

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 Bertinetto, 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

- 111 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 riconoscente. 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-