

Il tema del riconoscimento sembra ormai entrato a pieno titolo nel dibattito contemporaneo, soprattutto in relazione a problemi cruciali della filosofia sociale e politica attuale: come quelli dell'identità, della giustizia o della cittadinanza.

Il presupposto teorico condiviso da chi assume questa prospettiva è l'idea di fondo che l'affermazione del sé individuale e collettivo o, se si vuole, la dignità della persona umana, non possa dirsi completa se non si fonda sul riconoscimento da parte degli altri; e che, viceversa, esperienze di misconoscimento o di "spregio" possano produrre effetti di grave danneggiamento nella vita delle persone, provocando umiliazione, oppressione, senso di esclusione.

C'è tuttavia una rilevante differenza tra la sua accezione in ambito anglosassone e in ambito europeo.

Nella letteratura anglosassone la politica del riconoscimento è sinonimo, grazie soprattutto a lavori di autori come Charles Taylor e Iris Marion Young, di multiculturalismo, di politiche disponibili a riconoscere diritti differenziati a gruppi etnici, culturali e religiosi particolari in vista della salvaguardia e della protezione della loro identità. In quest'ambito, in altri termini, il paradigma del riconoscimento tende spesso, prioritariamente, alla denuncia dei limiti delle politiche redistributive e del paradigma rawlsiano della giustizia (Frazer 1999).

In Europa invece, da Axel Honneth a Paul Ricoeur, da Alain Caillé a Franco Crespi, il dibattito sul riconoscimento si è sviluppato soprattutto intorno al problema delle radici del legame sociale e delle fonti della solidarietà e dell'ospitalità¹.

Mentre nel primo caso l'idea di riconoscimento appare in tutta la sua positività normativa, in quanto consente di rivendicare la legittimità delle pretese di riconoscimento da parte di individui o gruppi svantaggiati o esclusi, nel secondo caso invece - nel cui

ambito si colloca anche la mia riflessione² - emergono anche gli aspetti problematici.

Risalendo alle origini stesse della modernità, vedremo come, lungi dal contribuire a consolidare la dignità e l'integrità della persona, il riconoscimento può svolgere una *funzione falsante* che compromette a priori ogni pretesa di autonomia e di autenticità del sé, in quanto spinge l'individuo *alla dipendenza dall'altro, alla simulazione e al conformismo*.

Se è vero, in altri termini, che il mancato riconoscimento può essere lesivo dell'identità della persona provocando la ferita dell'esclusione e dell'umiliazione, è altrettanto vero che lo stesso riconoscimento può indurre una sorta di coazione alla finzione e alla mimesi, causando l'alienazione del sé e l'omologazione delle forme di convivenza sociale.

Il reciproco riconoscimento può produrre dunque *la formazione di false identità con inevitabili effetti patologici sulla costruzione del legame sociale*³.

2. A partire dalla modernità, che vede il declino del codice dell'onore e la nascita dell'idea universale di *dignità*, il riconoscimento diventa lo strumento imprescindibile per la costruzione di un'identità che non è più data a priori; ma esso si configura allo stesso tempo come l'obiettivo permanentemente incerto di una difficile ricerca.

Il sé moderno, autonomo e indipendente da presupposti, è infatti anche un sé sradicato e indebolito dal crollo di ogni appartenenza, è un sé solitario e «senza dimora» (Berger 1973), la cui identità viene essenzialmente a dipendere dallo sguardo e dalla conferma dell'altro.

Nello stesso momento in cui, in una società di eguali, diventa una mèta potenzialmente accessibile a tutti in virtù del diritto indifferenziato alla dignità, il riconoscimento non può più godere di ogni aprioristica certezza e richiede l'impegno, la lotta e la mobilitazione individuale, essendo sempre esposto al rischio dello scacco e del fallimento.

La società moderna pone le condizioni per un riconoscimento paritario e uguale per tutti, ma proprio per questo fa emergere la consapevolezza della problematicità della sua acquisizione e crea l'inevitabilità di una reciproca competizione.

La modernità inaugura in altri termini quella "lotta per il riconoscimento" che ne complica lo scenario conflittuale: gli uomini cioè non entrano in conflitto tra loro solo per la difesa dei loro *interessi* o di una scarna autoconservazione, come ci insegna il consolidato paradigma dell'«individualismo possessivo» (Macpherson 1962/1973), ma anche perché vogliono essere riconosciuti dall'altro nella propria *identità*. Axel Honneth coglie pienamente questo aspetto mostrando, attraverso il passaggio dal modello hobbesiano a quello hegeliano, la centralità tutta moderna non solo del conflitto *di interessi*, ma del conflitto *identitario* (Honneth 1992/2002), che oggi, nell'età globale, ha assunto ampie proporzioni.

Honneth, tuttavia, postula una frattura troppo netta tra i due modelli, precludendosi così la possibilità di individuare già in Hobbes la presenza di una lotta per il riconoscimento.

Se è vero infatti che prevale in Hobbes l'immagine degli individui come macchine desideranti e confliggenti, come atomi privi di qualità specifiche tendenti alla lotta per la sopravvivenza, è vero anche che compare nella sua antropologia un bisogno di riconoscimento legato alla lotta per l'onore: quale segno della considerazione per quell'insieme di qualità e valori di un uomo - dalla bellezza alla reputazione, dalla forza alla ricchezza (Hobbes 1651/1987, pp. 85 ss; Hobbes 1640/1985, pp. 59-61) - che Hobbes riassume nel concetto di "potere" (Hobbes 1640/1985, p. 59). Gli individui hobbesiani sono talmente preoccupati di ottenere dagli altri il riconoscimento del proprio valore e potere, che essi lo pretendono, per così dire, a ogni costo, indipendentemente da qualsiasi virtù o merito. Essi sono pronti a battersi, a ogni segno di scarsa valutazione o disprezzo da parte dell'altro, fino alla distruzione reciproca (Hobbes 1651/1987, p. 119); e reagiscono con violenza di fronte a ogni minima manifestazione di misconoscimento, creando, «per delle inezie, come una parola, un sorriso, un'opinione differente...» (Hobbes 1651/1987, p. 120), uno stato di cruenta conflittualità.

Nasce dunque con Hobbes quella che vorrei definire una *passione per il riconoscimento*: che è essenzialmente *passione dell'lo* (cfr. Pulcini 2001) e che non ha più niente a che fare con l'onore aristocratico, in quanto vede fronteggiarsi individui liberi e uguali, e allo stesso tempo drammaticamente carenti, decisi a ottenere approvazione, conferma, considerazione dagli altri a ogni costo.

3. Ma se in Hobbes questa passione sfocia nella aggressione reciproca, nel conflitto e nella guerra, in essa si annida un pericolo più invisibile e insidioso che, come acutamente intuisce la riflessione giansenista contemporanea a Hobbes, è quello del *tradimento di sé*. Pascal, La Rochefoucauld, Nicole descrivono un individuo mosso da un bisogno di riconoscimento così cogente da spingerlo a tradire se stesso, a rinunciare alla propria vera identità per assumere una *maschera* che lo renda accettabile agli occhi dell'altro.

L'io pascaliano, afflitto da un vuoto incolmabile e da una visione svalutativa di sé, incapace di accettare la propria misera e deludente verità, risponde con un ipertrofico amor proprio (*amour propre*) che lo spinge a dissimulare il proprio essere, ingannando gli altri e se stesso attraverso la costruzione di una immagine inautentica di sé (Pascal 1670/1986, pp. 55-56).

Per essere riconosciuti, gli uomini devono *apparire* diversi da ciò che *sono*. Affiora dunque quell'opposizione *essere/apparire* che, come vedremo, verrà pienamente tematizzata da Rousseau. Gli individui celano la loro vera identità, rinunciano alla loro autentica natura identificandosi con l'immagine di sé che li rende oggetto di ammirazione e di stima: «Siamo tanto abituati a camuffarci di fronte agli altri - dice La Rochefoucauld - che finiamo per camuffarci anche di fronte a noi stessi» (La Rochefoucauld 1678/1978, p. 123).

Il sé diventa la propria maschera; tradisce se stesso per essere come l'altro lo vuole.

Si instaura così quel *processo mimetico* in cui René Girard ha individuato il fondamento stesso dell'identità individuale e delle relazioni sociali (Girard 1961/1981): il sé costruisce la propria immagine guardandosi con gli occhi dell'altro (sia esso reale o immaginario), verso il quale si pone in un rapporto essenzialmente imitativo.

Ciò porta a un paradosso che propongo di riassumere nell'idea di *falso riconoscimento*: il riconoscimento da parte degli altri, intensamente desiderato dall'individuo in quanto irrinunciabile per la costruzione della propria identità, viene di fatto a *legittimare una falsa identità*: falsa non solo nel senso di ingannevole (verso gli altri) ma fondata anche su un autoinganno.

L'idea della maschera e della costruzione di una falsa identità ritorna in Mandeville, che tuttavia si libera di ogni considerazione morale e ne riconosce con spregiucatezza l'inevitabilità ai fini della convivenza civile e del progresso sociale ed economico.

La società si fonda per Mandeville su una «commedia delle buone maniere», su un «elegante imbroglio» (Mandeville 1723/1987, p. 50); essa altro non è che una gigantesca costruzione ipocrita, che può non solo stare insieme, ma progredire e svilupparsi a patto che gli individui riconoscano reciprocamente la propria maschera, celando la loro vera identità.

La socialità e il progresso sembrano dunque non consentire altra possibilità che quella di creare identità inautentiche e false relazioni sociali.

4. Una prima alternativa al pessimismo mandevilliano si delinea tuttavia nella torsione morale proposta da Adam Smith, con il quale si configura *l'opposizione tra un falso e un vero riconoscimento*. L'idea di falso riconoscimento si fonda, in Smith, su una diagnosi simile a quella di Mandeville. Egli individua nel *self-love*, inteso come ansia di distinguersi e di essere preferiti, la basilare spinta emotiva all'agire umano (Smith 1759/1991, p. 110). Il *self-love* infatti, che è «forse il più forte dei nostri desideri», è ciò che motiva in ultima istanza la stessa «corsa alla ricchezza» (Smith 1759/1991, p. 111), vale a dire l'imperativo all'acquisizione proprio dell'*homo oeconomicus* (Smith 1759/1991, p. 66). Gli uomini desiderano la ricchezza e competono aspramente per averla non tanto per il suo valore materiale o per la sua intrinseca utilità, quanto perché la ricchezza, quale oggetto desiderato da tutti, è il "segno", il *vettore simbolico* della propria distinzione⁴, è dunque ciò che consente di ottenere la stima e l'ammirazione universali (Smith 1759/1991, p. 288).

Gli uomini desiderano ciò che altri desiderano (ricchezza, potere) per ottenere quella "posizione sociale" (Smith 1991, p. 76) che si acquisisce solo attraverso il riconoscimento altrui.

Il *processo mimetico* investe dunque qui pienamente il *desiderio* stesso, portandoci nel cuore della dinamica girardiana: A desidera C perché B desidera C. I desideri dell'individuo smithiano sono dipendenti dal desiderio dell'altro; e l'oggetto desiderato ha in sé meno importanza della relazione mimetica con l'altro.

Non bisogna tuttavia pensare che in Smith ci sia una delegittimazione del *self-love* e della «corsa alla ricchezza». La dinamica mimetica delle passioni umane è condizione necessaria per lo sviluppo del progresso e del benessere, fondamento prezioso della «ricchezza delle nazioni» (Smith 1759/1991, pp. 247-249). Ciò che

però va contrastato sono gli eccessi dell'amore di sé, che contengono pericoli di ordine sociale e morale.

Il rischio intrinseco a una manifestazione senza limiti delle passioni è quello di perdere proprio ciò che gli uomini «massimamente desiderano», cioè l'approvazione di quello che Smith chiama lo «spettatore imparziale»: figura rappresentativa di un *Io* medio sociale capace di giudicare una condotta "appropriata", cioè socialmente approvabile. Spinto dalla stessa interazione sociale a osservarsi «con gli occhi degli altri» (Smith 1759/1991, p. 150), l'individuo smithiano si sdoppia in un sé passionale che agisce e un sé spettatore che giudica, assumendo i criteri di valutazione propri di un *terzo*, di un immaginario e ipotetico «spettatore imparziale» (Smith 1759/1991, p. 153), il quale esige la moderazione del *self-love*, pena la sua condanna morale.

Il rimedio è dunque interno al *self-love* e allo stesso meccanismo mimetico: l'amore di sé inteso come corsa alla ricchezza e al potere, tesa a soddisfare la preferenza per se stessi, viene contrastato e corretto dall'amore di sé inteso come desiderio di approvazione e di stima. Gli uomini rinunciano al *falso riconoscimento*, cioè al riconoscimento inteso, direbbe Taylor, come «lotta per la preferenza» (Taylor 1992/1993, p. 72), foriera di conflittualità sociale e di corruzione morale, a favore del *vero riconoscimento*, inteso cioè come approvazione e simpatia da parte dell'altro (un *altro*, abbiamo visto, dotato di parametri di valutazione equi e ispirati dal bene comune).

Ma l'idea di vero riconoscimento implica in Smith un ulteriore passaggio, più radicale e sottile, che introduce la necessità di un *autoriconoscimento*.

Non basta, dice Smith, ottenere l'approvazione degli altri. Noi possiamo infatti, come propone Mandeville, simulare una condotta appropriata e rendere possibile un'equilibrata interazione sociale, conservando la consapevolezza di non essere degni dell'approvazione altrui. Ma gli uomini, afferma Smith in aperta polemica con Mandeville (Smith 1759/1991, pp. 422 sgg.), non vogliono solo il riconoscimento esterno, vogliono anche *esserne degni*; non vogliono solo essere stimati ma stimabili (Smith 1759/1991, p. 154).

C'è dunque una potenziale discrasia tra l'approvazione esterna (del *man without*) e l'autoapprovazione (del *man within*) che di fatto lascia intravedere una possibile fuoriuscita dal meccanismo mimetico.

Prima ancora del consenso dell'altro, gli uomini vogliono essere certi dell'*autoapprovazione*, dell'*autostima* (Smith 1759/1991, pp. 336 ss.), vale a dire di un'approvazione fondata sull'*autoriconoscimento* del proprio valore e dignità, delle proprie qualità morali (Smith 1759/1991, p. 159).

Il vero riconoscimento presuppone dunque una preoccupazione non solo strumentale, ma *autenticamente morale* per il bene comune, che implica una trasformazione delle passioni e dunque un perfezionamento morale del sé. Inoltre, l'autoriconoscimento *incrina il meccanismo mimetico* postulando la possibilità di un'identità che si costruisce anche indipendentemente dallo sguardo dell'altro, così da scongiurare i rischi di un eccessivo conformismo.

Nonostante tutto questo, non si può tuttavia affermare che Smith arrivi a porre radicalmente in discussione il modello esistente di legame e di ordine sociale, di cui cerca al contrario una più solida legittimazione: l'obiettivo di Smith è in ultima istanza quello di mostrare come la società concorrenziale e competitiva trovi al suo interno il rimedio ai propri eccessi e alle proprie patologie.

5. L'introduzione dell'aspetto *critico*, che riformula l'idea di riconoscimento a partire da valori *altri*, consente invece, con Rousseau, di prefigurare una struttura dell'identità e del legame sociale alternativa al modello concorrenziale sancito dalla *Political Economy*.

Il desiderio di riconoscimento, ispirato dalla passione dell'*amour propre*⁵, è per Rousseau intrinseco alla formazione stessa della socialità: «Appena gli uomini ebbero cominciato ad apprezzarsi reciprocamente e si fu formata nel loro spirito l'idea di considerazione, ciascuno pretese di avervi diritto; e non fu più possibile mancarne impunemente nei confronti di nessuno» (Rousseau 1755/1970a, p. 326).

La nascita delle prime forme di legame sociale dà origine al confronto reciproco e alla competizione, rende gli uomini dipendenti dalla stima e dalla considerazione dell'altro, alimentando così la *passione della distinzione* (Rousseau 1755/1970a, p. 326): passione originaria e dominante, da cui trae impulso, come già aveva affermato Smith, lo stesso desiderio di ricchezza (Rousseau 1755/1970a, p. 346).

L'ansia di distinguersi e di essere riconosciuti spinge gli uomini a desiderare ciò che gli altri desiderano, a cercare di ottenere

tutto ciò che, come la ricchezza, è oggetto di considerazione e ammirazione universale, creando così rivalità e inimicizia. Innescando la dinamica mimetica del desiderio, la passione del *riconoscimento produce dunque*, in prima istanza, quello stato di *conflittualità e di disordine* da cui nascerà la società ingiusta e disuguale descritta nel *Discorso sull'ineguaglianza*.

Ma non solo. Essa è all'origine di *un'altra patologia* che tocca più direttamente l'identità individuale e che consiste, come già avevano intuito i giansenisti, nel *tradimento di sé* da parte del singolo (cfr. Pulcini 2001). Il desiderio di ottenere la pubblica stima spinge infatti gli individui a costruire la propria identità secondo le aspettative e i valori dell'altro, degli altri; li induce a simulare determinate qualità laddove essi non le posseggano, al fine di *apparire* diversi da quello che realmente sono: «[...] e poiché queste qualità sono le uniche in grado di procurare stima, ben presto bisognerà averle o simularle. Per il proprio tornaconto, fu necessario mostrarsi diversi da come effettivamente si era; essere e apparire divennero due cose del tutto diverse; e da questa distinzione scaturirono il fasto che abbaglia, l'astuzia che inganna, e tutti i vizi che ne formano il seguito» (Rousseau 1755/1970a, p. 331).

Rousseau radicalizza l'intuizione giansenista facendo dell'opposizione tra l'essere e l'apparire il nucleo stesso di una socialità distorta e di un'identità infedele alla propria più profonda verità; così da conferire al tema della maschera una connotazione decisamente negativa.

Dal momento in cui il valore di ognuno viene misurato in base alla stima altrui, l'identità si costruisce a partire dallo sguardo dell'altro, rappresentato da quell'inedito e potente soggetto sociale che è l'«opinione» (Rousseau 1755/1970a, p. 350). In preda alla «furia di distinguersi», l'uomo esce «fuori di se stesso» (*ibidem*), diventando totalmente dipendente dai desideri e dai giudizi dell'altro, in base ai quali struttura il proprio sé alienandosi da sé.

L'esigenza mimetica di *essere secondo l'altro*, indotta dalla passione per il riconoscimento, produce dunque, a livello propriamente soggettivo, una *falsa identità*; dando origine inoltre, sul piano sociale, a fenomeni di *omologazione e livellamento*, come Rousseau intuisce perfettamente nel *Discorso sulle scienze e sulle arti* (Rousseau 1750/1970, p. 215).

Egli coglie qui la genesi di un fenomeno che sarà successivamente al centro della critica tocquevilliana e arendtiana della

modernità e della democrazia (Tocqueville 1835-40/1968; Arendt 1958/1964): vale a dire quell'universale *conformismo* che non solo provoca incertezza e sfiducia reciproca dando luogo a una sorta di *civiltà del sospetto*⁶, ma che appiattisce ogni differenza e risucchia l'originalità del sé.

Se il riconoscimento richiede la finzione e lo sdoppiamento dell'identità, l'alienazione e l'omologazione che cancella ogni differenziazione, *essere riconosciuti dagli altri equivale dunque, paradossalmente, a rinunciare a se stessi*, alla propria *autenticità*; equivale a tradire il sé originale e autentico.

6. A partire da questa diagnosi, è possibile rintracciare in Rousseau *due possibili soluzioni*, ancor oggi per noi feconde, tese a prefigurare la possibilità di un *vero riconoscimento*; nelle quali, è bene precisare subito, egli non si limita, come Smith, a correggere gli eccessi della società competitiva attraverso una formazione morale del sé fondata sull'autoriconoscimento e sul senso della propria dignità, ma presuppone la capacità del sé di porsi emotivamente *al di fuori* della dinamica sociale esistente.

La prima di queste due traiettorie propone di fatto di *mutare l'oggetto del desiderio mimetico*. Rousseau sembra in questo caso non considerare la possibilità di un desiderio autonomo dalla mimesi, ribadendone la struttura essenzialmente ternaria. È inevitabile che gli uomini vogliano ciò che li rende oggetto dell'ammirazione altrui, che essi desiderino ciò che anche gli altri desiderano: «Tutti vogliono essere ammirati. Questo è il fine ultimo e segreto nella azioni umane. La differenza consiste solo nei mezzi» (Rousseau 1970b, p. 656).

Si tratta allora di fare in modo che gli uomini ottengano l'ammirazione degli altri dirigendo le loro preferenze non sulla ricchezza o sul potere, ma sulla "virtù", vale a dire su oggetti morali: «Si tratterebbe di risvegliare il desiderio e di facilitare il modo di procurarsi con la virtù la stessa ammirazione che oggi riusciamo a procurarci con la ricchezza» (*ibidem*).

Fare della *virtù* l'oggetto stesso del desiderio significa conferire alla dinamica mimetica una intrinseca *moralità* che consente di aderire all'opinione senza subirne gli effetti alienanti e falsificanti. Una società giusta non è quella che abolisce l'opinione, ma quella che ne elimina il potere alienante fondandola su valori morali: «Presso tutti i popoli del mondo - dice Rousseau nel

Contratto sociale - non è la natura ma l'opinione a decidere della scelta dei loro piaceri. Raddrizzate le opinioni degli uomini e i loro costumi si purificheranno da soli» (Rousseau 1762/1970c, p. 831).

Il sé che si conforma a un'opinione retta per ottenerne l'ammirazione e la stima, il sé che desidera e ottiene il riconoscimento dell'altro, non può essere in questo caso che il sé morale, condizione essenziale di una società giusta.

Rispetto alla visione girardiana di una assoluta indifferenziazione dell'oggetto⁷, la proposta rousseauiana presenta evidentemente un indubbio interesse, proprio in quanto rivaluta, rispetto alla dinamica mimetica, la *non neutralità dell'oggetto del desiderio*, la *chance* della scelta soggettiva. Essa incorre tuttavia in due difficoltà e pericoli che possiamo qui solo accennare: il primo è quello di una circolarità tra l'individuo virtuoso e la società giusta; il secondo è quello di opporre a una falsa omologazione una uniformità morale che comunque rischia di riassorbire le differenze⁸.

A queste difficoltà sembra implicitamente rispondere la seconda soluzione delineata da Rousseau soprattutto negli scritti autobiografici, e fondata sull'idea di *autenticità*: essa consiste, come ben sottolinea Charles Taylor (Taylor 1991/1994, p. 36), nel riaffermare il diritto alla originalità e alla differenza del sé.

Il sé autentico è in prima istanza quello che è in grado di far valere, nell'universo omologante e conformista della società fondata sull'apparire, la propria *differenza dall'altro*; è quello che, ponendosi al di fuori della dinamica falsante delle passioni societarie, riesce a recuperare - come Rousseau ci lascia supporre attraverso le sue *Confessioni* - una verità interiore non distorta per la quale esige il riconoscimento degli altri (Rousseau 1782/1969).

Questa seconda soluzione ci consente, in altri termini, di intravedere la *radicale incrinatura del meccanismo mimetico*. Mostrarsi come si è vuol dire saper essere fedeli anche agli aspetti più indesiderati del sé, in quanto in essi può risiedere la fonte stessa della coesione e del senso della propria identità, unica e irripetibile; vuol dire sottrarsi alla tirannia dell'opinione e della mimesi⁹.

Ma se il pericolo della dinamica mimetica è quello del falso riconoscimento, il rischio intrinseco all'etica dell'autenticità è, per così dire, quello di una *assolutizzazione della differenza*. Il sé autentico rischia in altri termini, come ben mostra lo stesso percorso rousseauiano, di chiudersi in una sorta di soggettivismo

autarchico, di rigida coerenza e fedeltà a se stesso che finisce per precludere ogni dialogicità e reale interazione con l'altro.

L'immagine del "passeggiatore solitario", chiuso nello spazio immunitario del proprio isolamento narcisistico è infatti la prima, eloquente espressione di una deriva identitaria destinata a diventare una delle più inquietanti patologie della modernità¹⁰. Il rischio del sé autentico è quello di vedere l'altro unicamente come rispecchiamento e conferma della propria identità; così che, desostanzializzando l'altro, l'esigenza di riconoscimento diventa pretesa unilaterale e perde ogni reciprocità.

Ciò non vuol dire tuttavia che si debba rinunciare all'idea di autenticità, purché questa significhi, vorrei suggerire, valorizzare l'idea di differenza in un duplice senso: non solo cioè come differenza *dall'altro*, ma come *differenza da se stessi*¹¹.

Solo un sé capace di ospitare la differenza al suo interno, di riconoscere anche i propri sé virtuali o non attualizzati, può infatti essere capace di riconoscere l'altro nella sua propria differenza e unicità.

Il sé autentico è dunque quello che è fedele alla propria originale e differente identità e che legittimamente desidera in questo il riconoscimento dell'altro; ma è anche un sé capace di vedere il carattere *contingente* della propria identità, sempre passibile di altri sviluppi e di altre configurazioni, indipendentemente dal fatto che queste restino per sempre inesprese e inattualizzate. È un sé capace di riconoscere la differenza *dell'altro* in quanto è capace di prendere sul serio la pluralità, reale e potenziale, *del proprio sé*.

L'attualità della riflessione rousseauiana consiste dunque nel mostrare la necessità di un intreccio fecondo tra autenticità e riconoscimento. Solo dalla reciproca correzione delle loro patologie è possibile scongiurare il duplice pericolo intrinseco a una loro configurazione unilaterale: nel primo caso quello di assolutizzare la differenza precludendo la possibilità del riconoscimento; nel secondo caso quello di soggiacere alla costruzione mimetica di una falsa identità.

note

¹ Cfr. il recente numero della "Revue du Mauss", La Découverte, Paris, n. 23, 2004 sul tema "De la reconnaissance. Don, identité et estime de soi".

² Ho già trattato questi temi nel saggio *Il sé mimetico e il falso riconoscimento*, in M. Calloni, A. Ferrara, S. Petrucciani (a cura di), *Pensare la società. L'idea di una filosofia sociale*, Carocci, Roma 2001, di cui il presente contributo costituisce in parte una rielaborazione.

³ Per «effetti patologici» intendo quegli «sviluppi sbagliati o disturbati», in quanto limitativi dell'autorealizzazione individuale e ostacoli alla «vita buona» che Axel Honneth definisce appunto «patologie del sociale» (Honneth 1996).

⁴ Su questo cfr. Dupuy-Dumouchel 1979.

⁵ «...l'amor proprio non è invece che un sentimento relativo, artificioso e nato nella società, che spinge ogni individuo a dare più importanza a se stesso che agli altri, ispira agli uomini tutto il male che si fanno reciprocamente ed è la vera origine dell'onore» (Rousseau 1755/1970a, p. 366).

⁶ Una chiara allusione a questo aspetto è in Rousseau 1750/1970, p. 215-6.

⁷ In Girard il desiderio mimetico, generatore di violenza, sfocia nel processo vittimario (o capro espiatorio) che istituisce un legame intrinseco tra la violenza e il sacro (Girard, 1972/1980). Abolendo il potere ordinatore del sacro, la modernità, forte della consapevolezza della logica mimetica introdotta dal messaggio cristiano, rompe questo legame e apre evidentemente spazi di libertà; ma essa diventa preda di una illimitatezza del desiderio non più contenibile attraverso la dialettica del sacro e dunque sempre più esposto allo scacco e a un'infinita reiterazione, indifferente all'oggetto. Il desiderio illimitato reintroduce in una nuova forma la violenza mimetica a cui, secondo Girard, è possibile sottrarsi solo attraverso l'amore quale dimensione totalmente altra rispetto alla violenza.

⁸ Su questo rischio, cfr. Taylor 1992/1993, pp. 73-74.

⁹ Significativi in maniera esemplare, in questo senso, sono i due percorsi di Julie nella *Nuova Eloisa* e di Emilio (Rousseau 1762/1981, 1761/1992) entrambi caratterizzati, al di là delle profonde differenze, da un difficile percorso emotivo teso al recupero, contro le distorsioni socialmente prodotte, dell'autenticità del sé.

¹⁰ Sulle degenerazioni *narcisistiche* dell'autenticità, cfr. Taylor 1991, che però non ne individua le radici nello stesso Rousseau. Coglie invece pienamente il nesso autenticità/narcisismo, all'interno della stessa riflessione rousseauiana, Richard Sennett (Sennett 1976); il quale peraltro sostiene un punto di vista interessante nel contesto di queste mie proposte interpretative, in quanto teorizza - in direzione opposta a quella rousseauiana - il carattere positivamente socializzante della maschera.

¹¹ Nel proporre questo concetto seguo una linea di pensiero che va da Georges Bataille a Maurice Blanchot, a Jacques Derrida e che qui posso solo rapidamente richiamare. Mi limito a rimandare alla mia *Introduzione al Dispendio* di G. Bataille (Bataille 1933/1997).

riferimenti bibliografici

Arendt H. 1958, *The Human Condition*, University of Chicago Press; tr. it. *Vita activa*, Bompiani, Milano 1964.

Bataille G. 1933, *La notion de dépense*; tr. it. *Il dispendio*, a cura di E. Pulcini, Armando, Roma 1997.

Berger P. 1973, *On the Obsolescence of the Concept of Honour*, in P. Berger-B. Berger-H. Kellner, *The Homeless Mind. Modernisation and Consciousness*, Random House, New York.

Crespi F. 2004, *Identità e riconoscimento nella sociologia contemporanea*, Laterza, Roma-Bari.

Dupuy J.P. - Dumouchel P. 1979, *L'enfer des choses. René Girard et la logique de l'économie*, Seuil, Paris.

Frazer N. 1999, *La giustizia sociale nell'era della politica dell'identità: redistribuzione, riconoscimento e partecipazione*, in "Iride", Il Mulino, n. 28.

Girard R. 1961, *Mensonge romantique et vérité romanescque*, Grasset, Paris; tr. it. *Menzogna romantica e verità romanzesca*, Bompiani, Milano 1981.

Girard R. 1972, *La violence et le sacré*, Grasset, Paris; tr. it. *La violenza e il sacro*, Adelphi, Milano 1980.

Hobbes Th. 1640/1985, *Elements of Law Natural and Politic*; tr. it. *Elementi di legge naturale e politica*, La Nuova Italia, Firenze.

Hobbes Th. 1641/1987, *Leviathan*; tr. it. *Leviatano*, La Nuova Italia, Firenze.

Honnet A. 1993, *Riconoscimento e disprezzo. Sui fondamenti di un'etica post-tradizionale*, Rubbettino, Messina.

Honnet A. 1996, *Patologie del sociale. Tradizione e attualità della filosofia sociale*, in "Iride", Il Mulino, n.18.

Honnet A. 1992, *Kampf um Anerkennung. Zur moralischen Grammatik sozialer Konflikte*, Suhrkamp; Frankfurt a/M; tr. it. *Lotta per il riconoscimento. Sulla grammatica morale dei conflitti sociali*, Il Saggiatore, Milano 2002.

La Rochefoucauld F. de 1678/1978, *Maximes*; tr. it. *Massime*, Rizzoli, Milano.

Lazzeri Ch. Caillé A. 2004, *La reconnaissance aujourd'hui. Enjeux du concept*, in "Revue du Mauss", La Découverte, Paris, n. 23.

Macpherson C.B. 1962, *The Political Theory of Possessive Individualism*, Clarendon press, Oxford; tr. it. *Libertà e proprietà alle origini del pensiero borghese*, Isedi, Milano 1973.

Mandeville B. 1723/1987, *The Fable of the Bees*; tr. it. *La favola delle api*, a cura di T. Magri, Laterza, Roma-Bari.

Pascal B. 1670/1986, *Pensées*; tr. it. *Pensieri*, a cura di F. Masini, Ed. Studio tesi, Pordenone.

Pulcini E. 2001, *L'individuo senza passioni. Individualismo moderno e perdita del legame sociale*, Bollati Boringhieri, Torino.

Ricoeur P. 2004, *Parcours de la reconnaissance*, Editions Stock, Paris.

Rousseau J.J. 1782/1969, *Les confessions*; tr. it. *Confessioni*, Einaudi, Torino.

Rousseau J.J. 1750/1970, *Discours sur les sciences et les arts*; tr. it. *Discorso sulle scienze e le arti*, in *Scritti politici*, a cura di P. Alatri, Utet, Torino.

Rousseau J.J. 1755/1970a, *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité*; tr. it. *Discorso sull'origine dell'ineguaglianza*, in *Scritti politici*, cit.

Rousseau J.J. 1970b, *L'onore e la virtù*, *Frammenti politici*, in *Scritti politici*, cit.

Rousseau J.J. 1762/1970c, *Le contrat social*; tr. it. *Il contratto sociale*, in *Scritti politici*, cit.

Rousseau J.J. 1981, *Emile*, 1762; tr. it. *Emilio*, Armando, Roma.

Rousseau J.J. 1761/1992, *Julie ou la nouvelle Héloïse*; tr. it. *Giulia o la Nuova Eloisa*, a cura di E. Pulcini, Rizzoli, Milano.

Sennet R. 1976, *The Fall of Public Man*, Norton, New York; tr. it. *Il declino dell'uomo pubblico*, Bompiani, Milano 1982.

Smith A. 1759/1991, *Theory of Moral sentiments*; tr. it. *Teoria dei sentimenti morali*, a cura di A. Zanini, Istituto dell'Enciclopedia Italiana, Roma.

Taylor Ch. 1992, *Multiculturalism and the Politics of Recognition*, Princeton Univ. Press; tr. it. *Multiculturalismo. La politica del riconoscimento*, Anabasi, Milano 1993.

Taylor Ch. 1991, *The Malaise of Modernity*, Canadian Broadcasting Corporation; tr. it. *Il disagio della modernità*, Laterza, Roma-Bari 1994.

Tocqueville A. de 1935-40/1968, *La démocratie en Amérique*; tr. it. *La democrazia in America*, in *Scritti politici*, a cura di N. Matteucci, 2 voll. Utet, Torino, vol. II.

Young M.I. 1990, *Justice and the Politics of difference*, Princeton; tr. it. *Le politiche della differenza*, Feltrinelli, Milano 1996.

Confiteor on line. All'interno di Confess (<http://www.stewdio.org/confess/>), un progetto in fase di sperimentazione nato da un'idea dell'artista Stewart Smith, gli utenti sono invitati a confessarsi dietro la grata del blog, a leggere e valutare le confessioni altrui. Più ci si confessa, più confessioni altrui si possono leggere. Un confessionale senza confessore che invita a essere sinceri, visto che non c'è nessuno a cui mentire (tranne a se stessi) (NIM, newsletter IV, 1 gennaio 2005). Piccoli segreti possono anche essere inviati in cartolina postale formato 10x15 cm., che ognuno può realizzare come meglio crede a patto di osservare le dimensioni prestabilite per porre un freno a confessori incontinenti. Esse vanno poi fisicamente spedite a un indirizzo del Maryland, Usa, e ogni settimana i responsabili del sito post-secret.blogspot.com, provvedono a metterle on-line. Una galleria di piccoli messaggi non-più-segreti per tutti i gusti che, volendo, potete a vostra volta spedire via mail a chi vi pare (nytimes.com).

