

Lucio Cortella

L'ethos del riconoscimento



 *Editori Laterza*

2.

Il desiderio dell'altro

L'analisi del processo costitutivo dell'autocoscienza che Hegel espone nel IV capitolo della *Fenomenologia dello spirito* ci mette a disposizione gli strumenti fondamentali per cercare di risolvere la complessa problematica che abbiamo fin qui presentato. Hegel radica l'intero processo della conoscenza di sé nella dinamica del desiderio. In realtà la parola tedesca da lui usata, *Begierde*, indica propriamente la brama, l'appetito verso ciò che è altro, la voluttà di inglobarlo. E la *Begierde* costituisce, secondo Hegel, la caratteristica fondamentale della soggettività umana nella sua originaria naturalità. Essa infatti è ciò che ci accomuna a ogni altra specie vivente, tutti mossi da quell'istinto di autoconservazione che può essere appagato solo mediante l'incorporamento, l'assimilazione, il possesso dell'altro. In ciò consiste il «corso circolare» che «costituisce la vita»¹. La vita di ogni organismo è infatti un processo in cui ci si rapporta all'altro, lo si fa proprio e grazie a questo ci si conserva e ci si rafforza. Essa è un «tutto che si sviluppa» e che «in questo movimento si mantiene semplice»². Hegel quindi parte da basi organiche, naturali, biologiche per poi mostrare come da esse nasca la specificità umana, ovvero la nostra «spiritualità». Si tratta di

¹ Hegel 1807, p. 125.

² *Ibid.*

un'emergente
qualitativo

un lungo percorso che condurrà, grazie al riconoscimento, alla genesi dell'autocoscienza.

Porre nel desiderio la caratteristica originaria della soggettività consente di evidenziare fin da subito la strutturale complessità della nostra natura. *In primo luogo*, il desiderio, in quanto rivolto ad altro e bisognoso dell'altro, indica necessariamente una mancanza, una deficienza, uno stato di penuria originario. Solo chi manca di qualcosa desidera, dato che chi è pienamente realizzato non ha bisogno di desiderare nulla che egli già non possieda. Il desiderio si radica dunque nella percezione di precarietà e manchevolezza che attraversa la nostra natura. Proprio perché esposti all'altro, al pericolo dell'altro, all'irruzione dell'altro (uno dei tanti sensi della nostra finitezza) sappiamo che non possiamo bastare a noi stessi e che quindi abbiamo bisogno dell'«altro» nelle sue molteplici modalità e figure: dal cibo alla preda, dal partner sessuale al gruppo solidale. In questo primo senso dunque il desiderio esprime appieno l'apertura della nostra coscienza e la sua necessaria relazione a qualcosa che sia altro da lei. Ovviamente la differenza fra i vari tipi di alterità determina la differente tipologia di tale relazione: un conto è il rapporto con i nutrimenti organici di cui ha bisogno la riproduzione della nostra esistenza e un altro conto è il rapporto con un diverso soggetto da cui ci si attende aiuto, supporto o addirittura la conferma di sé. Come vedremo, è soprattutto a quest'ultima modalità che si concentra l'attenzione di Hegel. Infatti tutte le altre consentono certamente la riproduzione dell'esistenza ma non hanno alcuna possibilità di rappresentare la base su cui possa avviarsi il percorso genetico dell'autocoscienza. Che cos'è infatti il *bisogno di conferma*? Non è una specifica richiesta di soccorso, di protezione o di assistenza ma è un bisogno di sostegno per la nostra esistenza nella sua globalità. Proprio perché precaria, la nostra soggettività ha bisogno di sentirsi confermata, rassicurata, sostenuta. E, come vedremo, per questa particolare prestazione è all'altro nella sua interezza che viene rivolto l'appello³.

³ «Ognuna, infatti, è solo appagata da questo: dall'essere riconosciuta nel-

In secondo luogo, tuttavia, questa apertura all'altro, implicita nel desiderio, rivela anche un lato opposto. L'altro è desiderato e bramato non per sostenerlo, aiutarlo, promuoverlo, ma – al contrario – per affermare il dominio del proprio sé su di lui. L'apertura del soggetto si risolve dunque in una chiusura in se stesso, cioè nella sua autoaffermazione, rispetto alla quale l'altro viene ridotto a mero strumento, mezzo con cui ritornare a se stesso⁴. Ciò spiega il risolversi del desiderio nella fagocitazione dell'altro, nel dominio e suo assoggettamento. D'altra parte tutto ciò è essenziale per la riproduzione della nostra esistenza. Se noi fossimo solo 'apertura' saremmo inevitabilmente dispersi e dissolti nell'ambiente, incapaci di mantenere quell'identità che ogni organismo deve preservare per poter sopravvivere in un ambiente ostile. In un certo senso quindi il desiderio è anche e soprattutto desiderio di sé: desiderando l'altro noi alla fine desideriamo noi stessi. Ed è per questo motivo che esso rappresenta anche una prima forma aurorale di autocoscienza, avendo in comune con essa proprio l'autoriferimento: il desiderio è annuncio del sé a se stesso, certo un annuncio non ancora consapevole, dato in forma puramente organica e naturale, ma potenzialmente aperto a quel tipo di sviluppo.

Tuttavia, come abbiamo già notato, la brama fondamentale non è rivolta a *particolari* oggetti o a *specifiche* prestazioni richieste ai soggetti, ma orientata alla conferma della nostra *intera* esistenza. Questo bisogno fondamentale è svelato da Hegel come il *desiderio di riconoscimento*. Esso non pretende dall'altro oggetti, beni o servizi ma esprime il bisogno di attenzione, di sguardo, di considerazione. Non si tratta perciò di soddisfare

la propria incondizionatezza trascendentale da parte di una soggettività che, nell'atto del riconoscere, questo compia a sua volta sul fondamento della propria incondizionatezza trascendentale» (Vigna 2015, vol. I, p. 113).

⁴ Scrive Hegel che quando i desideri di due soggetti (da lui chiamati gli «estremi») si trovano uno di fronte all'altro, considerano l'altro semplicemente uno strumento (un «termine medio») per arrivare a se medesimi: «Ogni estremo considera l'altro come il termine medio, tramite il quale ciascuno dei due si media e si congiunge in una conclusione sillogistica con se stesso» (Hegel 1807, pp. 129-130). L'approccio iniziale del desiderio è quindi chiaramente strumentalistico: l'altro non vale come altro ma solo come mezzo per ottenere se stesso.

una delle tante modalità dell'istinto di conservazione ma di dare appagamento a un bisogno diverso, ovvero a quello che per Kojève è lo specifico desiderio umano, ovvero il *desiderio di essere desiderato*. Il desiderio di riconoscimento è desiderio di desiderio, desiderio del desiderio dell'altro, desiderio che l'altro ci desideri.

Il desiderio antropogeno differisce dunque dal desiderio animale per il fatto che si dirige non verso un oggetto reale, 'positivo', dato, ma verso un altro desiderio. Così per esempio, nel rapporto tra l'uomo e la donna, il desiderio è umano unicamente se l'uno non desidera il corpo bensì il desiderio dell'altro, se vuole 'possedere' o 'assimilare' il desiderio assunto come tale, se cioè vuole essere 'desiderato', 'amato', o, meglio ancora, 'riconosciuto' nel suo valore umano, nella sua realtà di individuo umano⁵.

Tuttavia, anche in questa modalità radicale, non rivolta né a oggetti né a prestazioni specifiche, il desiderio riconferma la sua strutturale ambivalenza: da un lato pone in discussione l'originario egocentrismo della soggettività umana aprendosi all'altro, ma dall'altro quell'apertura è messa a servizio proprio del soggetto e della sua riconferma. Messa in discussione del soggetto-centrismo e conferma solipsistica e monologica di sé convivono nel medesimo bisogno.

Questo carattere ambivalente determina le caratteristiche dell'incontro con l'altro: incontro di desideri e quindi inevitabilmente *conflitto di pretese* simmetricamente opposte. Perché conflitto? Perché il desiderio di essere riconosciuto non si accompagna al desiderio di riconoscere. La soggettività naturale viene spinta dal primo ma sembra essere priva sia della capacità sia della disponibilità a riconoscere. Ogni soggetto vuole essere riconosciuto senza dover a sua volta 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

⁵ Kojève 1947, p. 20.

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.

Si scontrano perciò due pretese opposte, e apparentemente inconciliabili, di riconoscimento, ognuna simmetricamente opposta all'altra, ognuna con intenzioni contrarie al proprio interlocutore. La soluzione apparentemente più semplice, 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.

Nelle pagine della *Fenomenologia* Hegel ci avverte che, con tali premesse, l'incontro cambia necessariamente le sue caratteristiche, presentandosi non come un confronto fra due soggetti, ma come quello di due corpi, di due oggetti, di due entità reciprocamente indifferenti: «Tali individui sono l'uno per l'altro al modo di oggetti qualsiasi; sono figure *autonome*, coscienze immerse nell'*essere della vita*»⁶. In effetti se essi non sono disposti a riconoscersi come soggetti continueranno a presentarsi l'uno di fronte all'altro come degli oggetti qualsiasi, o tutt'al più come degli organismi naturali. Ma ognuno di loro ha bisogno del desiderio umano dell'altro e se vuole essere desiderato, amato, riconosciuto, dovrà vedere nell'altro non un oggetto ma un soggetto.

⁶ Hegel 1807, p. 130.

3.

Riconoscimento dell'altro e conoscenza di sé

Se le due soggettività in conflitto non sembrano capaci di produrre un compromesso razionale, un accordo o uno scambio di favori, è indipendentemente dalle loro volontà e quasi contro di esse, al di fuori perciò di qualsiasi ponderazione di tipo contrattuale, che uscirà la soluzione. Essa si presenta come una vera e propria *imposizione* alle due soggettività in lotta, qualcosa che esse devono semplicemente accettare, senza volerlo e 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 *'degnò'* 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.

I due soggetti sono perciò costretti ad accettare ciò che entrambi non vogliono ma che hanno già ammesso: entrambi desiderano un soggetto che li riconosca e non sanno che farsene di un oggetto. In altri termini: già nel desiderio è implicito il riconoscimento dell'altro come un soggetto in grado di riconoscere.

A questo punto il riconoscimento è avvenuto ed è avvenuto in modo assolutamente reciproco. *Il rapporto di riconoscimento*

o è reciproco o non è¹. Non ci si può sentire riconosciuti senza aver riconosciuto. Nel momento in cui ci si sente guardati 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' per entrambi i soggetti, i quali si sono così conferiti reciprocamente la dignità di soggettività autonome.

Ora, come può questo conferimento di dignità costituire l'autocoscienza, la conoscenza oggettiva di sé? Attraverso una serie di passaggi, distinti logicamente ma simultanei temporalmente.

In primo luogo è intervenuta l'azione riconoscitiva dell'altro soggetto, il quale mi ha attribuito quella dignità vedendomi dall'esterno e quindi conferendomi quell'oggettività che io mai avrei potuto attribuirmi da solo. Io sono perciò posto nella condizione di appropriarmi di quella conoscenza oggettivante, vedendomi proprio grazie al suo sguardo su di me. Si tratta di quell'esperienza che Sartre ha chiamato dell'«essere guardati»: «Se mi si guarda io ho coscienza di *essere* oggetto. Ma questa coscienza può prodursi soltanto in e per l'esistenza dell'altro. In questo Hegel aveva ragione»². In altre parole: il soggetto si accorge di se stesso vedendo l'altro che lo guarda: «Egli si rende conto che non può essere niente se altri non lo riconoscono

¹ «Il movimento è allora senz'altro quello, duplice, delle due autocoscienze. Ciascuna vede *l'altra* fare la stessa cosa che *essa* fa; ciascuna fa per parte sua proprio ciò che sollecita nell'altra; e anche quel che fa, pertanto, lo fa *solamente* nella misura in cui l'altra fa lo stesso. Il fare unilaterale sarebbe inutile, poiché ciò che deve accadere può istituirsi solo grazie a entrambe» (Hegel 1807, p. 129). Non solo sono necessari due soggetti ma è necessaria l'attività di entrambi, ovvero è necessario il riconoscimento dell'uno verso l'altro e dell'altro verso l'uno: solo in tal modo il processo dell'essere riconosciuto potrà accompagnarsi al processo del riconoscere (e se non vi sono entrambi i processi non sarà avvenuto nessun riconoscimento).

² Sartre 1943, p. 325.

come tale. Per ottenere una verità qualunque sul mio conto, bisogna che la ricavi mediante l'altro»³. Tuttavia se il risultato del riconoscimento si fermasse qui non avrei ancora ottenuto l'autocoscienza, ma solo la consapevolezza della mia oggettività: grazie all'altro potrei sì conoscere me stesso ma solo come oggetto (e infatti qui si ferma – secondo Sartre – il risultato del riconoscimento: l'oggettivazione reciproca dei soggetti).

Ma il riconoscimento non è solo questo. Esso è, *in secondo luogo*, l'esperienza del desiderio dell'altro, del desiderio di essere riconosciuto da parte dell'altro. Egli non può accontentarsi di vedermi come un oggetto, perché non è questo che desidera, ma vuole che io sia soggetto in senso pieno in grado di riconoscerlo. Nel suo sguardo c'è la consapevolezza della mia soggettività ed è questo ciò che io percepisco da lui.

Ne consegue che io faccio una duplice esperienza: *oggettivante e dis-oggettivante* al tempo stesso. Grazie all'altro posso perciò vedermi sia come oggetto sia come soggetto, ovvero posso guadagnare sia la *trascendenza* nei miei confronti (cioè quella distanza da me stesso che manca inevitabilmente al sentimento di sé) sia la consapevolezza della mia *soggettività* (ottenuta proprio grazie alla specificità dis-oggettivante dello sguardo dell'altro). In ciò consiste la peculiarità del rapporto di riconoscimento: esso non è costituito esclusivamente da un gioco di sguardi, cioè da quel rapporto meramente teoretico-contemplativo entro i cui limiti resta prigioniero Sartre⁴. Riconoscimento è *rapporto pratico*, in cui ne va del valore, della dignità e dell'autonomia dei soggetti in campo.

A questo punto rimane soltanto il *terzo e definitivo passaggio*, e questo posso farlo solo io: riferire quello sguardo oggettivante e dis-oggettivante al mio auto-sentimento interno, ovvero *conoscere* quel sentimento, mentre fin qui mi ero limitato a percepirlo. Finalmente ho potuto *conoscere me stesso*, ovvero

³ Sartre 1946, p. 70.

⁴ Fondato esclusivamente sullo sguardo e sull'esser-guardato, il rapporto fra i soggetti risulta inevitabilmente alienante e reciprocamente reificante. «La pietrificazione del per-sé da parte dello sguardo dell'altro è il senso profondo del mito di Medusa» (Sartre 1943, p. 494).

attribuire al mio auto-sentimento i caratteri della soggettività autocosciente⁵.

Benché venga resa possibile solo dal riconoscimento esterno, l'autocoscienza rimane – alla fine – una prestazione possibile solo alla soggettività propria, non a quella altrui. Infatti essa nasce coniugando la percezione *interiore* di sé (che può essere solo mia) con lo sguardo *esteriore* (oggettivante-desiderante) dell'altro. In questa connessione fra l'esperienza *interna* del sentimento di sé e l'esperienza *esterna* dell'essere guardato sta la specificità di quel sapere che noi chiamiamo *autocoscienza*, un sapere il cui oggetto sta in una soggettività. L'autocoscienza nasce perciò *intersoggettiva*, con la sua radice fuori di sé: essa ha l'altro presente al suo interno perché è dall'altro che essa è nata. L'intersoggettività non solo ne rappresenta la genesi ma la costituisce internamente. La relazione di riconoscimento è perciò la condizione della nostra soggettività. Senza riconoscimento e senza intersoggettività non si dà soggettività autocosciente: entrambe nascono e cadono insieme.

⁵ In Hegel questo terzo passaggio viene chiamato il «ritorno a doppio senso dell'autocoscienza entro se stessa» (1807, p. 128). Infatti dopo essere uscita da se stessa per vedersi nell'altro come in uno specchio e aver levato anche l'altro (perché in lui vedeva solo se stessa) e quindi dopo aver rischiato di perdere quell'alterità che è la vera condizione della sua identità, l'autocoscienza si rende conto che non può guadagnare se stessa se leva il proprio altro. Ne consegue una doppia operazione finale (il «doppio senso» di cui sopra): guadagnare se stessa e al tempo stesso riconoscere l'alterità e l'autonomia dell'altro. Perciò in primo luogo «essa ridiviene uguale a sé levando il *suo* esser altro», ovvero non leva l'altro ma solo quel lato dell'alterità in cui vedeva solo se stessa, e in secondo luogo «levando quel *suo proprio* esser altro in quell'altra, essa rende di nuovo libera anche l'altra autocoscienza» (ivi, p. 129). L'intersoggettività reale è stata ricostituita: la prima autocoscienza ha visto riconosciuta la propria identità mentre l'altro soggetto è stato restituito a se stesso.