio grazie al riconoscimento di un gruppo minoritario entro un'identità collettiva maggiore); insomma, dal punto di vista etico il sé reclama per se stesso un compimento, una realizzazione che trascende il mero realizzarsi di sé nelle pratiche sociali e attraverso la stima sociale, fattori importanti ma non esaurienti della felicità. Ricoeur batte questa strada cercando di trovare conferme ancora in Aristotele: «Aristotele — ancora lui! — chiedeva se c'è un *ergon* — una funzione, un compito — per l'uomo in quanto tale così come c'è un compito per musicista, per il medico, per l'architetto»²⁴. Si riaffaccia qui

23. Esiste in effetti una coincidenza possibile tra felicità (intesa come senso della vita) e adesione a una pratica: essa si dà nel caso in cui la pratica venga considerata una vocazione. In questo modo, si avrebbe che la pratica non è definita primariamente a livello sociale (può essere tutt'al più organizzata e gestita socialmente, ma la sua ispirazione profonda e costitutiva viene da Dio), che il bene immanente di quella pratica è impossibile da valutare secondo parametri di utilità umana e, soprattutto, che l'identità terrena del soggetto chiamato si risolve in quella pratica, la quale rappresenta, per la testimonianza che essa fa di Dio (una testimonianza del tutto individuale, che vale per colui che riceve la chiamata), il senso ultimo della sua vita.

24. Ricoeur, *Sé come un altro*, cit., pp. 272–273.

la questione della felicità come senso e comincia a prendere forma l'idea che la domanda intorno al senso della vita esorbiti le risposte in termini di radicamento in situazione, pure così importanti in Ricoeur. È proprio la prospettiva aristotelica a condurre a questo superamento. L'*ergon* dell'uomo in quanto tale è un'espressione dal chiaro sapore ontologico: d'altronde, il termine *ergon* è tra quelli che definiscono l'area semantica dell'atto²⁵, la cui metafisica è stata la cifra della filosofia di Aristotele o quantomeno di un certo modo di leggerla e pensarla. In fondo, Ricoeur eredita e reinterpreta la domanda sull'*ergon* dell'uomo in quanto tale. Come si è detto, la "piccola etica" di Ricoeur non è una metaetica, di quelle che non discutono in merito al fine della vita umana, però non è nemmeno una semplice sociologia dell'azione, che, partendo dall'inesplorato assunto della presenza del soggetto agente in società, studia le variabili sociali che rendono apprezzabile o meno un comportamento, un obiettivo, un modo di stare con gli altri. Non a caso, Ricoeur dialoga con Aristotele: in realtà, ne condivide la domanda fondamentale. Certo, in Ricoeur non c'è l'ambizione di riproporre un'ontologia come metafisica dell'atto, in generale per ragioni di tipo ermeneutico già più volte espresse, e, a ben guardare, anche perché l'originarietà dell'intersoggettività fungente, così come l'abbiamo disegnata poco fa, sembra suggerire tutto un altro tipo di ontologia: resta però salda, anche in Ricoeur, l'idea che l'ontologia sia lo sfondo ultimativo sul quale è radicata la legittima ambizione di felicità, di senso e di compimento che il sé nutre al centro di se stesso.

5. La sollecitudine

Il vero senso in cui l'intersoggettività si apre all'essere, così da trascendere la mera determinazione sociale, resta ancora da osservare. Prendiamo l'esempio del medico. Al centro della stima di sé nell'espletamento della pratica medica sta, certo, il fatto di corrispondere alla regola costitutiva che rappresenta il modello di eccellenza della pratica stessa, cosa che già di per sé apre all'intersoggettività nella misura in cui il modello di eccellenza è socialmente costituito e condiviso. In questo rientrano elementi diversi a seconda di ciò che, in una data epoca e cultura, ci si aspetta da un medico in termini di professionalità, preparazione, livello di studi e titoli conseguiti. Si deve però rimarcare che l'azione del medico è rivolta ad un paziente, il quale chiede al medico di considerare le sue esigenze. L'esempio è paradigmatico della

25. «Alla parola atto, secondo l'opera aristotelica, corrisponde un vastissimo campo semantico, che comprende tre termini: *ergon*, *energeia* e *entelecheia*» (A. Malo, *Il senso antropologico dell'azione: paradigmi e prospettive*, Armando Editore, Roma 2004, p. 16).

condizione dell'azione: agire è sempre agire verso qualcuno; all'azione corrisponde una passione, all'agente corrisponde un paziente. La felicità, intesa come stima di sé, deriva dunque dall'efficacia e dalla positività della relazione tra l'agente ed il paziente. In questo senso, la pratica sociale è una figura di mediazione nella relazione tra agente e paziente: in virtù della propria regola costitutiva, la pratica prescrive infatti all'agente ed al paziente comportamenti attesi e coerenti con la propria posizione, che la sociologia chiama ruoli.

È difficile immaginare delle azioni reciproche tra individui in società che non siano descrivibili in termini di ruolo; e tuttavia, nello stesso pensiero sociologico è diffusa la consapevolezza che una teoria dei ruoli possa essere sufficientemente esauriente sotto il profilo dello studio della società, ma insufficiente se invece si tratta di esaurire la dimensione dell'umano²⁶. Vi è stato chi, addirittura, ha mostrato che la proprietà principale del soggetto agente consiste nel potersi distanziare dal ruolo sociale che ricopre di volta in volta²⁷.

Per esplorare questa dimensione dell'umano, che non si esaurisce nella pratica e nel ruolo sociale, Ricoeur intende dunque approfondire il significato della relazione tra i soggetti agenti. Per farlo, il filosofo parte dal lido sicuro di Aristotele, che offre anche a questo punto, con il modello dell'amicizia secondo il buono da lui teorizzato, un buon punto di partenza, per approdare, in dialogo con altri contributi filosofici (nel VII studio di *Sé come un altro* Ricoeur si imbatte in Husserl e Levinas soprattutto), sulle rive dell'esperienza concreta del rapporto tra soggetti, al netto dei ruoli che ne storicizzano e radicano il significato di volta in volta peculiare.

Se è in questa prospettiva che Ricoeur intende situarsi, la prima cosa

26. Ralph Dahrendorf, per esempio, ha osservato una differenza significativa tra l'uomo vero e proprio, quello naturale, e l' "homo sociologicus", definito in quanto portatore di ruoli. Da sociologo, l'autore sottolinea l'appropriatezza della categoria scientifica "homo sociologicus": «Come l'*homo oeconomicus* o il *psychological man*, anche l'uomo in quanto titolare di ruoli sociali non è una copia della realtà, ma una costruzione scientifica. Ammesso pure che il fare scientifico sia una specie di giuoco, sarebbe tuttavia sbagliato considerarlo come un gioco totalmente arbitrario e totalmente indipendente dalla realtà dell'esperienza (...) L'atomo, o il ruolo sociale, in senso profondo, benché siano delle scoperte, non sono delle pure e semplici scoperte. Sono categorie che (...) sebbene sotto diversi nomi s'impongono in diversi tempi e situazioni a tutti coloro che cercano di concettualizzare la "natura" o "l'uomo in società"» (R. Dahrendorf, *Homo sociologicus*, Westdeutscher Verlag, Kohl 1964; tr. it. di P. Massimi, *Homo sociologicus*, Armando Armando, Roma 1966, p. 39).

27. Un autore come Erving Goffman, per esempio, ritiene che l'attore abbia «la facoltà di osservarsi, di guardarsi dal di fuori, e perciò anche di distanziarsi dai (o di essere in parziale o totale disaccordo coi) ruoli che recita di fronte agli altri. Questo è possibile, secondo Goffman, perché noi siamo in grado di muoverci a un doppio livello: quello dell'identità reale e quello dell'identità virtuale (...). Per Goffman si può dunque distinguere un'identità esistenziale (nota o percepita dal soggetto) da un'identità sociale (che si assume di fronte al mondo). L'identità esistenziale (o Sé) può essere considerata come una sorta di nocciolo profondo della persona» (A. Olivero Ferraris, *La ricerca dell'identità*, Giunti, Firenze 2002, p. 19).

che va riconosciuta è che la relazione tra un soggetto ed un altro non è sempre mutua. L'azione, infatti, può causare gioia e dolore all'altro; essa può anche essere motivata dall'altro, che si esibisce in tutta la sua fragilità, come a richiedere un intervento, come a chiamare qualcuno per non essere solo. Ricoeur afferma che ciascuno di noi è esposto all'altro nel senso di essere mosso verso l'altro spontaneamente, oppure sotto richiamo dell'altro, il quale ci rivolge un appello, quando non addirittura l'ingiunzione di agire verso di lui (il caso dell'altro sofferente, che chiama il sé a pietà). È così introdotto il tema, fondamentale in Ricoeur, della dissimmetria, che amplia notevolmente il campo dell'amicizia aristotelica, nella misura in cui quest'ultimo è, per presupposto esplicito, quello della simmetria e dell'uguaglianza²⁸. La cifra della dissimmetria è nella comparsa della dimensione della sofferenza, della mancanza, della nostalgia dell'altro: quella che muove tanto il sé verso l'altro come simpatia, quanto l'altro verso il sé nel richiamo che scaturisce dal buio della sofferenza.

Nella sollecitudine, in cui si manifestano spontaneamente la simpatia verso l'altro e il bisogno dell'altro, si configura così un tipo di uguaglianza, che non è un presupposto, bensì un compito, o meglio, una risposta. La dissimmetria originaria è colmata proprio nella risposta: ciò è mostrato con enfasi nel caso del sofferente, che sembra nella condizione di chiedere e basta (è il sofferente, infatti, l'autore della chiamata all'ascolto, alla responsabilità ed alla presenza dell'altro), e invece può dare molto, a colui che si sarà accollato l'impegno di rispondere, in termini di autentico scambio e di consapevolezza²⁹. Così Ricoeur può affermare che «mentre nell'amicizia l'uguaglianza è presupposta, (...) nel caso della simpatia che va da sé all'altro, l'uguaglianza viene ristabilita soltanto attraverso il condiviso riconoscimento della fragilità, e finalmente della mortalità»³⁰. Occorre sottolineare che, per Ricoeur, di fondamentale importanza è che l'uguaglianza possa essere ristabilita: anche questo deve pur dirci qualche cosa, sull'ambizione di Ricoeur ad un soggetto universale.

Ma in che cosa siamo uguali? A che cosa, attraverso la sollecitudine, il singolo viene messo di fronte? Ricoeur lo dice: “il condiviso riconoscimento della fragilità, e finalmente della mortalità” sembra essere ciò che viene raggiunto nel rapporto dissimmetrico che viene colmato grazie alla sollecitudine.

28. L'amicizia è la figura in cui «il dare e il ricevere si equilibrano per ipotesi» (*Ivi.*, p. 286).

29. «Un sé richiamato alla vulnerabilità della condizione mortale può ricevere dalla debolezza dell'amico più di quanto non gli dia attingendo alle proprie riserve di forza» (Ricoeur, *Sé come un altro*, cit., p. 287). In questo modo, Ricoeur si pone tra coloro che ritengono che la debolezza, la precarietà e persino la sofferenza non sono delle condizioni “di caduta”, per dir così, cui ogni uomo è condannato, ma delle occasioni di relazione umana, di autocoscienza, di intelligenza della verità.

30. P. Ricoeur, *Sé come un altro*, cit., p. 289.

6. Dal vivere insieme al soggetto morale

In Ricoeur, la stima di sé implica la sollecitudine, con la quale comincia ad articolarsi in maniera esplicita il ruolo dell'alterità per la costituzione dell'*ipse*, ossia di quel sé che — lungi dal definirsi in quanto io trascendentale o per via di qualche determinazione universale — trova la propria unità in forza della diversità, dell'opacità e pure della contraddizione che gli sono connaturate. È con la sollecitudine, infatti, che l'uomo scopre l'importanza e il valore dell'altro uomo. In questo rapporto che si istituisce tra il sé e l'altro, una dissimmetria di partenza viene riequilibrata attraverso la tensione emotiva che, nel muovere il sé verso l'altro e viceversa, è fonte di una scoperta non banale: il sé e l'altro sono uguali, condividono la medesima sorte mortale. La scoperta dell'altro e la risposta all'appello dell'altro sono fonti di consapevolezza ed autocoscienza. Con ciò, lo stesso titolo dell'opera *Sé come un altro* comincia a manifestare il suo primo significato: il sé e l'altro sono uguali poiché condividono la medesima condizione. Il sé, decentrandosi, scopre se stesso e rivela a se stesso la propria condizione finita, la propria mortalità, dice Ricoeur, il proprio essere-per-la-morte, potremmo dire. C'è tuttavia ben poco di heideggeriano in quest'aspetto dell'etica ricoeuriana: in Heidegger, in effetti, la comprensione dell'esserci come essere finito, storico e transeunte è resa possibile dal rivolgimento dello sguardo dalla condizione inautentica della chiacchiera e del quotidiano a quella dell'esistenza autentica, nella sua effettività e storicità e nelle sue concrete possibilità, la più certa delle quali è la morte³¹; in Ricoeur, invece, la comprensione del sé è mutuata dall'incontro con l'altro, dalla risposta che il sé è in grado di fornire all'appello dell'altro ed in particolare dell'altro sofferente. In questo senso, il radicamento ermeneutico delle condizioni della comprensione nel contesto, sempre riconosciuto da Ricoeur, trova nella sollecitudine e nelle sue implicazioni una "replica etica", che forse è un aspetto qualificante della novità che Ricoeur rappresenta nel panorama dell'ermeneutica continentale: l'ermeneutica è l'esplicitazione non solo della dipendenza delle condizioni del comprendere del soggetto dal contesto e dalla storicità, ma anche della dipendenza del sé dalla relazione con l'altro, sia per quello che riguarda la comprensione di sé sia per quanto concerne la sua realizzazione e felicità.

La sollecitudine modifica sensibilmente il modo di intendere la dimensione storico-sociale rispetto a modelli sociologici o anche ermeneutici diversi: in primo luogo, perché l'uomo si sa eguale a tutti gli altri. È questo il tema dell'uguaglianza, il cui paradigma, nella sollecitudine, era l'amicizia, ma che, a

31. Il che pressappoco corrisponde al modello che Heidegger affida a *Essere e tempo* (1927), in cui la radicalità della riflessione ontologica rende impossibile distinguere un'epistemologia e un'etica dall'ontologia.

livello di contesto sociale, diventa la giustizia³². La riflessione procede dunque dalla relazione dialogica della sollecitudine a quella dell'istituzione, intesa come «la struttura del *vivere insieme* di una comunità storica — popolo, nazione, regione ecc. — struttura irriducibile alle relazioni interpersonali»³³. L'obiettivo del VII studio, avente per oggetto la prospettiva etica, era di pervenire sin qui, alla tematizzazione del soggetto agente (e mirante la felicità) dall'uno all'altro al terzo. Si spiega così la proposizione-guida della prospettiva etica di Ricoeur: «la prospettiva della vita buona con e per l'altro all'interno di istituzioni giuste»³⁴. Il vivere insieme è un poter agire che si esprime tra eguali, i quali vivono i propri costumi e le proprie tradizioni come elementi regolativi del vivere insieme stesso e garanti dell'integrità degli eguali. In altre parole: il “terzo” che entra in scena con la dimensione del vivere insieme, in questo tipo di studio, prima di essere il “fondo opaco” della discordanza, del conflitto culturale, politico e sociale che si insidia nel vivere insieme, è la comunità degli eguali, che detengono il potere-in-comune nel modo tematizzato da Hannah Arendt³⁵.

In questo senso, il «terzo, senza giochi di parole, è immediatamente *terzo incluso* dalla pluralità costitutiva del potere»³⁶. Non deve stupire che «un'arringa in difesa dell'anonimo, nel senso vero e proprio del termine, viene così inclusa nella prospettiva più ampia della vera vita»³⁷. In questo modo, la giustizia come regolazione e giusta distribuzione tra una moltitudine di eguali in una comunità è parte integrante della “vita buona”, e va dunque considerata in quanto coronamento della vita etica. Certo, il riferimento ai costumi come mediatori del vivere insieme tra eguali non è privo di difficoltà: che dire delle relazioni con coloro che non condividono i medesimi costumi? Che dire, poi, del rischio che la rottura avvenga all'interno della comunità stessa che condivide i costumi, come il caso sopra discusso di Antigone ha evidenziato? In una situazione nella quale l'alterità e la diversità sembrano essere consustanziali all'identità personale e collettiva, giustificare l'uguaglianza politica in termini di mera condivisione della stessa cultura, da cui deriva l'istituzione regolatrice, non sembra bastare. Ricoeur alza l'asticella: «la giustizia aggiunge qualcosa

32. «Quanto al corollario della mutualità, e cioè l'uguaglianza, esso mette l'amicizia sulla strada della giustizia, in cui la condivisione di vita fra un piccolissimo numero di persone cede il posto a una distribuzione di parti in una pluralità sulla scala di una comunità politica storica» (P. Ricoeur, *Sé come un altro*, cit., p. 284).

33. Ivi, pp. 290 — 291.

34. Ivi, p. 266.

35. «Siamo con ciò ricondotti all'*éthos*, da cui l'etica trae il suo nome. Un modo felice di sottolineare il primato etico del vivere insieme sui vincoli connessi ai sistemi giuridici e all'organizzazione politica è quello di sottolineare, come fa Hannah Arendt, lo scarto che separa il *potere-in-comune* dal *dominio*» (Ricoeur, *Sé come un altro*, cit., p. 291).

36. Ivi, p. 293.

37. *Ibidem*.

al campo della sollecitudine, nella misura in cui il campo di applicazione dell'uguaglianza è l'umanità intera»³⁸: ma questo passaggio può compiersi solo se si riconosce la presenza, in ciascun uomo, di un nucleo di universalità che non può essere ridotto in alcun modo alla propria condizione storica e contestuale e che, allo stesso tempo, sia custodito e si esprima nella diversità in quanto tale, da considerarsi un elemento di forza e non un ostacolo da rimuovere.

Il quadro fin qui delineato funziona ad un certo grado di astrazione, ma, come in Hegel, affinché esso acquisti la sua concretezza (e credibilità), necessita di passare attraverso la dura realtà dei fatti. Già analizzando la sollecitudine abbiamo sottolineato che l'uguaglianza tra il sé e l'altro è un compito, e non un presupposto. La dimensione delle istituzioni rende finalmente conto di quel "un", l'articolo indeterminativo del titolo dell'opera ricoeuriana. Esso è un modo di dire l'uguaglianza tra tutti gli uomini, tra il sé ed un altro, qualsiasi altro: «l'uguaglianza sta alla vita delle istituzioni come la sollecitudine sta alle relazioni interpersonali»³⁹; ma proprio la presa in carico del mondo dell'esperienza pratica come mondo della discordanza e dell'opacità rafforza la considerazione che l'uguaglianza, così presentata come carattere descrittivo del vivere bene, sia in realtà una prescrizione, un compito ed un fine da realizzare attraverso la lotta per il giusto. La discordanza, nel campo pratico, è rappresentata dall'incommensurabilità delle differenze, dall'incomprensione, che può prendere la forma della violenza. Essa rappresenta il luogo dell'antitesi, in cui il quadro integro ed innocente della prospettiva etica viene movimentato e messo in discussione. La coscienza infelice assume, a fronte di queste considerazioni, tutto il suo significato intersoggettivo: come la felicità è definita in termini di rapporto con l'altro ed uguaglianza garantita dalle istituzioni, così l'infelicità è innanzitutto la presenza del male nel mondo intersoggettivo, tra le persone una volta amiche, nella società. Si tratta di una infelicità che è nella possibilità concreta e quotidiana del soggetto agente, e che lo affeziona proprio in quanto agente: è infatti nell'azione, i cui motivi si perdono irrimediabilmente nelle ombre dell'ignoto e le cui conseguenze sono in parte imperscrutabili, che si manifesta l'evento del male.

E tuttavia, Ricoeur parla esplicitamente del male come «perversione, cioè rovesciamento dell'ordine che impone di mettere il rispetto per la legge al di sopra dell'inclinazione.»⁴⁰. Una siffatta formulazione kantiana, fortemente deontologica, non intende rinnegare il fatto che il male consista nella infelicità derivante dalla solitudine, dalla frustrazione del rifiuto, dalla repressione, dalla crudeltà e dall'ingiustizia; intende però affermare che esiste una misura

38. Ivi, p. 300.

39. P. Ricoeur, *Sé come un altro*, cit., p. 299.

40. Ivi, p. 316.

del male, e che questa misura è nientemeno che la legge del giusto che scaturisce direttamente dal soggetto agente. Quest'ultimo si sta rapidamente configurando come lo scenario di una lotta tra potenze diverse: da un lato, il suo irrefutabile radicamento in un contesto lo porta a subire, in termini di sofferenza vissuta e di motivi d'azione opachi, tutto il peso di una particolarità fragile ed in pericolo; dall'altro lato, egli è portatore di un criterio morale che si vuole indipendente dal contesto, dalla situazione e dalla particolarità del sé. Ciascun sé affronta l'esperienza del male, ma «poiché c'è il male, la prospettiva della "vita buona" deve assumere l'esame dell'obbligo morale»⁴¹.

Così, la "piccola etica" ci ha portato finalmente a scoprire quella che potremmo considerare l'ultima e la più potente risposta del soggetto alla discordanza del mondo pratico: la risposta morale, che vale per ciascuno, ma che si sa universale. Anche qui, siamo di fronte ad una replica etica dell'ermeneutica, ed in particolare dell'identità narrativa: come la configurazione narrativa delle discordanze temporali rappresenta un modo per affermare l'esistenza di un sé nel cambiamento e nel movimento, così la risposta morale alle discordanze dell'esperienza pratica consente al soggetto di affermarsi sulle condizioni della propria sofferenza.

7. Conclusioni

Al termine di questo breve itinerario a cavallo tra l'ermeneutica e l'etica di Ricoeur, possiamo affermare che i concetti etici fondamentali di Ricoeur sono elaborati come "repliche" dei concetti fondamentali della sua ermeneutica. La felicità dell'individuo è questione etica che scaturisce dalla considerazione del soggetto come essere-nel-mondo, radicato in un contesto che è ad un tempo casa e spaesamento; la relazione asimmetrica che la sollecitudine intende recuperare all'uguaglianza replica la sfida della comprensione dialogica, già sempre esposta al rischio del fraintendimento; il vivere insieme e l'intersoggettività fungente che si ordina in istituzioni sono il *milieu* in cui ogni incontro ed ogni socializzazione sono possibili, esattamente come il linguaggio rappresenta, nell'ermeneutica filosofica, la dimensione intersoggettiva della costruzione temporale dei significati; la risposta morale, universale, all'esperienza, altrettanto universale, del male rappresenta, per il soggetto, la possibilità di raccogliersi in unità contro le discordanze della realtà, precisamente come l'identità narrativa è, ermeneuticamente, la possibilità per il sé di ritrovarsi in un'unità, per quanto esposta alle aporie che si sono trattate nella prima parte del paragrafo.

41. Ivi, p. 318.

In secondo luogo, il senso si conferma il grande mediatore di etica ed ermeneutica. L'ermeneutica è una disciplina del senso per eccellenza; dal canto suo, l'etica ricoeuriana non nasce a partire da una dimensione normativa di tipo deontologico, bensì recupera il significato della ricerca della felicità, del compimento ed appunto del senso da parte di ogni singolo individuo. È solo a partire da questo modo di intendere l'etica, e la felicità, e sviluppandone le implicazioni, che Ricoeur arriva ad affermare la co-essenzialità di individuo, alterità dialogica, terzo incluso nell'istituzione e, al limite, umanità intera. Il che equivale a dire che la ricerca della felicità non è un'avventura solitaria che ciascuno vive da solo, ma, al contrario, ad essa appartengono le dimensioni della sollecitudine, della giustizia delle istituzioni, dell'uguaglianza tra le persone.

Inoltre, occorre precisare ancora che la piega etica del pensiero ricoeuriano può essere compresa solo alla luce di un'ermeneutica abitata da singoli, cui è riconosciuta la capacità individuale di prendere le distanze dal proprio contesto, al quale pure devono i significati di riferimento della propria esistenza. Il correlato intersoggettivo di un siffatto soggetto è quella che abbiamo chiamato intersoggettività fungente, che altro non significa se non l'originarietà, potremmo dire trascendentale, del legame sociale, che funziona secondo dinamiche irriducibili a quelle di qualsiasi espressione storico-culturale, ma che, al contrario, ne è a fondamento. In questa possibilità trascendentale, che ci restituisce l'immagine di un Ricoeur che ha fatto proprie le istanze di fondo della fenomenologia, sta la possibilità di recuperare un orizzonte di universalità per il soggetto.

Infine, è bene sottolineare che il male non rappresenta, alla maniera dell'idealismo tedesco, l'ostacolo che permette al soggetto di affermarsi nella propria volontà, libertà e moralità. Il soggetto, infatti, rimane sempre e comunque, in ultima istanza, persona concreta, precaria, transeunte, esposta alla minaccia del dolore e della morte. Il mondo della vita, in cui i soggetti vivono e a cui Ricoeur sempre si riferisce, è il mondo della differenza, della non totalizzabilità dell'esperienza, della diversità e dell'incommensurabilità. Affermare che la giustizia, l'uguaglianza, la legge morale sono dei compiti che l'uomo si dà per appianare le differenze e far prevalere un concetto universale di soggetto sulle diversità inconciliabili non basta. E[313?] più vicino al pensiero di Ricoeur sostenere che l'esigenza di uguaglianza ed il senso di giustizia sorgono dal vissuto dell'uomo concreto e della sua stessa debolezza: l'uomo chiede di essere salvato per quello che è, a partire dalla sua debolezza e dalla sua fragilità, come mostra il già citato esempio del sofferente che, sollecitando la risposta altrui, offre all'altro l'opportunità di comprendere se stesso. Insomma, la differenza, la diversità e la debolezza sono figure della passività non contro le quali, ma a partire dalle quali affermare un possibile soggetto universale. In questo senso, la stessa legge morale è più una figura

della passività del soggetto incarnato che non, come era in Kant, l'espressione dell'autonomia della ragione pratica pura. In effetti, come già abbiamo detto, nella filosofia di Ricoeur non c'è posto per la purezza di un qualche assoluto, comunque concepito. Ed è proprio per questo che in Ricoeur non c'è universale senza diversità, precarietà, fragilità, speranza.

paolo.furia@libero.it

Kant's Aesthetics of the Sublime and Politics of Emancipatory Temporality

SAŠA HRNJEZ
Università di Torino

ABSTRACT: The main purpose of this work is to present and argue ontological and political significance of the concept of the sublime analyzing Kant's aesthetics exposed in his Third Critique. In the first part of the paper we will lay stress upon the temporal structure of the Kantian sublime. In order to see how notion of the sublime reflects the radical reversal in the structure of time, we will lean on Deleuze's reflections on Kant and raise the following question: is not the experience of the sublime based upon reflection of the form of the subject, namely, the form of its inner sense — time? In the second part of this work more political issues will come forward through Slavoj Žižek's interpretation of Kant and Alain Badiou's work on revolutionary historical riots. The political actuality of the sublime is expressed in the following question: Can revision of the aesthetics of the sublime give an important contribution to the political theory of emancipation?

KEYWORDS: Sublime, Temporality, Imagination, Emancipation, Event.

I. "Time is out of joint" — Kant with Hamlet

In his lectures on Kant of March–April 1978, although in a lateral and more indirect way, Deleuze sets forth the relation between the sublime and temporality. The Shakespearean formula "Time is out of joint", used by Deleuze, offers a very fruitful line of interpretation of the Kantian philosophical reversal. In Deleuze's view this formula, taken from Hamlet's words pronounced after fatal encounter with his father's ghost, indicates in a most peculiar way the radical shift in the general conceptualization of time. The proximity between Shakespeare and Kant is not poetical or literary coincidence of two different authors; it is a matter of metaphorical intimation of the modern sense of time contained in those words of Hamlet which should be depersonalized, that is, deprived of its author in order to be understood as a formula. Deleuze interprets time as unhinged and "out of joint" in terms of subordinate and independent formal time. Kant's Copernican reversal consists exactly in the

passage from time, which is subordinated to the ontological movement of nature, to time as pure, linear and empty form “liberated” from cyclic curvatures and natural dynamics of the world. With Kant time is no longer the measure of such dynamics, but its formal condition, that is to say, movement became subordinated to time as its transcendental framework. Time which has been subordinated to the cosmo–ontological movement of nature is just an expression of ancient cosmology where periodical motions of the spheres were the hinge or the real joint of the world and time was only the measure of it, as Aristotle’s assertion from the *Physics* points out: “Time is the number of movement”¹. Instead of being the number of movement, subordinated to the axis of nature in its cyclic motions, with Kant time becomes criterion of movement, namely, its formal condition. It is “out of joint” since emancipated from the fixed point of reference. Temporal succession is not joined to the astronomical motions of the heavenly bodies, and hereby ceases to be just a measure of something external to itself. The Kantian autonomized, internalized and emancipated time, however, has not become the essentialist entity or some kind of alternative natural structure, but the subjective formal condition of possibility of all phenomena, which is at the same time the condition of impossibility of the subjectivity as substance. Time that becomes the subjective form of all sensible experience precludes the subject itself from being substantialized. Time out of joint, as Deleuze notes, is the enemy within subjectivity which in turn cannot be understood as substance or some kind of Cartesian *res cogitans*, but only as the formal apparatus of the conditions of synthesis determined by time.

The first step, therefore, is to take into consideration this shift from time subordinated to movement to movement subordinated to time. If we call to mind the fact that ancient cosmology always qualified as beautiful the harmonic order of the spheres and their natural cyclic passages, then we can conclude that time in such order was also the measure of beauty, subordinated to the beauty of cosmo–ontological *harmonia*. The passage from this ancient vision of time as an image of eternity to the Kantian conceptualization of formal, linear and pure time, actually provides the passage from the category of beauty to the category of sublimity. Formalized and empty time has lost its cyclical form becoming a pure straight line so that “the beginning and the end no longer rhyme” (Hölderlin)², that is, the beginning and the end does not fall anymore at the same point of circle; and only such kind of temporality can bear the character of something which is sublime. This character of the

1. Quoted in: Gilles Deleuze, *Second Lesson on Kant*, 21/03/1978, <http://www.webdeleuze.com/php/sommaire.html>

2. See also: G. Deleuze, *Difference and Repetition*, New York: Columbia University Press, 1994, p. 89.

sublime should be considered in real Kantian sense: something absolutely huge and incomprehensible which cannot be grasped in one unified representation. Just like Borges' labyrinth — to which Deleuze refers³ in order to emphasize that straight line of time is not its simplification in terms of predictability, but a vertiginous openness of real labyrinth — time in itself becomes non-symmetrical, non-numerical, where the before and the after are not coincidental, and "something is always elusive"⁴. Such temporality can be neither beautiful nor the measure of something beautiful. It opens the horizon of sublimity and its relation to the very form of subjectivity.

Another consequence of the Kantian reversal of the conception of time, which now ceases to be subordinated and gains independence and a formal character, touches on the problem of limit. According to Deleuze's interpretation, in the entire classical metaphysics limit was thought as external limitation, as obstacle and resistance. Spatial matter, for example, limits the thought and the spiritual realm from outside. In other words, thought refers to something outside thought which is irreducible to thought itself, because it is totally other to thought, the radical alterity which restricts it. Cartesian metaphysics is perhaps the most clear and distinct example of this position according to which the Otherness of thought is deemed to be something external: because thinking substance and extended substance are exterior and irreducible to each other, the main problem becomes finding the true point of their unity (God from Descartes' point of view). With the Kantian formalization of time, whereby time gets out of joint, limit is not considered an external limitation, but the internal flaw and fissure within the transcendental subject. The circular form of the ancient cosmological time can be viewed as a geometrical representation of the beautiful and harmonic definition/delimitation of the world, and every transgression of this metaphysical limitation, as the ancient Greek tragedies show, is destined to fail for destabilized order must be recuperated. The circular time corresponds to the circle of temporary destabilization and the consequent restoration of harmony. Nonetheless, in Kant — and Deleuze, following Hölderlin's studies, shows that this shift in the notion of time has been already carried out by Sophocles' tragedy, which expressed the modern sense of time — we have un-curved time which does not limit and encompass the harmonic world order. We could also say that time becomes the horizon which allows for the movement, the passage toward an asymptotic limit which always remain elusive and unattainable. The long wandering of Oedipus is the expression of such un-curved time: time as pure straight line. And in more philosophical terms we can assert

3. G. Deleuze, *Preface. On Four Poetic Formulas which Might Summarize the Kantian Philosophy* in: G. Deleuze, *Kant's Critical Philosophy*, London: The Athlone Presse, 1984, p. vii.

4. G. Deleuze, *Second Lesson on Kant*, 21/03/1978, <http://www.webdeleuze.com/php/sommaire.html>

that external limitation is substituted by an internal split and disharmonious heterogeneity of subjectivity itself. The other of thought (space–matter in classical philosophy) becomes the other within thought: time. Time traverses the subject, splits it in two and marks its dual structure, its heterogeneity (viz. sensibility and understanding, spontaneity and receptivity). Deleuze insists a lot on this fundamental change consisting in the interiorization of limit that ceases to be external material–corporeal or spatial obstacle and assumes temporal meaning. In that sense time plays the role of the “interior enemy” which operates within subjectivity and works against it “as if there was in thought something impossible to think”⁵. Such impossibility inherent to subjectivity is directly connected to the experience of the sublime, which is fundamentally the experience of limit and the impossibility of representations, the case of the failed synthesis. Therefore, the theory of the sublime is not a mere appendix, as Kant himself claims⁶, or some secondary and less important aesthetical problematization. Furthermore, the question of the sublime is not only the aesthetic question, but one of the keystones of the whole Kantian system which deals with its main problem — the possibility of synthesis. It means, in other words, that Kant’s aesthetics provides a further answer to his principal and inaugural question: how are a priori synthetic judgments possible?

2. Temporal conflictuality of the imagination in the experience of the sublime

In order to examine the temporal value of the sublime (and the sublime meaning of temporality as well) it is necessary to analyze Kant’s paragraphs from his *Critique of the Power of Judgment*. We can interpret the tension between apprehension (*Auffassung*) and aesthetic comprehension (*Zusammenfassung*) in the mathematical sublime as a fundamentally temporal tension between the tendency to the infinite succession and the instantaneous grasping of totality. Reason (*Vernunft*) gives the imagination the task of representing the absolute totality of intuitions in one instant. In the successive apprehension of intuitions the imagination goes on to the infinity, but as the progressive movement from one sensuous part to the other one proceeds, the application of the rational Idea of totality becomes more and more difficult, until it reaches the point of its real impossibility. This happens when we find ourselves before some absolutely immense object of perception, like the calm ocean or the starry sky. Our apprehension is moving from one intuition to

5. G. Deleuze, *Second Lesson on Kant*, cit.

6. Immanuel Kant, *Critique of the Power of Judgment*, edited by Paul Guyer, translated by Paul Guyer and Eric Mathews, Cambridge and New York: Cambridge University Press, 2000, §23, p.130.

another one, but at the moment when the imagination needs to comprehend and encompass the entire successive series of sensory intuitions in one single perceptive representation, it then faces its own limits and lack. There is no time to carry out and complete the operation of comprehension, because every new intuition in a temporal progress precludes the reproduction of what has been apprehended before it. Kant writes regarding the observation of a pyramid: “the eye requires some time to complete its apprehension. . . but during this time the former always partly fades before the imagination has taken in the latter”⁷. It seems that the lack of time is inscribed in the synthetic⁸ operation of the imagination as its transcendental condition. The imagination is temporally limited, traversed by the line of time, and its failure to satisfy the claims of Reason is actually the failure to schematize (temporalize) something that is beyond time, i.e. the Idea of Reason. In aesthetic estimation, where a quantity is intuitively and immediately grasped⁹ in order to be used as the unity of measure, the imagination — unlike its function in the constitution of the objects of experience — operates without categories of the understanding, that is to say in terms of the First Critique: without synthesis of recognition in concepts. The imagination is now directly under the influence of Reason and therefore also holistic and totalizing endeavor to grasp the unity in an instant, which finishes unsuccessfully. Such negative experience produces the sentiment of perturbation and irritating inadequacy between faculties (imagination and reason). Kant shows that the imagination is the victim of Reason that commits violence, forcing imagination to do something of which it is not capable, that is, to represent the irrepresentable, to encompass the infinite and to construct a whole. But this violence of Reason toward the imagination is actually just the other side of the violence inherent to the imagination itself.

7. Kant, *Critique of the Power of Judgment*, cit., §26, p.136.

8. We will leave aside the question whether the aesthetic comprehension shall be taken as a synthetical operation *stricto sensu* or not. It is clear that the aesthetic comprehension of imagination cannot be the synthesis in the sense of the activity of the constitution of the objects of experience under discursive concepts, and actually such synthesis is what Kant calls *comprehensio logica*. But the pre-discursive, more fundamental operation of grasping the unity, called aesthetic comprehension, we will continue to define synthetical, as a synthesis without concepts, analogously to the Kant's term “schematism without a concept”. It should be noticed that Kant does not indeed use the term synthesis when discussing aesthetic comprehension. Cfr. Rudolf A. Makkreel, *Imagination and Interpretation in Kant*, Chicago and London: The University of Chicago Press, 1994.

9. It is important to bear in mind that this aesthetic estimation is the basis for the mathematical estimation, which is actually the estimation by means of concepts, through the conceptual synthesis. This Kant's insight can serve as an argument for the thesis that the *Critique of the Power of Judgment* is the basis of the *Critique of Pure Reason*. The mathematical sublime does not refer only to the immeasurable and absolutely huge, but to an immeasurable absolute measure as well, and this latter acts as the fundament for each relative measure or measured relation between magnitudes. The *comprehensio aesthetica*, as an instantaneous grasping of intuitive measure, in other words, precedes and underlies the objective synthesis. It is some kind of pre-synthetical construction, the transcendental conditioning of what Kant calls the synopsis of the manifold, or the synthesis of apprehension of the first *Critique*.

This is exactly the moment of Kant's great "aesthetic contribution" to his theory of transcendental synthesis exposed in the first *Critique* where the imagination has a conciliatory and mediatory role consisting in the producing of schemata in order to realize the passage from the categories of the understanding to the intuitions of sensibility. Without this concretization and application of intellectual concepts to sensibility by means of schemata no experience and cognition could be possible. Now, in the *Critique of the Power of Judgment* we have everything but this irenic and conciliatory imagination that operates without disruptions in the service of the understanding and its theoretical interest to constitute empirical objects. "Free play of the faculties" conceals the potential conflict which actually emerges in the sublime, where an accord is reached only through a discord. Moreover, confronting itself with Reason, the imagination turns reflexively on itself and discovers its violent kernel which is invisible from the point of view of the *Critique of Pure Reason*.

In the first *Critique* Kant proposes the famous triple synthesis: synthesis of apprehension in intuition, synthesis of reproduction in imagination, synthesis of recognition in concepts. The second type, synthesis of reproduction, commits a violent act, for it stops the natural flow of time, that is, the succession of discrete intuitions in apprehension. In order to reproduce and retain the previous elements and partial representations and to synthesize them under one perception, the imagination needs to counteract the extensive time–continuum in apprehension. This act is comparable to the "regress of the imagination" from the third *Critique*: "... the comprehension in one moment of that which is successively apprehended, is a regression, which in turn cancels the time–condition in the progression of the imagination and makes simultaneity intuitable. It is thus (since temporal succession is a condition of inner sense and of an intuition) a subjective movement of the imagination, by which it does violence to the inner sense ..."¹⁰. Briefly, in order to synthesize detached intuitions and grasp all of them as coexistent within a totality, the imagination needs to go against the natural, linear course of time (this is what Kant means by canceling the time–condition¹¹) and in that way it does violence to inner sense (this inner sense in Kant is nothing but time as the universal form of interiority and hence of every representation¹²). In the first *Critique* this violent deviation in the relation between subjective faculties was suppressed by the systematic determination of the understanding which guides the imagination. Only with the aesthetic

10. Kant, *Critique of the Power of Judgment*, cit., §27, p.142.

11. Cfr. R. A. Makkreel, *Imagination and Interpretation in Kant*, cit.

12. "Form of interiority means not only that time is internal to us, but that our interiority constantly divides us from ourselves, splits us in two: a splitting in two which never runs its course, since time has no end", G. Deleuze, *Preface. On four poetic formulas which might summarize the Kantian philosophy*, cit., p. ix.

discourse of the third *Critique* does that which was covered up in the first *Critique* emerge on the surface: every sensuous unity is in some sense a result of the violence of the imagination which imposes the synthetic aggregation to a manifold and suppresses the irreversible extension of time in order to reproduce previous intuitions. The synthesis is not a “natural” operation, but rather an intervention. This could be envisaged only when the imagination liberates itself from the guidance of the understanding and experiences in turn the violence of the reason which requires absolute totality as the only acceptable measure of things. Since the synthesis of reproduction from the first *Critique* stays under the general logical (or mathematical) construction of experience, where the synthesis of recognition in concepts plays a key role, the “regress” of the imagination in reproduction is shown to be insignificant, because in some way the conceptual unity of a manifold has recuperated the linear time–order through schematism. The aesthetic imagination, which does not reproduce representations, but comprehends the whole in an instant and “makes simultaneity intuitable”, has a reflective and not determinant or constitutive role. It is the subjective inner state of the free and disordered relation between faculties that is at issue here. The violence done to inner sense, or what Kant calls subjective movement, actually opens up the perspective of the abyss of the subjectivity itself. We can use here the Deleuzian interpretation of time as interior limit and inner enemy and say that tension between the imagination and its temporal conditioning is a clear consequence of the radically changed temporal structure defined as “time out of joint”. The pure experience of this “disjointedness” corresponds to the experience of the sublime constituted through perception of chaos, disarray, devastation and cruelty in nature. In the sublime, besides the power of Reason, the imagination encounters also the power of Time. The disastrous outcome, that the imagination is not able to comprehend the absolutely great in an instant is proof that the imagination could not stop or control the flow of time. The inherent limit of the imagination takes also the meaning of the superiority of time which discloses itself as a true absolute greatness, that abyss in which imagination fears to lose itself. The annihilation or canceling of the time–condition — if we pay attention to the word which Kant uses (*aufhebt*) — is the negation of the successive mathematical order of time that ultimately affirms its most profound, abyssal structure which traverses the subject. Could we say, referring to Kant’s distinction between extensive and intensive magnitudes, that time is annihilated as the extensive and affirmed as the intensive magnitude?

If in the first *Critique* we have gotten to know the imagination as a constructive mediatory faculty of the *Bildung*, producing the schemata (defined by Kant as *Zeitbestimmungen*) as function of the intellectual unification of synthesis of the manifold, in the third *Critique* we see that the form of time

undermines the imagination from within, so what happens is an inherent conflict between these two. In a certain sense, the experience of the sublime is the plausible consequence of the mode in which Kant grounds the synthesis in his first *Critique*. To put time as the general condition of synthesis, the form of interiority and all representations, and, on the other hand, posit it as a bridge which connects the heterogeneous aspects of the same subject (receptivity and spontaneity), means actually to build the whole construction of the transcendental synthesis on a very precarious terrain. What Kant's aesthetics, and the experience of the sublime particularly, shows us is the fragility of synthesis as such¹³. Deleuze insists a lot on this chaotic, precarious, "aesthetical" territory of the entire Kantian transcendental construction. In the text *What is Philosophy* Deleuze and Guattari describe Kant's third *Critique* as an unrestrained work of old age. Deleuze also writes: "It will be the Critique of Judgment, in his last book, as if to the extent that he aged, he became aware of the catastrophe"¹⁴. We could only add that the fragility of synthesis, brought to light in the catastrophic failure to synthesize the absolutely huge and the absolutely powerful, is a result of the inherent heterogeneity within the subjectivity and its incessant inner tension which tracks the line of time.

The experience of the sublime, indeed, is an important lesson on the antagonism in the very core of subjectivity itself. The antagonism between the imagination and reason reveals the antagonism within the imagination itself, that is, the conflict with its temporal conditioning. Or rather we can ask: are these two antagonisms (imagination versus reason and synthesis of imagination versus temporal succession) actually one and the same conflict? Is not disagreement with Reason and its compulsory pretension to the unconditioned totality just a projection of the radical ambiguity within the imagination itself?

The main point of Kant's theory of the sublime arrives at the moment in which the imagination and reason, in an interesting dialectic overturn, reach a mutual agreement on the basis of their discord. What is the basis of this harmony between two faculties that seemed totally irreconcilable? The imagination, brought to its ultimate limits, recognizes Reason as the superior faculty of the supersensible, in such manner that it recognizes the supersensible as its own destination (*übersinnlichen Bestimmung*). In other words, imagination through negative experience, tension and pain, discovers its transcendental origin and common root with Reason. The imagination is not capable of representing the supersensible Idea, however it represents this very incapability and its own insufficiency. Through such privative self-reflexive experience of proper insufficiency, the imagination enters in harmony with the faculty of

13. Deleuze, *Fourth Lesson on Kant*, 04/04/1978, cit.

14. Deleuze, *Third Lesson on Kant*, 28/03/1978, cit.

the supersensible, since it recognizes the supersensible as the origin of all our faculties; the origin which it cannot represent, but only indicate. However, Kant begins his discourse on the sublime with the assertion that apprehension tends towards infinity, as an infinite temporal succession of sensuous parts in intuition. In other words, it means that the supersensible Idea of infinity is already present at the pre-discursive level of the sensible apprehension, and as such it is constitutive for the synthesis of imagination. The confrontation with Reason serves to explicate this transcendental presence of the infinite in all our faculties and to discover their "point of concentration", that is, the supersensible unity of all our faculties¹⁵.

It is very important to stress that the sublime for Kant is not a quality of the object. And when we judge a phenomenon as sublime it is only improper use of the category of the sublime. Even the category of the beautiful is not objective, but reflective: what is beautiful cannot be determined objectively, derived from some concept of the object or made dependent upon the immediate relation with the object in terms of the pleasantness. Nonetheless, in the judgment of the beautiful we express ourselves *as if* the object judged is beautiful *in itself* and *as if* it is created *purposively* for us. For Kant, the beautiful lies in the reflection upon the form of the object and the feeling of pleasure is aroused with reference to the concrete form of an object, as if its purposiveness were based on some definite concept. In the case of the sublime it seems that the "as if term" fades away and we do not have that type of subjective purposiveness, immediate pleasure and harmony between objects in nature and our faculties, as we have it clearly in the experience of the beautiful. What we have in the sublime is more likely some kind of projection of our inner disposition, so the purposiveness must regard the form of the subject and not that of the object. Kant defines the sublime as "disposition of the mind"¹⁶, "a movement of the mind connected with the judging"¹⁷ or simply, the use that the faculty of judgment makes of some objects, and not the object itself. Instead of prescribing a definition to the sublime objects Kant, when he wants to be more precise, uses the expressions such as "the object serves for the presentation of a sublimity that can be found in the mind"¹⁸. In fact, what is sublime in the experience of the sublime is the very subject of the experience, who discovers the potency of the noumenal. Therefore, if in the beautiful the subject reflects the form of an object, could we conclude that in the sublime what is reflected is the form of the subject?

15. Cfr. Gilles Deleuze, *l'idée de genèse dans l'esthétique de Kant*, in: *Revue d'Esthétique*, n.2 (1963): 113-136.

16. Kant, *Critique of the Power of Judgment*, cit., §25, p. 134.

17. Kant, *Critique of the Power of Judgment*, cit., §24, p.131.

18. Kant, *Critique of the Power of Judgment*, cit., §23, p.129.

The sublime is a self-reflection of the subject which, in the encounter with the certain natural phenomena such as calm immense oceans, starry sky or storms and volcanic eruptions, reaches the awareness of its own supersensible nature in the form of the Ideas of Reason. If we take into consideration that the form of the subject, namely, the form of its interiority is time, for time is the universal condition of all phenomena and the constitutive framework for every representation that necessarily belongs to our inner state¹⁹, then self-reflection of the form of the subject necessarily includes its temporal dimension. Time underlies the way in which representations are collocated in our mind, that is to say, time as pure intuition, or subjective a priori form of our inner sense regards the pure relationality between representations in terms of succession, simultaneity, or permanence²⁰. Because of this universal and relational character time is pure irrepresentable interiority which cannot be perceived immediately, but nonetheless acts as the ground of all possible experience. Analogously to the exhibition of the irrepresentable Ideas of the reason, what comes forward in the experience of the sublime is an exhibition of the temporal core of subjectivity.

3. The revolutionary event of emancipation and the sublime

We saw that the experience of the sublime depends directly upon the new character of time opened by the Kantian subject (or better to say: opened in the Kantian subject). Slavoj Žižek in his interpretation of Kant's imagination argues that the experience of the sublime marks the moment of a radical rupture and interruption in the linear temporal order²¹. Such order is constituted by the schematism as a function of the application of the discursive categories to sensible experience. The subject's synthesis counteracts the natural flow of sensations and "produces" the time as order of numerical succession²². Turning back to the issue of the violence of the imagination and its "regress", it means that even before the synthesis of reproduction in the imagination we have one more originary intervention in time, which together with the synthesis of apprehension, "constructs" the continuity of time as the numerical series of discrete moments, the sum of separate items, what is in accordance

19. "All presentations, whether or not they have outer things as their objects [...] belong to our inner state; and this inner state is subject to the formal condition of inner intuition, and hence to the condition of time". Kant, *Critique of Pure Reason*, Indianapolis: Hackett, 1996, B51.

20. Kant, *Critique of Pure Reason*, cit., B50 and B67.

21. Slavoj Žižek, *The Ticklish subject*, London–New York: Verso, 1999.

22. Cfr. "Therefore number is nothing other than the unity in the synthesis of the manifold of a homogeneous intuition as such, a unity that arises because I myself produce time in apprehending the intuition", Kant, *Critique of Pure Reason*, cit., A 143.

with Kant's analysis of extensive magnitudes²³. What is "attacked" by this first synthesis in apprehension is the indivisible natural continuity of time which becomes distinguished in itself, so we are able to represent a manifold²⁴. All these interventions in and against time (firstly, against its presupposed natural indivisible flow, and then against its discrete irreversible continuity) remain nevertheless within the main structure of the theoretical determinant judgment, offered by the first *Critique*, which has the linear temporal order as a basis. This temporal order is also that which allows imagination to schematize the categories and contribute to the constitution of the object of experience, as Kant's doctrine of schematism demonstrates. According to Žižek, such schematized time is a homogenized time in which nothing really new can emerge, because it provides a framework for the repetitive experience ruled by necessary laws. This experience designates the scientific methodic truth for which the *Critique of Pure Reason* offers transcendental grounding, while Kant's third *Critique* opens the space for extra-methodic truth²⁵. This space is what Kant in the Introduction for his third *Critique* defines as territory without domain²⁶. The territory without domain suspends mechanism of the schematism and "control" over the particular by means of universal laws thereby the subject of that territory reflects, in an aesthetic experience, the uniqueness of the event as exhibition of the freedom through subversion in the schematic order of time. The experience of the sublime is the experience of something non-ordinary and extra-ordinary, *felt* like an event *ex nihilo*. At the level of objective experience and cognition nothing can be created *ex nihilo* since the principle of causality, as a category of understanding, requires a previous state of conditions which necessarily produce an effect, following the schemata of temporal succession. However, since the sublime is a matter of subjective experience and "movement of the mind", the fact that we feel some phenomenon as event — unexpected, unpredicted, compelling or transfixing — produces a rupture in the homogeneous order of schematized time. Such an event has a meaning of the liberation and emancipation from previous conditions, because something new "cannot be accounted for by reference to the pre-existing network of circumstances"²⁷. This liberation from blind causality concerns our transcendental freedom, and our moral supersensible

23. Kant, *Critique of Pure Reason*, cit., B203–B207.

24. "Every intuition contains a manifold. Yet this manifold would not be presented as such if the mind did not in the sequence of impressions following one another distinguish time." (Kant, *Critique of Pure Reason*, cit., A99) and: "Apprehension of the manifold of appearances is always successive . . . the manifold of appearances is always produced in the mind successively." (Kant, *Critique of Pure Reason*, cit., B235/A190)

25. Gaetano Chiurazzi, *Al di là del dominio. Il problema della Critica del Giudizio come problema ermeneutico*, in: *50 Jahre Wahrheit und Methode*, ed. R. Dottori, LIT, 2012, pp.213–226.

26. Kant, *Critique of the Power of Judgment*, cit., p.64.

27. S. Žižek, *The Ticklish subject*, cit., p.43.

destination, as Kantian sublime shows. The morality as the Law of Reason, which particularly intervenes in the dynamic sublime, is nothing but the emergence of our intrinsic freedom which breaks with natural causality and the linear order of time. “We are dealing here with another temporality, the temporality of freedom, of a radical rupture in the chain of (natural and/or social) causality”²⁸. In this break we have to search for political significance and emancipatory character of the sublime. Is not a revolution, the sublime experience of disruption *felt* like something historically new? Are the popular uprisings, civil riots, and social revolts the sublime openings of the historical new, of the unexpected, something “absolutely huge” and “absolutely powerful” with unpredictable consequences? Following Žižek we can ask: when does the experience of the sublime occur in politics? His answer is: when people “risk freedom” against their immediate interests, profits and calculations in terms of costs and benefits, and when the impossible, due to the new temporal order, becomes possible.

The relation between Kant’s sublime and political revolutions is not only conceptual but historical as well. Kant’s Third *Critique* is the work which has been written in the political atmosphere of the French Revolution, published in the 1790. Is not the ambiguous character of the sublime (attractive and repulsive at the same time) an aesthetic translation of Kant’s impressions and political attitude toward French Revolution²⁹? The harmony in disagreement should represent superiority of the subject of Revolution, who finally finds rational satisfaction and subjective purposiveness in violence and terror. What is also interesting to notice is that another important name in the aesthetics of the sublime, Edmund Burke, is also the author of the famous conservative critique of the French Revolution³⁰. Can differences between Kant’s and Burke’s sublime be an indication of their political differences with regard to the revolutionary events? To answer this question it is necessary to examine political implications of the notion of the sublime.

Alain Badiou in his recent book *The Rebirth of History*, distinguishing immediate, latent and historical uprisings, sets out a theoretical framework for the current and future reawakenings of History, under the form of mass upheavals and riots against existent political and social order, whereby previously excluded people, the inexistent, mount the stage of history, become visible and — due to the subjective energy of the moment — open a whole series of unexpected and, until that time, unimaginable emancipatory consequences. Badiou therefore develops the concept of Event which makes

28. S. Žižek, *The Ticklish subject*, cit., p.43

29. Cfr. S. Žižek, *Tarrying with the Negative*, Durham, NC: Duke University Press, 1993.

30. Edmund Burke, *A Philosophical Enquiry into the Origin of Our Ideas of the Sublime and Beautiful*, Oxford University Press, 2009., and E. Burke, *Reflections on the Revolution in France*, Penguin Classics, 1986.

possible “the restitution of inexistent”³¹ and sets free a truth in the form of a new, previously unknown political possibility. In this study Badiou makes a few allusions to Kant; when he elaborates the question of intensification of subjectivity, as the constitutive factor of a historical uprising, he identifies such intensification with the concept of enthusiasm recognized already by Kant, and moreover, recognized by him exactly as the sublime feeling³². Badiou does not aim to establish any interpretative connection with Kant's aesthetics of the sublime, but we are convinced that such relation is a fruitful way for further analysis and philosophical reflection, since Badiou's considerations on the reawakening of History coincide to a great extent with Kant's discourse on the sublime. Analogously to the sublime which confirms the power of the Idea of Reason and discloses our supersensible destination, a historical uprising for Badiou is only that event where the power of an Idea will take root and confirm itself. Here is not the place to elaborate on the difference between Kant's and Badiou's concept of Idea, and its debt to the platonic tradition, but it is obvious that what connects the sublime with the rebirth of history is the exhibition of the Idea, of the infinite, of the irrepresentable, through the moment of rupture and through the unforeseen emergence of something New. Badiou disavows riots that have only negative, violent and anarchic character deprived of any enduring truth. The accord with an Idea is needed in order to have a truly historical Event which opens the new emancipatory possibilities important for the collective destiny of mankind. The universal aspect emerges from the struggle and conflict, from violent rupture in the causal order that introduces a new temporality. However, like in the painful experience of the sublime, negativity is a way in which Idea exhibits itself. For Kant this negativity, that is, awareness of the irrepresentability and impossibility of Idea, is the only possible way in which it can manifest itself (as *Darstellung* and not as *Vorstellung*). In order to carry out this negative exhibition of the infinite, the schematized order of time must be abandoned and suspended. Here arises another interesting point of contact between Badiou's notion of historical event and Kant's sublime which puts forward the actuality of the aesthetical experience in the framework of political theory and also confirms our line of interpretation that passes through the problem of temporality in the structure of the sublime. Badiou claims that “the invention of time”³³ is necessary for establishing a continuity of revolutionary Event when its initial force peters out. Very similar to Žižek's analysis of the Kantian sublime, Badiou puts the entire philosophical analysis of the rebirth of History in terms of a new and old-mainstream temporality.

31. Alain Badiou, *The Rebirth of History*, London–New York: Verso, 2012, p. 56.

32. Kant, *Critique of the Power of Judgment*, cit., pp. 154–157.

33. A. Badiou, *The Rebirth of History*, cit., p.70.

Organization or discipline of the Event which wants to preserve and in some sense institutionalize the new possibilities brought up by massive uprising is actually “the transformation of eventual power into temporality”³⁴. This new temporality is, according to Badiou, regarded as *outside time*, in the sense that it cannot be inscribed into the order of time prescribed by the previous world. The Event–historical riot made an irremediable break in time, against its causal linearity and predictability, subverting the relation between possibility and impossibility (what seemed impossible within one temporal order now after the rupture is possible), and after that “the invention of time” stabilizes the new coordinates in terms of new continuity. Is not this break in time exactly what happens in the experience of the sublime? Moreover, is not Badiou’s “invention of time”, by means of which *outside-time* happened in the historical Event needs to create its new temporality, that is, a new temporal order of continuity through the organization and elaboration of the gained political results, similar to the gesture which Kant’s ascribes to the genius? The genius in some way unifies the sublime and the beautiful, in other words, he/she unifies the event of his/her infinite inspiration and creation of new matter with the process of form–giving and harmonization, in order to make communicable his/her creation³⁵. If we want to remain on the same line, discovery of the aesthetic Idea by genius would be analogous to the exhibition of the political Idea in a massive popular uprising, while genius’ composing of his/her artwork would be analogous to the political organization of the historical revolutionary movement which translates itself into some political body and institutional coordinates. Without the second moment — the moment of forming, organization and conceptualization — the artwork would be just an incomprehensible, incommunicable personal vision, as the storm and volcanic eruption of a political event would be just a nihilistic and violent episode of history. The emancipatory character of the sublime, hence, lies in its temporal rupture which opens a new horizon of great and universal impact, but this openness will remain counterproductive, or even destructive, if accord between historical imagination and political intellect is lacking — the accord which gives a form and consistency in order to make a revolutionary political event a model for others to follow.

4. Conclusion — toward a renewed aesthetics of the sublime

One can object here that this interpretation of Kant’s sublime is not valid since Kant’s aesthetics is predominantly based upon reflection of the natural

34. A. Badiou, *The Rebirth of History*, cit., p.70.

35. Kant, *Critique of the Power of Judgment*, cit., §48 and §50.

phenomena (the sky, seas, oceans, stormy clouds, mountain precipices, etc) and therefore we are not allowed to make a similar passage from nature to history, applying the reflective judgment to political and social events. Another critique could be that the sublime refers to a single person, to the modern individual subject in all its “robinsonade” and solitude before nature and outside society (Kant himself says that there is something sublime in separation from all society³⁶), so that the sentiment of the sublime is in some way a-political, and regards only the ambiguous relation between individual and the world of nature. We will respond to these possible objections through three different elucidations.

Firstly, the way in which Kant conceives aesthetic reflection implies the overcoming of the naturalness and immediate dependence on natural causality. According to the main postulates of German Idealism, reflection is always self-reflection, so even when we reflect the form of an object of nature, judging it, for instance, as beautiful, what is at stake is the free relation between our faculties and *our relation* with the nature. In the experience of the sublime particularly, the naturalness is overcome by the victory of the supersensible moral vocation of the noumenal subject, which confirms the superiority and independence from nature. Nature is regarded “as paling into insignificance beside the Ideas of Reason”³⁷. The argument that the sublime is restricted to natural phenomena is therefore narrow, because nature in Kantian aesthetics of the sublime serves as a mirror of our own sublimity — the enlarging mirror in which our reflection becomes magnified.

Secondly, even the relation between man and nature has been changed since Kant's epoch. Due to a complete *Entzauberung* of the world, the technological and scientific development of mankind that put nature under human control, and made visible and accessible even the most distant and most unusual places on the Earth, nature certainly has lost its overwhelming, almost divine impact on man that challenged him to a heroic duel with nature. More humanized, that is, more subjected to man's power, nature has become less hostile. The gaze of the wanderer above the sea of fog from the famous Caspar Friedrich's painting today, at the beginning of the 21st century, will be definitely different. If sublimity before nature is eclipsed, it does not mean that sublimity as such has lost its meaning. Is then the sublime dislocated from nature to history, and to politics also³⁸? The aesthetics of the sublime in the 18th century can be viewed as a reaction to the prevailing mechanistic approach to nature at that time³⁹, so the only way to escape this determin-

36. Kant, *Critique of the Power of Judgment*, cit., § 29, p.157.

37. Kant, *Critique of the Power of Judgment*, cit., § 26, p.140.

38. Remo Bodei, *Paesaggi sublimi. Gli uomini davanti alla natura selvaggia*, Milano: Bompiani, 2008.

39. Pierre Hadot, *Le voile d'Isis, Essai sur l'histoire de l'idée de nature*, Paris: Gallimard, 2004.

istic vision, which follows the model of the perfect clock mechanism, was to offer another approach to nature, that of the reflective judgment. This analogy actually condenses the intentions of this work in which we propose a re-examination of the aesthetics of the sublime as a potential contribution to the political theory of emancipation. Nowadays the deterministic model is transposed from nature to a social reality that has succumbed to the logic of capital and managerial *techne*, so it becomes necessary to oppose another, alternative model of sociality (what is needed today is perhaps some kind of the Heisenbergian indeterminacy principle in the social realm). In that process the aesthetics of the sublime can have an emancipatory role in the similar way it did in Kant's epoch⁴⁰.

Thirdly, it is almost impossible to disregard the echo of the epoch of Revolutions in Kant's work. One note from the *Critique of the Power of Judgment*, published during the second year of the French Revolution, seems to refer explicitly to this great event of "fundamental transformation of great people into the state"⁴¹ Moreover, is not revolution in an other Kant's text, namely, *The Conflict of the Faculties*, defined in terms of the unity between nature and freedom, which is exactly the program of his third *Critique*? In this late work of Kant, written in the 1798 when the French revolution had already showed its atrocities and dramatic outcomes, he notes that even if "the revolution of a gifted people which we have seen unfolding in our day" brings misery and atrocities, nonetheless it finds "in the hearts of all spectators (who are not engaged in this game themselves) wishful participation that borders closely on enthusiasm, the very expression of which is fraught with danger"⁴². The similarity between this description and the analysis of the sublime is obvious. The sympathy of the spectator for the revolution has cause in our moral disposition like the sublime, which recompenses, through the negative pleasure, the anguished breakdown of the imagination by elevating (*erheben*) us to the most profound realization of our rational nature articulated in the moral Law and the Idea of humanity. Revolution is moral because it is "the acknowledged duty of the human soul, concerning mankind as a whole"⁴³, and as such it signifies the realization of morality in history through the will of the people who strain to give themselves autonomously the constitution as morally good in itself. Kant's views on the French Revolution are not

40. It could be interesting to call our attention to one Hölderlin's letter, addressed to his brother Karl, in which he writes that Kant's philosophy is the only possible because it plays an important (we can say: emancipatory) role by saving the Germans from their timorous obtuseness. F. Hölderlin, *Sämtliche Werke und Briefe*, 3 voll., ed. M. Knaupp, München-Wien; Hanser Verlag, vol. 2, 1992-1993, pp. 725-727.

41. Kant, *Critique of the Power of Judgment*, cit., p. 246.

42. Kant, *The Conflict of the Faculties*, New York: Abaris Books, 1979, p. 153.

43. Kant, *The Conflict of the Faculties*, cit., p.157.

moralizing, because he saw the 1789 as an application of Pure Practical Reason, as the Event of the morality of the Right. And conversely, since he sees the Revolution as an ethical moment to be realized in history, Kant's ethics is not to be regarded as a "military" rigid moralism. In some way, the experience of the sublime demonstrates the true ontological character of Kant's ethics.

Those very enthusiastic tones⁴⁴ from Kant's text written in the 1798, in which he, interestingly, did not condemn the Jacobin's terror, but rather talks about enthusiasm and moral sympathy in spite of atrocity, serve some authors with the argument in favor of Kant's revolutionary intentions often hidden by an art of ambiguous and contradictory writing, necessary in the times of censorship⁴⁵. French philosopher André Tosel articulates Kant's political antinomy, which is nothing but a symptom of the real historical antinomy in the period of crisis, in these terms⁴⁶: the Event of the Right, through revolution as a historical symbol of the Idea of freedom and justice, does not use the instruments of the right, that is to say, does not respect the actual legal order and *status quo* of the institutionalized right. The Event of the Right is always an illegal violent reaction to the violence of the authority which is grounded in the valid legislation and the current systems of rules. Therefore, the revolutionary Event of the Right necessarily counteracts the fact of the right. This antinomy could be resolved if we take the meaning of the concept of "right" differently when we speak about the Event and when we speak about the fact or legality⁴⁷. However, the sense of this dramatic antinomy is that the state of the Right (or the Idea of Reason) cannot be enacted through the legal instruments of the right. The zero-point, the initial pre-legal situation of a new political and social organization, which should be more in harmony with the Idea of Reason, is not a juridical fact agreeable with the actual state of things, but a disorder, disarray, rupture with all its temporal implications that we have already elucidated with the example of the sublime. The origin of legality is "illegal", chaotic and violent — sublime. The new, "evental" violence in name of Reason collides with the old, "*ancien régime*" violence which acquired the form of the natural course of things, despotism of *status quo* in name of Nature, objectivism and self-proclaimed realism. Does this conflict between two violent transgressions, constitutive

44. Could not we take all those Kant's quoted words from *The Conflict of the Faculties* as an example of the reflective aesthetic judgment?

45. Domenico Losurdo, *Autocensura e compromesso nel pensiero politico di Kant*, Napoli: Bibliopolis, 1983.

46. André Tosel, *Kant révolutionnaire*, Paris: PUF, 1988.

47. The Event of the Right refers to the right as an effect of the Idea of Reason concerning our moral supersensible vocation and the striving for freedom (because of that the term is written with capital letter). The fact of the right has meaning of legality and juridical system of the rules in force. Therefore, we use these two different meanings of the same term "right".

for the realization of the Idea of Right, remind us of the violence and collision inherent in the sublime where imagination which violates inner sense is in turn violated by the pretensions of Reason to represent the Idea? Only the victory of Reason can establish the peaceful harmony between the faculties, in the same way as only the victory of a revolutionary cause can legitimate new political and social state.

Furthermore, this relation between two orders, between the Event and the fact, between the sublime irruption of freedom and the conventional continuity of *statu quo*, introduces thus a new perspective for the interpretation of the sublime with regard to *sensus communis*, another crucial concept of Kant's aesthetics. If the sublime finds its profound (political) meaning in the "domination of the rebellion", as an emancipatory authentic act oriented against the regime of facticity, then *sensus communis*, as horizon of intersubjective communicability authorized by current social rules, is always threatened by the potential rupture of the sublime. On the other hand, the sublime is constitutive for common sense, as its "illegal" origin and the instance which can always question the common *logos* of communicability. But the sublime event, as we have already noted, in order to produce far-reaching consequences with an universal and "objective" impact, has to find its proper *sensus communis*, its own language. All this generates some kind of hermeneutical circle between the sublime and common sense. The sublime is "the founding act" of common sense, and at the same time the sublime threatens current common sense, but nonetheless the sublime requires it as its horizon of communicability.

Philosophical hermeneutics has usually neglected the question of the sublime moving its attention instead toward the questions of common sense, taste and beauty. Hans Georg Gadamer in his rehabilitation of the humanistic tradition re-interprets exactly these concepts in order to offer an alternative model of the knowledge for the humanities⁴⁸. In doing so he develops a certain historical-philological genesis of the concept of common sense, referring principally to Giambattista Vico. Gadamer's analysis shows that *sensus communis* has its origin in the Latin rhetoric tradition with moral and political connotations close to the Aristotle's *phronesis*. For Gadamer common sense is the sense which constitutes the community and social life. What is interesting is that the sublime also comes from the rhetoric and literary tradition⁴⁹ and from its very beginning had a significant political and social value. But this category remains nonetheless of no particular interest to Gadamer; even

48. Cfr. Hans Georg Gadamer, *Wahrheit und Methode*, Tübingen: J.C.B.Mohr, 1960.

49. The example is the famous treatise on the sublime from the ancient times, *Peri hýpsous*, ascribed to an unknown author named Pseudo-Longinus, published in 1554. by an Italian Renaissance humanist, Francesco Robortello.

when he critically examines Kant's aesthetics, the reference to the notion of the sublime is marginal .

On the other hand, interpretations of Kant's aesthetics that intend to ground political philosophy upon the category of *sensus communis* have already been suggested during the 20th century by different authors⁵⁰. We tried here to put forward the notion of the sublime as a truly political category, and the keystone of Kant's project of transcendental synthesis. The aesthetic theory of the sublime, hence, brings to light its "sublime actuality".

sasa.hrnjez@unito.it

50. Cfr. Hannah Arendt, *Lectures on Kant's Political Philosophy*, Chicago: The University of Chicago Press, 1992.

Pensar de otro modo

Política, hermenéutica y postestructuralismo

AMANDA NÚÑEZ GARCÍA
UNED, Madrid

Dedicado a *El faro Crítico*, Zacarías Marco,
Marisa Pérez y Teresa Oñate

ABSTRACT: This paper attempts to analyze the difference between two “cannot say” in the field of language. There is the “cannot say something” inside one structure, that is, within a framework of possibility and there is, on the other hand, a “cannot say” impossible in a structure. With that difference, this paper notice how the second “cannot say” must become a creative saying, i.e. a think otherwise radically different if we want transform our societies. Well, despite what we may think, the political issue not only involves an *organized otherwise* but, fundamentally, one *thinks otherwise*.

KEYWORDS: Marx, Deleuze, Politics, Psychoanalytic, Hermeneutics.

A pesar de lo que se considera normalmente, la cuestión política no sólo entraña un *organizarse de otro modo* sino radicalmente un *pensar de otro modo*. Ya Marx introduce su concepto de *Fetiché* para hacer notar que hay algo que siempre se nos interpone en un buen análisis de la economía política. Este fetiché, al interponerse siempre en nuestras consideraciones, termina por funcionar como una ley natural; es decir, termina por poseer carta de naturaleza, así dice Marx en el libro I de *El Capital*, capítulo I, epígrafe: «El carácter fetichista de la mercancía y su secreto»:

Los trabajos privados [es decir, cualificados y “sujetos a una interdependencia multilateral”] [...] son reducidos en todo momento a su medida de proporción social porque en las *relaciones de intercambio entre sus productos*, fortuitas, siempre fluctuantes, el tiempo de trabajo socialmente necesario para la producción de los mismos se impone de modo irresistible como *ley natural*, tal como por ejemplo se impone la ley de la gravedad cuando a uno se le cae la casa encima¹.

1. K. Marx, *El Capital*, Vol. I, Libro I. SXXI, México–Madrid, 1998, p. 92.

Antes de continuar nos gustaría hacer hincapié en la imagen que lanza aquí Marx pues relaciona «*el imponerse de modo irresistible como ley natural*» a que *se nos caiga la casa encima* y ello es muy significativo como veremos más adelante. En nuestra actualidad, e introduciendo la cuestión ecológica, podríamos trasladar esa frase a una expresión como: *que se nos parta la tierra*.

Pues bien, una *fantasmagoría* como la del *fetiché* que dice, como notamos en el texto, que todo se mueve y se soluciona en el nivel de la *circulación* y del intercambio, es decir al nivel abstracto y cuantitativo de la *cantidad de trabajo socialmente necesario* («gelatina de trabajo» lo llega a llamar²); algo que se nos interpone en los análisis y que posee hasta carta de naturaleza por socialmente aceptado, sin embargo tiene un secreto.

El secreto es que tal ley natural no está bien analizada y hemos caído en una *ilusión trascendental* como diría Kant, es decir, una ilusión como aquella que siempre vemos cuando metemos un objeto en el agua.

Cuando hacemos eso, cuando metemos un objeto en agua, siempre veremos que lo que hayamos metido se tuerce, pero no está torcido. Así pues se trata de una ley natural que depende de la óptica, pero aplicada a la cosa misma no resulta más que una ilusión. No podemos dejar de verlo así, es decir, no podemos dejar de ver la cosa torcida o la economía política sólo dependiente de la circulación, pero un análisis fino nos hace notar que no es la única dimensión que hay, y que el carácter de fetiché no es esa ley por sí misma sino pensar que sólo hay esa dimensión, que sólo ocurre, en nuestros ejemplos, la ley natural de la óptica o la circulación en la economía política.

De ese modo, lo que Marx llama “fetiché” no es que algo que no hay, sino que es un “fantasma” tal y como puede entenderse desde el psicoanálisis lacaniano o como lo consideran Deleuze y Guattari. Es decir, se trata de una construcción de la imaginación que tiene una parte de ley pero que, si se aplica universal y reduccionistamente, como si con ello bastara, se cae en una errancia y el problema –por ejemplo del comportamiento de los sólidos o de la economía política– queda mal planteado y no encontramos salida a él. Así describen Deleuze y Guattari este fenómeno del fetiché:

Las formas de producción también implican una pausa productiva inengendada, un elemento de antiproducción acoplado al proceso, un cuerpo lleno determinado como *socius*. Este puede ser el cuerpo de la tierra, o el cuerpo despótico o el capital. De él dice Marx: no es el producto del trabajo, sino que aparece como su presupuesto natural o divino. En efecto, no se contenta con oponerse a las fuerzas productivas mismas. Se vuelca sobre toda la producción, construye una superficie en la que se distribuyen las fuerzas y los agentes de producción, de tal modo que se apropia del excedente de producción y se atribuye el conjunto de las partes del proceso que ahora parecen emanar de él como de una cuasi-causa. [...] La sociedad construye su propio delirio al registrar el proceso de producción; pero no es un delirio de la conciencia,

2. «Una mera gelatina de trabajo humano indiferenciado», *ivi*, p. 47.

más bien la falsa conciencia es verdadera conciencia de un falso movimiento, verdadera percepción de un movimiento objetivo aparente, verdadera percepción del movimiento que se produce sobre la superficie del registro³.

Así pues, en Marx se nos dice que si miramos las cuestiones desde la mera circulación de las mercancías, o superficie de registro como lo nombran Deleuze y Guattari, perdemos algo por el camino; y eso que se nos pierde es aquello en lo que nos iba todo.

La pregunta, entonces, no es tanto cómo organizar de otro modo la circulación (en sus modos capitalista, trueque, emprendedores, comercio justo etc.) como ocurre en los debates entre economistas, políticos y medios de comunicación, sino que Marx apunta a que esta cuestión remite necesariamente al ámbito de la *producción*. Y sin poder acceder a esta cara de la producción además de aquella de la circulación, nos quedamos en el mundo de la imaginación y no logramos pensar de otro modo. Gran libro *El Capital* para enseñarnos a pensar de otro modo.

Este artículo considera oportuno que nos desplacemos un poco a otros ámbitos antes de seguir con esta cuestión. Ello para salir de los tópicos acerca del marxismo que hemos recibido tales como que la *producción* no es más que las formas materiales bajo las cuales cae el trabajo, o la producción del objeto mercancía, o de lo que hace la riqueza de una nación (ilusoriamente o fetichistamente porque ya trata al trabajo homogéneamente y sólo en su circulación). Para pensar la diferencia en Marx entre *circulación* y *producción*, y más escuetamente el tema de nuestra ponencia, a saber, pensar de otro modo, tendremos que hacer una incursión por otros terrenos.

La incursión por la que consideramos que se puede entrar en esta problemática tan compleja pero que tanto nos concierne tiene que ver con la diferencia entre “lo que *no* se puede decir” y “lo que *no se puede* decir”, esto es, dos modos del *no poder decir*. Esta cuestión no es baladí y de ella se han encargado tanto los intentos de Marx de alejar el fetiche de la mera *circulación* e introducir también el vector complementario y correctivo de la *producción* en *El Capital*; como Heidegger en *El origen de la obra de arte* o *La pregunta por la técnica* (por citar sólo dos de sus obras) en las cuestiones del mundo y la tierra o en la diferencia entre la técnica y la esencia de la técnica. El *Antiedipo* de Deleuze y Guattari también atiende a esto y enlaza a Marx con el psicoanálisis introduciendo lo *simbólico* y lo *Real* de Lacan y la diferencia entre *represión* (*Verdrängung*) y forclusión (*Verwerfung*) freudianas. También lo encontramos en *Verdad y Método* de Gadamer con la cuestión de los *monumenta* y el recuerdo/olvido relacionados con la creatividad y con Nietzsche⁴. Curioso que los

3. G. Deleuze y F. Guattari, *L'Anti-Édipe, Capitalisme et schizophrénie 1*, Paris, Minuit, 1973, p. 16.

4. Para notar la articulación de estas líneas de pensamiento Vid. los textos de Teresa Oñate y los

tres llamados filósofos de la sospecha: Marx, Nietzsche y Freud sean lo que tratan y abren esta cuestión en nuestra contemporaneidad y que todos lo hagan no como una negación de la imaginación, sino como la falta de una dimensión, de la dimensión afirmativa por antonomasia como luego veremos.

Pero, volvamos a nuestro tema, hay dos grados heterogéneos entre sí de un *no poder*, de un *no poder decir*: uno contingente y otro necesario. Por ejemplo, dentro de una estructura, una sociedad por ejemplo o una cultura, no se pueden decir determinadas cosas en determinados contextos. Ejemplos de ello tenemos miles y cotidianos, como el *Decoro* Barroco que prohibía introducir animales en los cuadros de una Iglesia o lo que solemos llamar “decoro” en general y que proviene de ese uso. Un arte decorativa tiene que estar relacionada con su contexto y esas reglas del decoro que mantenemos dictan que no se puede decir cualquier cosa en cualquier lugar. Así, en un restaurante caro no tiene decoro decir un insulto en alto, etc. . . se suele decir que «hay que conservar las formas”. Si algo así como una mala palabra en una cena se quiere decir, se reprime. Así, por ejemplo también cuando alguien cita la necesidad de una *democracia* en un supuesto estado democrático se le llama al orden a las “formas convenidas” rápidamente y se le dice que hace *demagogia*, *populismo* o que es un *revolucionario*. Pero todas esas fórmulas están concertadas, es decir, están dentro del campo de posibilidad en una estructura dada. Y ya sabemos por Freud que la represión no opera más que como *el retorno de lo reprimido*⁵, así la tensión en las cenas caras, en las cenas de navidad, en las iglesias o en los debates políticos. Pero, habiendo esa represión siempre hay la posibilidad de decir esas cosas y ya incluso las respuestas a ellas están dadas: si se dice una mala palabra en una cena se es un maleducado, si se hace algo raro en una iglesia se es un hereje, si se dice “democracia” contra una supuesta democracia se es un revolucionario, un populista, etc., si se dice “nosotras” en lugar de “nosotros” como genérico se es una mujer y feminista.

Esta dimensión que, podríamos llamar, la *circulación* del discurso en sus valores y ámbitos sociales dentro de una estructura de posibilidad es importante, por supuesto. Por ejemplo, en el trabajo de las historiadoras es importante el datar y analizar determinados sucesos para que no haya olvido de ellos, que no queden reprimidos y así se pueda conjurar su repetición. Hay que poder hablar de esos sucesos para que no retornen. Pero, todo este campo

del Grupo de Investigación “Onlenher” (Ontología, Lenguaje, Hermenéutica) tales como: T. Oñate, A. Núñez, O. Cubo, *El segundo Heidegger: Ecología, arte y teología. Los hijos de Nietzsche III*, Dykinson, Madrid, 2012; T. Oñate, D. Cáceres y P. O. Zubía, *Acontecer y comprender. Hermenéutica Crítica tras diez años sin Gadamer*, Dykinson, Madrid, 2012; G. Ballocca (a cura di), *Tempo e Praxis. L'Ermeneutica a dieci anni dalla morte di Gadamer*, Roma, Aracne, 2012, por citar los últimos.

5. Vid. J. Lacan, «Réponse au commentaire de Jean Hyppolite sur la “Verneinung” de Freud (1925)» en J. Lacan, *Ecrits*, Seuil, Paris, 1966 (<http://espace.freud.pagespro-orange.fr/topos/psych/psysem/hyppoliz.htm>).

está dentro de una estructura y tanto las cosas que se pueden y no se pueden decir ya están contempladas, ya se han dado.

Sin embargo, hay otro modo de *no poder decir*. El necesario, el imposible⁶. Por ejemplo el famoso caso de los 30 tipos de blanco que tienen los esquimales para lo que nosotros llamamos simplemente “nieve”. Este caso está muy manido y parece poco interesante salvo si en ello nos va la vida: pisar una nieve no es lo mismo que pisar otra, una se puede quebrar y otra no. También podemos verlo en las derivas de las lenguas, por ejemplo en Griego moderno el antiguo *tò kalós* que significaba “bello” ahora dice “bueno”, lo cual se puede entender desde los transcendentales, pero, el antiguo “bueno”, *tò agathón*, ahora posee una connotación de “tonto” o se utiliza sólo en expresiones como “bienes de consumo”. Ello por no hablar de los “superágoras” que se encuentran en cualquier lugar o de la gran pérdida del vocablo *alétheia* que gracias a Heidegger no hemos perdido del todo y cada vez parece que vamos ganando.

Hay muchos más casos y la filosofía los esgrime sin cesar, por ejemplo el «no dicho y no pensado»⁷ al que alude Heidegger en sus dos zonas, es decir, “lo no dicho” que quizá se podría decir en un texto y lo “no pensado”, es decir, aquello que es impensable y que bajo otra estructura sí se puede pensar. Otro ejemplo es el “mundo” en el que se centra Gadamer y la importancia de los “monumenta” para intentar perder los menos códigos posibles o poder “recrearlos”; o incluso la petición de “queremos lo imposible” del Mayo del 68... es decir, queremos otro mundo, otra estructura.

Este caso de *no poder decir* que surge notablemente en los estudios antropológicos y que es causante de tanto problema intercultural es el que nos interesa aquí, el que nos permite salir de la imaginación y sus fantasmas o fetiches para poder acceder a algo real, a la cuestión del ser, a la cuestión de pensar de otro modo antes de que la globalización o mundialización haga indiferente este ámbito a favor de una convivencia y circulación e intercambio de mercancías homogénea (ya sean animales, cosas, palabras o humanos). Una convivencia “pacífica” que es como se vende cuando encierra toda la violencia del mundo en una organización mundial de control, la más totalitaria de todas por ser abierta y deslocalizada.

Volvamos a la cuestión pues ante la aceleración y la velocidad de este sistema que se nos impone, pensar de otro modo ya requiere otro ritmo, pausado, tartamudeante, repetitivo.

6. “[...] castración aquí cercenada por el sujeto de los límites mismos de lo posible» *Ibid.*

7. Vid. M. Heidegger, *Was heisst Denken*, Tübingen, Niemeyer, 1954.

Hemos localizado que hay un “no poder decir” contingente dentro de una estructura y un “no poder decir” necesario que es algo que dentro de una estructura o está perdido o todavía no se puede decir. Pero no es que todavía no se pueda decir aunque podamos vislumbrarlo, sino que si se puede llegar a decir es porque algo ha ocurrido: un acontecimiento.

Contrariamente a lo que se supone que es un acontecimiento: llamativo, poderoso, espectacular (aunque los hay); el acontecimiento es discreto, un mero devenir. . . sin darnos cuenta algo ha pasado. Sin darnos cuenta ya no podemos nombrar los cuatro tiempos griegos que, sin embargo tienen huella en algunas lenguas: *Cronos*, *Aión*, *Aidión* y *Kairós*; sin darnos cuenta podemos hablar de *reiniciar*, de *robot*; sin darnos cuenta el bueno era tonto y el guapo era bueno; sin darnos cuenta el espacio político, la plaza, se nos ha convertido en mercado. Pero también, sin darnos cuenta podemos aludir a otro modo de verdad, a la *Aletheia*; sin darnos cuenta hablamos de diferencia sin subsumirla en la identidad; sin darnos cuenta pedimos una democracia y desestimamos que el sistema en el que vivimos sea una democracia como dice el cántico de protesta: “lo llaman democracia y no lo es”.

Y es que no es el mismo ámbito aquel que se mueve dentro de una estructura que aquel que hace y deshace estructuras, el que puede mirar hacia dentro de la jauría y sin embargo tener la espalda hacia el afuera como señalan Deleuze y Guattari en el caso de los lobos en *Mil Mesetas*⁸.

Probablemente, ese ámbito de la *producción* que señala Marx y que es diferente del de la *circulación* en la cual nos reconocemos y nos perdemos a la vez, sea ese afuera, el que sí produce y produce fuera de una estructura o produce afueras de la estructura. Y es este ámbito el que más nos interesa para poder pensar de otro modo en orden a poder organizarnos de otro modo, es decir que vivamos de otro modo y haya otra política.

Pero, si observamos bien, este ámbito no depende de la voluntad. No podemos tener voluntad sobre algo que no conocemos porque no está contemplado en una estructura. Pensar que ya está dado y que sólo hace falta descubrirlo sería una locura, tan loca como pensar que en lo bueno ya estaba lo tonto o que en la política sólo hay un mercado.

Esto queda explicado muy bien en la diferencia entre *represión* y *forclusión* en psicoanálisis⁹. La *represión* (propia de la neurosis y un síntoma también de lo social) parte de algo que se sabe pero que se olvida y pasa al inconsciente, por ello retorna en el lenguaje así como en los el lapsus, los actos fallidos, las tensiones, el sufrimiento, etc. Su cura consiste en que, a pesar de los reparos

8. G. Deleuze y F. Guattari, «Un seul ou plusieurs loups?», *Mille plateaux, Capitalisme et schizophrénie*, tome 2, Paris, Minuit, 1980.

9. Para este razonamiento Vid J. Alemán y S. Larriera, «La cuestión del olvido» en *Desde Lacan: Heidegger*, Málaga, Miguel Gómez Ediciones, Col. Ítaca, 2009, pp. 131–141.

a los que insta la imaginación –porque en su *Ideal* no cabe, no tiene decoro–, emerja y se pueda integrar, es decir, que pueda situarse en lo simbólico donde quedó el hueco molesto.

Lo *forcluído* (propio de la psicosis, la esquizofrenia y también un síntoma de lo social) sin embargo, nunca entró en lo simbólico y por ello no se ha olvidado ni pasa al inconsciente, sino que es olvido mismo y viene de fuera: es el puro afuera. *Forclusión* es un término que proviene del Derecho y que significa “cerrar el foro”, o bien que se tuvo un derecho que ya no se tiene, que hubo un plazo, una oportunidad (*kairós*) y ésta se fue. En lo forcluído hay una radical exclusión. Hay un destierro antes de entrar siquiera. Lo forcluído no está en el foro. Si la *represión* es un acto de negación, entra en la posibilidad negar o no negar un contenido cuyo juicio de existencia ya está dado; sin embargo lo forcluído es anterior ontológicamente al contenido, afecta al juicio de existencia mismo¹⁰. Así pues, no se puede negar ni es un contenido porque no lo podemos decir de ninguna manera. En términos heideggerianos, lo *forcluído* sería la *lethe*, el olvido que no es un olvido de esto o aquello. *A-letheia* sería producir un espacio para la posibilidad del esto o del aquello, es decir, una estructura; y sólo en el claro se podría negar o afirmar.

Por ello, en psicoanálisis la *Forclusión* (*Verwerfung*) está asociada a la *Bejahung* (afirmación primordial) de la cual habla Freud¹¹, pues la cura consiste en que de eso que no tiene juicio de existencia, es decir de eso que es el afuera o lo real (o el ser, podríamos decir) y que no tiene por ello contenido ni forma que guardar, se produzca un campo de sentido, una estructura simbólica o, en términos deleuzeanos *mutatis mutandis*, un *plano de inmanencia* que se define en *¿Qué es la filosofía?* Como una *imagen del pensamiento y una materia del ser* a la vez¹². Por tanto, su acción es la *pura afirmación* y sólo se comprende como negativo en relación a la imaginación que ha imaginado, ha hecho un fantasma total donde un afuera sólo puede localizarse como una falta o carencia, a imagen y semejanza de la carencia o hueco en lo simbólico producido por la represión neurótica. Así, lo necesario para que se produzca una estructura es, sin embargo, visto desde la cara de la imaginación o la posibilidad como imposible. Como dicen Deleuze y Guattari en su texto sobre Kafka: *imposible decirlo, imposible no decirlo*¹³.

En estos términos, un *análisis* (psicoanálisis) entonces nos conduce a en-

10. Vid. J. Hyppolite, «Commentaire parlé sur la *Verneinung* de Freud par Jean Hyppolite (1954)» en J. Lacan, *Écrits*, Paris, Seuil, 1966 (<http://espace.freud.pagespro\Tr\textendashorange.fr/topos/psychap/psysem/hyppolite.htm>) y G. Chiurazzi, *Teorie del giudizio*, Roma, Aracne, 2005.

11. S. Freud, «Die Verneinung» *Imago*, Bd. 11 (3), 1925, S. 217–21; Id., *Gesammelte Werke*, Bd. 14, S. 11–5 (<http://www.textlog.de/freud-psychoanalyse-verneinung-imago.html>).

12. G. Deleuze, *Qu'est-ce que la philosophie?* Paris, Minuit, 1991, p. 52.

13. Vid. G. Deleuze y F. Guattari, *Kafka: Pour une littérature mineure*, Paris, Éditions de Minuit, 1975; Id. (con S. Beckett), *Quat et autre pièces pour la télévision, suivi de l'Épuisé*, Paris, Editions de Minuit, 1992.

contrar qué es lo reprimido por la conciencia aunque sea en forma negativa, la única que tendrá para aparecer, mientras que el *esquizoanálisis* que proponen Deleuze y Guattari analizaría en dirección a producir estructura a partir de una afirmación sin negación.

Dicho esto, podemos retornar a Marx en el sentido de que su indicación hacia el ámbito de la *producción* no es ver cómo se producen las cosas en las fábricas mediante el trabajo, etc. sino más bien qué pasa con la cosa cuando se ha convertido en mercancía y si podemos producir otra estructura, es decir, otras relaciones, donde la cosa no sea mercancía en circulación.

Esto no obedece al campo de las ideas o el Idealismo, hacerse una idea de antemano y realizarla sería, por un lado, un acto de la imaginación que vería carente lo que hay y lo forzaría a adecuarse a esa Idea mientras que reprimiría muchas cosas por decoro. . . de ahí la presión final de todo idealismo. Tampoco pertenece al campo de la materia, si así fuera se realizaría la misma operación pero más terrible; primero se tendría que proyectar sobre la materia lo que la materia es y luego imponer desde esa imagen de materia lo que la materia produce. . . por ello un materialismo no delirante no es esa cosa extraña en la que pensamos y que es criticada a menudo. Se trata, sin embargo, de *modos de producción*, modos de pensar o pensar de otro modo, de relaciones. Y sólo puede hacerse a base de toparnos con lo real, con el afuera o con el ser desde nuestra estructura. De producir, crear, o recrear, o rememorar no el contenido olvidado sino el afuera mismo.

Y a ese afuera se accede de diversas maneras porque ese afuera es *íntimo*¹⁴, habitamos siempre con él y la muestra es que las estructuras cambian, que hay cosas que cambian tan profundamente que no nos reconocemos ni a nosotras mismas, que hemos perdido códigos, que tenemos otros y que hay por-venir y producción. De hecho, Lacan llegó a llamar a este afuera: real, *que aparece como puntuación sin texto, como alucinación o como déjà-vu*¹⁵. Imposible decirlo, imposible no decirlo.

¿Cómo podemos producirlo sin medio de la voluntad? Pues, creando, inventando, produciendo, repensando, rememorando, recreando, imitando, leyendo, estudiando, actuando, experimentando. En estos ámbitos donde la voluntad sólo está puesta en el llevar a cabo esa acción de encontrarse con el

14. G. Deleuze, «Tal vez sea éste el gesto supremo de la filosofía: no tanto pensar EL plan(o) de inmanencia, sino mostrar que está ahí, no pensado en cada plan(o). Pensarlo de este modo, como el afuera y el adentro del pensamiento, el afuera no exterior y el adentro no interior. Lo que no puede ser pensado y no obstante debe ser pensado [. . .]» *Le Pli: Leibniz et le Baroque*, Paris, Minuit, 1988; Vid. J. Lacan, «La noción lacaniana de “extimidad”», *Séminaire XVI*, Paris, Seuil, 2006.

15. J. Lacan, «Réponse au commentaire de Jean Hyppolite sur la “Verneinung” de Freud (1925)», cit.

afuera y no en un contenido concreto que haya que realizar. Así, a base de decir “democracia” y pedir democracia como ágora o espacio vacío que ha de ser cuidado una y otra vez y no abandonado tras un contrato social en el inicio de los tiempos, antes de los tiempos de lo civil, es ya una acción que tiene que ver con la producción más que con la circulación. . .

Y sentimos que este escrito no sea originalísimo ni espectacular. Estamos diciendo algo que se repite desde muchos ámbitos y muchas disciplinas muchas veces, algo que desde el agujero de Tales de Mileto no hace más que aparecer. Si no aparece en la huella del lenguaje ni en los forzamientos del lenguaje, es decir, en el poetizar o tartamudear o analizar o extrañarse del lenguaje, aparece en lo real mismo: un agujero.

Y para que no llegue desde lo real el retorno de lo forcluido, peligro donde los haya pues podemos acabar con la tierra misma, sólo podemos decir desde estos foros y decirnos en estos foros que nos va la vida en construir nuevas estructuras que cuenten con el afuera como a un esquizofrénico le va la vida en poder hacer una afirmación. Y que no podemos eludir esta tarea que se hace mientras se dice porque lo único que dice este escrito es lo imposible. Que lo imposible es necesario y que es una tarea apremiante. . . y si no, la muerte.

amandanu@hotmail.com

Note sugli autori

Emanuele Antonelli è Dottore di ricerca in Filosofia e Scienze sociali (2011) e titolare di una borsa di studio della Fondazione Gorla cofinanziata dal Dipartimento di Filosofia e Scienze dell'Educazione dell'Università degli Studi di Torino; conduce i suoi studi su temi legati all'estetica, all'ermeneutica filosofica e alle diverse eredità della decostruzione e della teoria mimetica. Collabora con diverse riviste italiane e, oltre a vari articoli pubblicati in Italia e all'estero, è autore di *La creatività degli eventi. René Girard e Jacques Derrida* (Torino, 2011). Professore abilitato all'insegnamento della Storia e della Filosofia nei Licei, è stato Teaching Assistant presso la Stanford University.

Antonio Carnevale si è laureato nel 2000 presso l'Università degli Studi di Bari con una tesi sull'*Etica del discorso* di Jürgen Habermas. Nel 2007 ha conseguito il Dottorato di ricerca presso la Scuola Superiore Sant'Anna di Pisa con una tesi su: "*Bisogni, diritti, obblighi nell'etica del riconoscimento*". Attualmente è assegnista di Filosofia politica all'Istituto DIRPOLIS della Scuola Superiore Sant'Anna, dove svolge ricerche nell'ambito del progetto europeo *RoboLaw* (FTP7). È curatore italiano di due opere di Axel Honneth: *Il dolore dell'indeterminato* (Roma, 2003) e *Patologie della ragione. Storia e attualità della teoria critica* (Lecce, 2012). Tra le sue pubblicazioni: Antonio Carnevale, Irene Strazzeri (a cura di), *Lotte, riconoscimento, diritti* (Perugia, 2011). Suoi principali interessi di ricerca: idealismo tedesco, Hegel, Scuola di Francoforte, teorie del riconoscimento, giustizia sociale, vergogna, *human enhancement*.

Barbara Carnevali ha studiato filosofia alla Scuola Normale di Pisa e si è perfezionata a Chicago e Parigi. Attualmente è ricercatrice associata all'Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales. Ha pubblicato una monografia su Rousseau (*Romanticismo e riconoscimento. Figure della coscienza in Rousseau*, Bologna, Il Mulino, 2004, trad. francese Ginevra, Droz, 2012) e il saggio *Le apparenze sociali. Una filosofia del prestigio*, Bologna, Il Mulino, 2012. I suoi interessi di ricerca si incentrano sulla storia della soggettività moderna, sull'antropologia delle passioni mimetico-comparative, e sui rapporti tra letteratura e filosofia.

Lucio Cortella è professore ordinario di Storia della Filosofia all'Università Ca' Foscari di Venezia. I suoi studi seguono recentemente queste direttrici

fondamentali: una nuova interpretazione del pensiero hegeliano, la ripresa della tradizione della teoria critica francofortese, l'elaborazione di una teoria normativa del riconoscimento. Negli ultimi anni ha pubblicato: *Una dialettica nella finitezza. Adorno e il programma di una dialettica negativa* (Meltemi, 2006), *Teoria critica e metafisica* (Mimesis, 2010), *L'etica della democrazia. Attualità della Filosofia del diritto di Hegel* (Marietti, 2011).

Paul Dumouchel è Professore di filosofia presso la Graduate School of Core Ethics and Frontier Sciences della Ritsumeikan University di Kyoto, Giappone. Tra i numerosi libri, ricordiamo i recenti *Le sacrifice inutile. Essai sur la violence politique*, Parigi, Flammarion, 2011, *Economia dell'invidia*, Massa, Transeuropa, 2011, e *The Ambivalence of Scarcity and Other Essays*, Michigan State University Press, di prossima pubblicazione. Ha curato con Reiko Gotoh *Against Injustice. The New Economics of Amartya Sen*, Cambridge, 2009, e *Social Bonds as Freedom*, Bergham Books, 2014.

Paolo Furia ha conseguito la laurea magistrale in Filosofia all'Università di Torino, con una tesi dal titolo *Identità e tempo in Paul Ricoeur: significato, azione e persona* insignita della dignità di stampa. Le sue ricerche recenti riguardano la filosofia della religione (la sua tesi di laurea triennale era dedicata a Gabriel Marcel), la filosofia politica, le scienze sociali, che ha potuto approfondire durante il suo soggiorno Erasmus presso l'Università di Parigi 5, Sorbonne – René Descartes.

Sasha Hrnjez dottorando in filosofia presso l'Università di Torino. Nato nella Repubblica Federale Socialista di Jugoslavia, ha compiuto gli studi filosofici presso l'Università di Novi Sad (Serbia) con una tesi sulla filosofia di Hegel. Come borsista del Governo Italiano continua gli studi specialistici a Torino e si laurea nel 2010 con una tesi sulle diverse forme della soggettività nel pensiero ermeneutico contemporaneo. Il suo ambito di ricerca è la filosofia classica tedesca, l'ermeneutica filosofica, con particolare interesse per le teorie della soggettività. È uno dei fondatori della rivista «Thing - Journal for theoretical practices», di cui è membro. Si occupa anche di traduzioni di testi filosofici, ed oltre a vari saggi ed articoli ha tradotto dall'italiano in serbo *Dialogo sopra i due massimi sistemi* di Galileo ed *Il soggetto e la maschera* di G. Vattimo.

Christian Lazzeri è professore all'Università Paris Ouest Nanterre La Défense e direttore del SOPHIAPOL, il Centro di Ricerche in Sociologia, Filosofia, Antropologia e Politica. I suoi lavori più recenti sono dedicati alle teorie contemporanee del riconoscimento. Tra le ultime pubblicazioni: *La reconnaissance aujourd'hui* (con Alain Caillé), CNRS 2009, *Reconnaissance, identité et intégration sociale* (con Soraya Nour), Presses de Paris Ouest, 2010.

Amanda Núñez è ricercatrice presso la UNED di Madrid, Dipartimento di Filosofia morale e politica, con una borsa di Postdottorato. Le sue linee di ricerca sono il pensiero contemporaneo e la ontologia estetica e politica. È membro fondatore della “Cattedra culturale e scientifica di ermeneutica critica Onlenher-UNED e CEILAM-ULL” e coordinatrice del Gruppo di ricerca ONLENHER (Ontología, Lenguaje, Hermenéutica) della UNED. Ha pubblicato vari articoli di filosofia in riviste e libri specializzati come: *L'ontologia minore di Gilles Deleuze e Gianni Vattimo*, in: *Tempo e praxis*, a cura di G. Ballocca (2012); *Gilles Deleuze: pensar el porvenir*, in «Daimon. Revista de filosofía», 2010; *Gilles Deleuze. La ontología menor: de la política a la estética*, in «Revista de Estudios Sociales», 2010.

trópos

RIVISTA DI ERMENEUTICA E CRITICA FILOSOFICA
Diretta da GIANNI VATTIMO e GAETANO CHIURAZZI

Abbonamento 2013: euro 22,50

Fascicolo singolo: euro 15,00

Tipo di abbonamento: Privati Enti

Per una spesa totale di

Vogliate cortesemente inviare i volumi al seguente indirizzo:

.....
Nome e Cognome

.....
Indirizzo

.....
Telefono

.....
CAP

.....
Città

.....
Provincia

.....
Partita IVA o codice fiscale (solo se si necessita di fattura)

.....
Data e firma

Per ordini:

Aracne editrice S.r.l. – via Raffaele Garofalo, 133/A-B – 00173 Roma

Telefax: 06 93781065 – E-mail: info@aracneeditrice.it – Skype: aracneeditrice

Pagamento: bonifico su c/c Banca Popolare di Ancona IBAN IT 23 N 05308 38860 0000 00020121;
contrassegno postale; carta di credito (acquisto online)

Decorso il termine dalla data di sottoscrizione della presente proposta d'ordine senza che il cliente abbia comunicato, mediante raccomandata A/R, telegramma (confermati con raccomandata A/R entro le successive 48 ore) inviata ad Aracne editrice, sede di Roma, la propria volontà di revoca, la proposta si intenderà impegnativa e vincolante per il cliente medesimo.

Si informa che i dati personali saranno utilizzati per finalità di carattere pubblicitario, anche di tipo elettronico, e trattati in rispetto del Codice in materia, garantendone la sicurezza e la riservatezza. Il trattamento dei dati viene svolto da responsabili e incaricati il cui elenco può essere richiesto rivolgendosi direttamente alla società titolare (Aracne editrice S.r.l.) al numero 06 93781065. In qualunque momento è possibile fare richiesta scritta a detta società per esercitare i diritti di cui all'art. 7 del d. lgs. n. 196/2003 (accesso, correzione, cancellazione, opposizione al trattamento, ecc.).

Autorizzo al trattamento dei dati personali. (Firma)

Non desidero ricevere ulteriori informazioni editoriali. (Firma)

N.B.: L'invio del volume avverrà solamente a pagamento effettuato.

Finito di stampare nel mese di giugno del 2013
dalla «ERMES. Servizi Editoriali Integrati S.r.l.»
00040 Ariccia (RM) – via Quarto Negroni, 15
per conto della «Aracne editrice S.r.l.» di Roma