Quaderni di Teoria Sociale

numero
2 | 2016

Morlacchi Editore

Quaderni di Teoria Sociale

n. 2 | 2016

Morlacchi Editore

Quaderni di Teoria Sociale

Direttore

Franco Crespi

Co-direttore

Ambrogio Santambrogio

Comitato di Direzione

Matteo Bortolini, Franco Crespi, Enrico Caniglia, Gianmarco Navarini, Walter Privitera, Ambrogio Santambrogio

Comitato Scientifico

Domingo Fernández Agis (Università di La Laguna, Tenerife), Ursula Apitzsch (Università di Francoforte), Gabriele Balbi (Università della Svizzera Italiana), Giovanni Barbieri (Università di Perugia), Matteo Bortolini (Università di Padova), Lorenzo Bruni (Università di Perugia), Enrico Caniglia (Università di Perugia), Daniel Chernilo (Università di Loughborough, UK), Massimo Cerulo (Università di Torino), Luigi Cimmino (Università di Perugia), Luca Corchia (Università di Pisa), Franco Crespi (Università di Perugia), Riccardo Cruzzolin (Università di Perugia), Alessandro Ferrara (Università di Roma II), Teresa Grande (Università della Calabria), David Inglis (Università di Exeter, UK), Paolo Jedlowski (Università della Calabria), Carmen Leccardi (Università di Milano Bicocca), Danilo Martuccelli (Università di Parigi Descartes), Paolo Montesperelli (Università di Roma La Sapienza), Andrea Muehlebach (Università di Toronto), Gianmarco Navarini (Università di Milano Bicocca), Vincenza Pellegrino (Università di Parma), Massimo Pendenza (Università di Salerno), Walter Privitera (Università di Milano Bicocca), Ambrogio Santambrogio (Università di Perugia), Loredana Sciolla (Università di Torino), Roberto Segatori (Università di Perugia), Vincenzo Sorrentino (Università di Perugia), Gabriella Turnaturi (Università di Bologna)

Redazione a cura di RILES
Per il triennio 2016-2018

Ambrogio Santambrogio, Massimo Pendenza, Luca Corchia, Massimo Cerulo

Nota per i collaboratori

I Quaderni di Teoria Sociale sono pubblicati con periodicità semestrale. I contributi devono essere inviati a: redazioneQTS@gmail.com; ambrogio.santambrogio@unipg.it.

Per abbonarsi e/o acquistare fascicoli arretrati: redazione@morlacchilibri.com

Impaginazione: Claudio Brancaleoni

Quaderni di Teoria Sociale, n. 2 | 2016

ISSN (print) 1824-4750 ISSN (online) ....-....

Copyright © 2016 by Morlacchi Editore, Piazza Morlacchi 7/9 | Perugia.
L'edizione digitale on-line del volume è pubblicata ad accesso aperto su www.morlacchilibri.com. La presente opera è rilasciata nei termini della licenza Creative Commons Attribution 4.0 International (CC BY 4.0: http://creativecommons.org/licenses/by/4.0/legalcode).
La licenza permette di condividere l'opera, nella sua interezza o in parte, con qualsiasi mezzo e formato, e di modificarla per qualsiasi fine, anche commerciale, a condizione che ne sia menzionata la paternità in modo adeguato, sia indicato se sono state effettuate modifiche e sia fornito un link alla licenza.
È vietata la riproduzione, anche parziale, con qualsiasi mezzo effettuata.
www.morlacchilibri.com/universitypress/

Sommario

Saggi

Stefano Ba'
Teoria Critica e nesso lavoro-famiglia con speciale riferimento alla letteratura anglo-sassone 11

Lorenzo Bruni
Intersoggettività e vergogna. Una ipotesi teorica 39

I Seminari RILES – Seminario del 2015
Prospettive di teoria sociale dopo il post-moderno

Alessandro Ferrara
La fine del postmoderno nell'orizzonte post-moderno 65

Mirella Giannini
Epistemologia della condizione precaria: oltre il declino del lavoro salariato 97

Maurizio Ghisleni
Norme, normatività e cooperazione: i due problemi dell'ordine e la società di massa della conoscenza 125

Massimo Pendenza
Prospettive cosmopolite in sociologia. Narrare una storia diversa dal cosmopolitismo, praticare l'umanità 151

Libri in discussione

Franco Crespi
Note a margine del testo di M. Heidegger "Quaderni neri – 1931/1938 (Riflessioni II-VI)" e "1938/1939 (Riflessioni VII-XI)", Bompiani, Milano 2015-2016 175

Gabriella Paolucci
Pierre Bourdieu, *Sociologie générale. Volume 1. Cours au Collège de France 1981-1983*, a cura di Patrick Champagne, Julien Duval, Franck Poupeau, Marie-Christine Rivière, Éditions du Seuil/Raisons d'agir, Paris, 2015, 740 pp. 185

Fabrizio Denunzio
Pierre Bourdieu, *Sociologie générale. Volume 1. Cours au Collège de France 1981-1983*, a cura di Patrick Champagne, Julien Duval, Franck Poupeau, Marie-Christine Rivière, Éditions du Seuil/Raisons d'agir, Paris, 2015, 740 pp. 191

Intervista

Luca Corchia
Jürgen Habermas: una biografia intellettuale, intervista a Stefan Müller-Doohm 197

Recensioni

Filippo Bocciolesi
Zygmunt Bauman, *La scienza della libertà. A cosa serve la sociologia?*, Erickson, Milano, 2015 221

Roberto Perini
Byung-Chul Han, *Nello sciame. Visioni del digitale*, Roma, Nottetempo, 2015 225

***

Abstract degli articoli 231

Notizie sui collaboratori di questo numero 235

Elenco dei revisori permanenti 239

Note per Curatori e Autori 241

Lorenzo Bruni

Intersoggettività e vergogna. Una ipotesi teorica

1. Introduzione

Il fine di questo saggio è quello di delineare una possibile strada di accesso sociologico allo studio della vergogna, la quale mostri una sua caratterizzazione in termini di originalità. In questo lavoro si cercherà di sviluppare una particolare struttura argomentativa orientata a sostenere un'ipotesi teorica intorno alla vergogna in quanto emozione sociale. L'ipotesi teorica che si proporrà interesserà fondamentalmente la differenziazione concettuale tra quella che verrà definita *vergogna del me* e quella che verrà definita *vergogna dell'io*. La proposta che si avanzerà ruoterà principalmente intorno al recupero interpretativo della teoria sociale di George Herbert Mead. In particolare, essa guarderà in maniera privilegiata alla distinzione meadiana tra le due componenti del *Sé, me e io*.

Restituita in estrema sintesi, la tesi di fondo che si intende qui sviluppare riguarda la duplice matrice di significatività che si lega all'emersione della vergogna: socialmente oggettivata e soggettiva, o di risoggettivazione. Tale distinzione, come si vedrà, è però esemplificativa, poiché la stessa significatività soggettiva è sempre immersa – senza seppure coincidere con essa – in una significatività intersoggettivamente costituita.

Sulla vergogna, come ben noto, esiste una sconfinata bibliografia, che attraversa in maniera trasversale molteplici ambiti della conoscenza, dalla filosofia alla psicologia, dall'estetica alle neuroscienze. In filosofia, solo a titolo di esempio, sembra imprescindibile il riferimento ai più recenti lavori sul tema di

Martha Nussbaum e Slavoj Zizek [cfr. Nussbaum 2005, Zizek 2009]. In ambito sociologico, collocata all'interno dell'alveo della sociologia delle emozioni [cfr. Hochschild 1975, 1979; Illouz 2007, Turnaturi 1995, Cerulo 2009, Iagulli 2011], la riflessione più recente sulla vergogna è stata sviluppata in maniera sistematica soprattutto da Thomas Scheff e Gabriella Turnaturi.

Thomas Scheff ha dedicato parte consistente della sua complessiva produzione scientifica allo studio dell'emozione della vergogna, riflessione che tuttora conduce instancabilmente. Il sociologo statunitense ricostruisce un'interessante ed utile rassegna di posizioni sociologiche relative all'emozione in questione, facendo ampio riferimento ai classici, anche se non mancano i riferimenti ad autori e ad ambiti di altra natura disciplinare. Il nucleo fondamentale della tesi di Scheff è che la vergogna costituisca una forma di minaccia del *social bond*, del legame sociale. Proprio in quanto potenziale minaccia del legame sociale – a parere di Scheff – la vergogna non può essere concettualmente disgiunta da ambiti emozionali o semi-emozionali ad essa affini. Scheff propone dunque una dilatazione semantica della vergogna, giustificata proprio in virtù della sua forte connotazione in termini sociali. Il sociologo statunitense definisce allora la vergogna come una famiglia allargata di emozioni che ricomprende numerose varianti, dall'imbarazzo alla mortificazione, dallo svilimento all'umiliazione [cfr. Scheff 2000, 2003].

Gabriella Turnaturi si è concentrata, in una monografia di recente pubblicazione, sull'emozione della vergogna attingendo ad una ampia pluralità di fonti: letteratura, cinema, cronaca, avvenimenti politici, interviste. La sociologa italiana sottolinea la dimensione marcatamente sociale della vergogna e ne tratteggia la metamorfosi all'interno degli attuali contesti socio-culturali. Due sono le tesi principali proposte da Turnaturi. *In primis* la studiosa suggerisce che i mutamenti nella fenomenologia di questa emozione siano da ascrivere principalmente alla crisi del legame sociale, all'indebolimento del vincolo di fiducia reciproca che tiene insieme le società democratiche. La seconda tesi sostenuta da Turnaturi, a differenza della prima, è di carattere normativo: una società decente, dice Turnaturi con una espressione che richiama il lavoro del filosofo Margalit [cfr. Margalit 1998], è quella in cui la vergogna non 'precipita' inevitabilmente nell'umiliazione, ma si trasforma in una spinta propulsiva al cambiamento e al miglioramento.

Chi si vergogna potrebbe condividere questa emozione con tutti coloro i quali abbiano subito la medesima mortificazione. In questi termini, una condivisione emozionale potrebbe stabilire una nuova forma di legame sociale solidale. Una vergogna condivisa, una cultura emozionale della vergogna, per Turnaturi, può essere il presupposto per dare vita a nuove forme di agire collettivo. Il «buon uso della vergogna» stabilisce la riconnessione di questa emozione con la sfera pubblica, in vista di un possibile mutamento del tessuto sociale [cfr. Turnaturi 2012, cap. IV].

Questo saggio non ambisce a delineare una teoria generale della vergogna, ma intende inquadrarla all'interno di una particolare cornice intersoggettiva. Si ritiene, in particolare, che la declinazione dell'intersoggettività fornita dalla teoria sociale di Mead, intesa come concreta interazione sociale tra sé che si *co-determinano*, rappresenti il riferimento più efficace al fine di restituire la duplice matrice di significatività che innerva l'emozione sociale della vergogna. La distinzione meadiana tra *me* e *io*, tra già socialmente oggettivato e prospettive sempre aperte di risoggettivazione, farà dunque da sfondo alla distinzione tra *vergogna del me* e *vergogna dell'io*. In particolare, si vedrà che il rapporto tra le due forme di vergogna è traducibile in un'ottica squisitamente sociale come relazione aperta e dialettica tra costitutività sociale della soggettività e possibilità sociali di risoggettivazione.

2. L'inestricabile rapporto tra socialità e soggettività. 'Me' e 'io' nella teoria sociale di G.H. Mead.

Mead avvia la Parte Terza di *Mente*, *Sé* e *società* occupandosi dei presupposti della nascita del *Sé*. La teoria sociale del *Sé* proposta da Mead stabilisce che la genesi e lo sviluppo del *Sé* avvengono all'interno di un processo sociale. Mead è chiaro e perentorio – tracciando le sue tesi, già prima di argomentarle – nello stabilire che «è impossibile concepire un sé che sorga fuori dall'esperienza sociale» [Mead 2010, 198]. Il problema fondamentale che viene posto è relativo allo statuto della coscienza di sé: come può un individuo fuoriuscire da sé così da poter diventare oggetto a se stesso? La risposta avanzata da Mead non può

che essere fornita facendo riferimento all'attività sociale nella quale l'individuo è immerso. Non vi è coscienza che preceda l'attività sociale. La coscienza di sé non sarebbe tale «se l'individuo non si ponesse all'interno del medesimo campo dell'esperienza dei sé individuali in stretta connessione con i quali egli agisce in ogni data situazione sociale» [ivi, 195]. L'individuo non fa esperienza di sé e del mondo in maniera immediata, ma «solo in quanto egli prima diventa oggetto a se stesso proprio come gli altri individui sono per lui, o per la sua esperienza, oggetti; e diventa oggetto a sé stesso solo assumendo gli atteggiamenti che nei suoi confronti tengono gli altri individui che con lui convivono all'interno di uno stesso ambiente sociale» [ivi, 196].

Gli aspetti legati all'assunzione del ruolo dell'altro all'interno della riflessione sulla costituzione dei significati troveranno un esito ulteriore nella più ampia concezione intersoggettivistica della socialità proposta da Mead. Il pragmatista sottolinea la necessaria importanza del processo di assunzione del punto di vista dell'altro in quanto condizione di possibilità della costituzione del significati sociali e della costituzione del *Sé*, ovvero della riflessività. Il passaggio che sancisce il superamento della mera percezione in favore di un pensiero riflessivo è pienamente sociale: la riflessività si istituisce come rottura dell'immediatezza irriflessiva tipica della reazione fisiologica allo stimolo. La peculiarità della concezione sociale della mente e del pensiero proposta da Mead si situa all'interno della dinamica del *role-taking*, il processo interattivo di assunzione dell'atteggiamento dell'altro, inteso sia come singolo individuo che come progressiva estensione del riferimento alla totalità sociale.

Gli aspetti dinamici del legame che esiste tra individuo e dimensione sociale, formazione della personalità e socializzazione, sono affrontati nella teoria sociale di Mead attraverso due concetti, *me* e *io*. Se ci si limitasse a quanto fin qui riportato a proposito del pensiero di Mead, potrebbe sembrare che la dinamica sociale si risolva in un processo bloccato alla costituzione, rispettivamente, del *Sé* e delle istituzioni sociali. Sembrerebbe cioè che, una volta costituite, le istituzioni di significato da una parte e l'individualità autocosciente dall'altra, si fissino in maniera stabile e immutabile. Il legame tra significati condivisi e individualità si mantiene invece aperto in un processo dinamico di mutamento, che interessa il rapporto dialettico tra le due componenti del *Sé*.

Come visto, l'autocoscienza si definisce come auto-oggettivazione che deriva dalla relazione tra individuo e mondo, dove tale relazione è costitutiva della riflessività autocosciente. L'autocoscienza socialmente costituitasi consente di orientare l'agire nel mondo mediante un'oggettivazione che è già l'esito della relazione con il mondo stesso, mediata dall'assunzione dell'atteggiamento altrui nei propri confronti. Tale auto-oggettivazione, però, non è definitiva, data una volta per tutte, stabile e non soggetta a mutamento. L'agire dell'individuo, ormai costituitosi e in quanto tale dotato di autocoscienza, non è interamente stabilito dal carattere costrittivo che l'esterno sociale esercita sul processo di costituzione del *Sé*, ma ricomprende a tutti gli effetti una componente creativa e produttiva, una interpretazione che è assunzione riflessiva di fattori oggettivati e costrittivi.

Per questa ragione il *Sé* meadiano non è definitivamente oggettivato – un *Sé* il cui statuto sia limitato al processo sociale di sua costituzione – ma è continuamente aperto, portatore di una capacità creativa all'interno della dialettica inevitabilmente sociale di risoggettivazione. Il carattere socialmente costituito del *Sé* è sempre accompagnato da una capacità creativa di produzione e riproduzione di soggettività. Tale capacità creativa non può però che transitare attraverso il tessuto sociale come sua stessa condizione di possibilità. Non sembra in effetti nemmeno possibile stabilire un primato gerarchico tra le due dimensioni, quella sociale e quella individuale, laddove l'una non esclude affatto l'altra ed entrambe sono implicate nel processo di mutamento di ciascuna: il sociale come risorsa necessaria di risoggettivazione, la soggettività come fonte imprescindibile di mutamento sociale. L'individualità è tale in sé ed è tale in quanto sociale, come esito della relazionalità cooperativa. La differenziazione individuale prevede l'intervento dell'autocoscienza, la quale si costituisce e riscostituisce socialmente. L'individualità è però definita anche dalla componente che il pragmatista definisce *io*, potenzialità di identità non ancora oggettivata, la quale non può che giungere ad oggettivarsi mediante la relazione sociale stessa.

Ci si concentrerà ora sulla distinzione meadiana tra *me* e *io*, proprio al fine di fare luce su questi due ambiti del *Sé* – dai quali muoveremo per avanzare la proposta di una comprensione sociologica dell'emozione della vergogna – senza preoccuparci di problematizzarli troppo in profondità, limitandoci a chiarirne la portata in vista del nostro fine particolare. Il processo sociale del *role-taking*,

centrale nella teoria sociale del *Sé* proposta da Mead, non si risolve in una mera identificazione meccanica con il punto di vista dell'altro, ma stabilisce una dinamica di partecipazione, cioè di condivisione attiva di prospettiva. Il fare proprio l'atteggiamento altrui nei nostri confronti non rinvia ad una semplice adesione ad indicazioni che ci provengono dal mondo sociale; esso coinvolge una dimensione che supera la semplice unidirezionalità meccanica e deterministica dell'adattamento identificativo e chiama in causa un momento interattivo e cooperativo, nel quale è sempre contemplata la possibilità della risposta all'atteggiamento altrui [cfr. La Torre 1994]. Una dinamica nella quale – si badi bene: questa è una nostra interpretazione, forse eccessivamente caricata di una portata normativa che all'interno del pensiero meadiano è necessario affrontare problematicamente [cfr. Habermas 1991] – il fare proprio l'atteggiamento altrui guarda inevitabilmente ad un atteggiamento altrui che faccia proprio il nostro. La teoria di Mead, ci sembra di poter dire, è a tutti gli effetti una teoria del legame sociale, dove il possibile dualismo tra *Sé* e società viene riassorbito, come indica lo stesso Mead, all'interno della proposta di una società di *Sé*, dove il *Sé* si arricchisce nella relazione sociale e la socialità trova nei molteplici Sé fonte di un suo costante mutamento. Scrive appunto il pragmatista: «una società di altri sé individuali che assumono nei confronti di se stessi l'atteggiamento dell'altro» [Mead 2010, 234].

Mead fa riferimento ai concetti di *me* e *io* proprio per dare conto di questa particolare dinamica di circolarità tra costituzione e ricostituzione del soggetto e dimensione intersoggettiva. Il *Sé*, per essere tale, deve farsi oggetto per se stesso, ma il soggetto di tale oggetto è esso stesso un elemento inaggirabile della relazione: il soggetto non è determinato fino a che non si trasformi in un oggetto, ma al fine dell'oggettivazione del soggetto è necessario che esso transiti attraverso il processo sociale come suo presupposto (costitutivo e) ricostitutivo. Il *me* è oggettivazione oggettivata, mentre l'*io* è il soggetto del *me* non ancora oggettivato, il quale necessita della relazione sociale per approdare a nuova oggettivazione. Il *me*, tra le due componenti, sembra sollevare minori criticità e problemi: essa rappresenta una determinazione cognitiva legata alla assunzione generalizzata delle aspettative sociali riflesse dall'atteggiamento altrui nei nostri confronti. Il *me* è in qualche modo assunzione presso sè del processo sociale oggettivato. L'*io* è invece il soggetto dell'azione, ma in quanto tale non può mai apparire – nel senso di de-

linearsi come determinata oggettivazione – mentre l'azione è in corso, altrimenti si risolverebbe in un oggetto piuttosto che in un soggetto.

«Il me richiede un certo tipo di io in relazione agli obblighi che la condotta stessa determina, ma l'io è sempre qualcosa di diverso da ciò che la situazione richiede. Così sussiste sempre la distinzione suddetta tra l'io e il me. L'io nello stesso tempo fa nascere il me e risponde ad esso. Presi insieme essi costituiscono una personalità quale si presenta nell'esperienza sociale» [Mead 2010, 242]. L'*io* è sia una base biologica pre-intenzionale antecedente l'emersione sociale del *Sé*, sia una componente pienamente intenzionale di risoggettivazione di un *Sè* provvisoriamente oggettivato in un *me*. Suggestiva ambivalenza, apparentemente carica di contraddittorietà, essa – secondo l'interpretazione che qui si propone – non fa altro che confermare la inestricabilità del rapporto tra socialità e individualità, nel senso in cui una individualità fattuale pre-intenzionale acquisisce coscienza di sé nel processo sociale di soggettivazione, ma l'oggettivazione di tale soggettivazione non esaurisce in sé la ricchezza del possibile. Il possibile stesso si mantiene aperto come orizzonte, come *io* appunto. L'*io* però – per approdare a nuova oggettivazione, anch'essa sempre provvisoria – necessita del processo sociale stesso all'interno del quale inevitabilmente si situa, contribuendo a trasformarlo nel trasformarsi. L'*io*, in questo senso, è allora la risposta che l'individuo dà all'atteggiamento che gli altri assumono nei suoi confronti, nel momento in cui assume un atteggiamento nei confronti di costoro. L'*io* è risposta soggettiva al già oggettivato socialmente.

Il *me* si fissa come oggettivazione di sé in seguito all'assunzione degli atteggiamenti altrui generalizzati; l'*io* è la possibilità soggettiva di reagire agli stessi atteggiamenti. Presupposto del *Sé*, l'apertura all'alterità definisce la genesi del *me* – l'immagine di sé così come ci è rimandata dall'occhio dell'altro. Il *me* fissato intersoggettivamente è esso stesso in balìa dell'alterità per quanto concerne le possibilità di suo superamento in un *me* diverso dal *me* precedente. L'*io* costituisce proprio lo scarto tra il primo *me* oggettivato e il *me* successivo, o rioggettivato: esso si configura quindi come l'elemento soggettivo del processo di rioggettivazione, che potremmo definire, al tempo stesso, di risoggettivazione sociale.

Non vogliamo qui dilungarci ulteriormente sulla problematizzazione delle due componenti del *Sé*, riservandoci di ritornarvici affrontandole all'interno della particolare proposta che si avanzerà. In ogni caso, il nucleo concettuale del

legame dialettico tra *me* e *io* – intorno al quale ruoterà la distinzione tra *vergogna del me* e *vergogna dell'io* – si situa proprio in un rapporto aperto e circolare tra soggettività e socialità. Il punto sociologicamente fondamentale della teoria meadiana del *me* e dell'*io* è che la portata creativa propria dell'*io* non è mai da vedere come riaffermazione di una componente solipsistica della soggettività, quanto come una tensione verso l'affermazione di una libertà soggettiva che non potrebbe essere tale se non fosse sempre necessariamente intrecciata ad un *me*, al tessuto sociale. Come dice lo stesso Mead, l'*io* è sempre *io* di un *me*: l'*io* è libertà, in quanto legato costitutivamente al tessuto sociale; tessuto che l'io stesso è chiamato, al medesimo tempo, a riconoscere e trascendere. Lo svolgimento possibile della soggettività non è separato dalla, o contrapposto alla, società.

L'*io* traccia, in definitiva, un percorso della soggettività aperto, precario; possibile, ma non certo. Una transizione, appunto, intesa come processo sociale di continua realizzazione della libertà. L'*io* è dunque una doppia possibilità, non una necessità. Possibilità che non si schiacci sul *me* vigente; possibilità che, emergendo, si realizzi socialmente. L'*io* potrebbe schiacciarsi sul *me*, aderire ad esso, così come potrebbe darsi ed emergere, veicolando innovazione sociale. Da qui in avanti si discuterà dell'*io* in termini di possibilità.

3. La 'vergogna del me'

Come abbiamo visto, la teoria di Mead consente di affrontare i diversi stadi di costituzione della coscienza sociale. In un primo momento vi è una situazione non ancora pienamente intenzionale che vede un *ego* relazionato ad un *alter*, all'interno di una relazione non consapevole, di immediatezza (non-mediata) percettiva; in un secondo momento, l'assunzione dell'atteggiamento altrui consente l'emersione della dimensione simbolico-linguistica e dell'autocoscienza; in un terzo momento, il *Sé* si configura sia come spontaneità irriflessa che può aderire o meno alla situazione sociale, sia come oggettivazione tipizzata sulla base dell'assunzione della totalità delle prospettive altrui generalizzate. Possiamo stabilire che il *me* meadiano faccia riferimento, in modo particolare, a questo secondo livello del terzo momento: guardarsi attraverso l'occhio dell'*altro generalizzato*.

Quella che si vuole qui definire *vergogna del me* può essere allora intesa in un duplice senso. In un primo senso, potrebbe essere intesa come una vergogna pre-riflessiva, legata al processo di costituzione della coscienza e dunque una vergogna che sarebbe *non-ancora-pienamente-tale*, in quanto *non-ancora-intenzionale* e dunque *non-ancora-emozionale*. La *vergogna del me* sarebbe qui da intendere come costituzione di sé nell'apertura allo sguardo altrui. Ma se prima dello sguardo altrui il soggetto non esiste in quanto coscienza, tale dinamica di esposizione è una dinamica pre-emozionale; o meglio potrebbe segnare una *vergogna del me* da intendere come esposizione allo sguardo altrui contestualmente alla costituzione dell'autocoscienza. Ma non è di questa possibile declinazione della *vergogna del me* che vogliamo qui occuparci. In un senso pienamente intenzionale, invece, la *vergogna del me* indica una vergogna sociologicamente rilevante: oggettivata, esteriorizzata, socializzata. La prima declinazione della *vergogna del me* si situerebbe quindi nel vedere l'essere guardati, dove l'essere guardati – o meglio il guardare (reciproco) che dà vita al vedere – è il presupposto logico e sociale del vedere e del vedersi (l'autocoscienza come emergente nell'interazione), anche se, appunto, non si può stabilire un essere guardati come dimensione meramente passiva che preceda ontologicamente il vedere e il vedersi, i quali sono tali in quanto immersi in una processualità relazionale. La soggettività si realizza attraverso lo sguardo altrui, ma è nel realizzarsi – e dunque oggettivandosi – che può guardare l'essere guardato e nel realizzarsi, lo stesso realizzarsi, contempla la possibilità di tornare sullo sguardo altrui gurdandolo a sua volta.

Ci concentreremo ora, in maniera prevalente, sul tentativo di definizione della *vergogna del me* intesa nel secondo senso proposto. Il *me*, in questi termini, è sia relazionalità costitutiva, sia prima determinazione identitaria: è oggettivazione che si realizza necessariamente nell'interazione intersoggettiva senza esaurire le possibilità di risoggettivazione. In Mead, il decentramento da una posizione di autoreferenzialità solipsistica pre-coscienziale mediante l'assunzione dell'atteggiamento altrui di soggetti significativi progressivamente generalizzati si lega alla creazione di una comunità di cooperazione sociale. Come già chiarito, in Mead l'individuo è tale non malgrado la componente sociale, ma è soltanto nella misura in cui è sociale che può dispiegare i propri margini di autonomia e realizzazione. In questo senso il *me* costituisce sia la relazionalità che consente l'oggetti-

vazione che lo stesso *me* rappresenta, sia l'*altro generalizzato*, ovvero la garanzia della persistenza della società al livello individuale, sotto forma di comunità di significati istituzionalizzati. Il tessuto sociale e le istituzioni, definite dall'intreccio di prospettive reciprocamente in relazione, prevedono una certa forma di stabilizzazione che consenta la coordinazione della vita sociale.

Dopo la tragedia di Lampedusa del 3 ottobre 2013 – nella quale, a seguito dell'incendio di uno scafo proveniente dal Nord Africa con a bordo centinaia di migranti, sono decedute circa duecento persone – sia il Papa che il Presidente della Repubblica hanno invocato la vergogna, senza specificare però quali fossero i soggetti e soprattutto l'oggetto di tale vergogna. Questa invocazione della vergogna senza soggetti e senza oggetto ci aiuta a comprendere la connotazione della *vergogna del me* e quali sono i suoi caratteri salienti. Evidentemente, nella invocazione di Napolitano e di Papa Francesco, i soggetti della vergogna sono diretta conseguenza della individuazione del suo oggetto: il *chi* si dovrebbe vergognare in rapporto al *che cosa* di cui ci si dovrebbe vergognare. Possiamo provare a pensare che l'oggetto mancante necessario affinchè si possa configurare un richiamo ad una vergogna collettiva sia l'oggettività cognitiva – cioè la credenza o il pensare – che, non solo la morte in mare a seguito di naufragio di migranti sia un evento terribile che tocca le nostre coscienze e sensibilità, ma anche che evidentemente ci siano dei soggetti che non hanno fatto tutto il possibile affinchè tale evento potesse non verificarsi. La vergogna in rapporto a tale evento drammatico si può configurare sulla base di una credenza che investa tutti coloro i quali condividono il pensiero che un evento simile sia una tragedia umana e che in esso siano coinvolti, nella invocazione dell'emozione della vergogna, tutti coloro i quali non abbiano fatto il possibile affinchè la si potesse evitare. L'esortazione del Papa – *vergognatevi*! – definisce un *chi* della vergogna in relazione al *che cosa* della vergogna stessa, un soggetto della vergogna dedotto dal suo oggetto. Il *che cosa* della vergogna invocata è qui indubbiamente legato ad un nucleo di significatività che emerge mediante una costruzione socio-morale. Vogliamo qui impiegare il termine morale proprio così come è inteso da Mead, in un senso squisitamente sociale. Morale è il *me* inteso come socialità costitutiva, come reciprocità ed apertura all'*altro*. Scrive Mead: «è come esseri sociali che noi siamo esseri morali» [Mead 2010, 370]. È in quanto partecipazione attiva e cooperativa alla costituzione in-

tersoggettiva della significatività sociale, e adesione ad essa, che emerge la moralità. Essa si sviluppa come assunzione reciproca dello sguardo altrui ed è in qualche modo una morale *pre-fondativa*, dove la reciprocità sociale non si afferma come fondamento legato ad una sorta di criterio metafisico, ad un principio esterno e stabile, ma rintraccia la fonte di validità nel suo carattere performativo, dove la stessa reciprocità dell'interazione è costitutiva della soggettività.

La connotazione morale del sociale in Mead ci consente di inquadrare la *vergogna del me* all'interno del riferimento ad un tessuto non solo sociale, ma anche morale. O meglio, un tessuto morale in quanto sociale. In questa direzione la *vergogna del me* mostra alcune affinità con quanto scritto da Karl Jaspers in *La questione della colpa*, il noto volume nel quale il filosofo affronta la 'grande colpa' collettiva della Germania del dopoguerra. Jaspers distingue quattro tipologie di colpa. La colpa criminale, legata alla trasgressione della leggi positive; la colpa politica, che riguarda le azioni riferibili innanzitutto a uomini di Stato; la colpa morale, che riguarda la responsabilità individuale; la colpa metafisica [cfr. Japsers 1996]. La riflessione di Jaspers su questa ultima forma di colpa ci consente la breve comparazione tra il pensiero del filosofo tedesco e la definizione teorica della *vergogna del me* che stiamo qui cercando di mettere a punto. La colpa metafisica che Jaspers delinea sembra avere interessanti punti di sintonia con la *vergogna del me*. La colpa metafisica consiste nella violazione di quel vincolo, definito da Jaspers *incondizionato*, che lega gli uomini l'un con l'altro e che vuole «che si viva insieme o non si viva affatto» [Jaspers 1996, 23]. La colpa metafisica costituisce una violazione dell'interdipendenza che lega tutti gli uomini. Certo, in Jaspers tale interdipendenza non è situata, come in Mead, all'interno di una teoria sociale, ma permane a livello di riflessione etica e metafisica. In un altro passaggio le parole di Jaspers ci riportano all'idea secondo la quale la vergogna si intreccia ad una dimensione moralmente connotata. Scrive Jaspers: «Chi non ha messo a repentaglio la propria vita per impedire il massacro degli altri, ma è rimasto senza fare nulla, si sente anche lui colpevole […] Il fatto che un uomo è ancora in vita, quando sono accadute delle cose di tal genere, costituisce per lui una colpa incancellabile» [ivi, 22]. Un'ulteriore suggestione pare essere appropriata ed interessante: la colpa metafisica è necessaria, così come la *vergogna del me* è oggettiva e sociale: per Jaspers essa comporta la necessità inevitabile di dirsi colpevoli, investe

necessariamente coloro i quali abbiano violato il vincolo sociale fondamentale. La colpa è una sorta di vergogna collettiva che deriva dalla violazione di un significato sociale, morale al tempo stesso, originario.

Come abbiamo visto, la stessa invocazione della vergogna da parte di Papa Francesco già richiamata riannoda la dimensione sociale e morale. Con il caso della invocazione della vergogna da parte del Papa si deduce un *chi* della vergogna in relazione al *che cosa* della vergogna stessa. Proprio in questi termini proponiamo di inquadrare la *vergogna del me*: una vergogna oggettivata ed esteriorizzata. Essa è la vergogna legata alla stabilizzazione necessaria, seppur provvisoria e sempre aperta, di significati e credenze. La *vergogna del me* è una vergogna che pende prevalentemente verso il lato di un sociale *già oggettivato*. La *vergogna del me* è squisitamente sociale allorché essa si manifesterà oggettivamente nelle medesime forme nei confronti del medesimo comportamento, indipendentemente da chi lo metta in atto. Nel caso in cui qualcuno organizzi una truffa a danno dei più, la reazione della società sarà la medesima chiunque compia l'illecito, astraendo dalle qualità e specificità individuali. Per questa ragione possiamo definirla una vergogna oggettiva. Si può nutrire un ampio margine di certezza circa quella che sarà la reazione generalizzata dell'occhio astratto della comunità sociale rispetto ad un comportamento come quello appena menzionato. Pensiamo, ad esempio, per quanto riguarda una possibile declinazione della *vergogna del me* legata alla violazione delle aspettative nei confronti del ruolo sociale, alla vergogna riflessa dall'occhio dell'*altro generalizzato* relativa al comportamento di un medico che, seppure non in servizio, non si fermi in soccorso di un uomo ferito lungo la strada a seguito di un incidente automobilistico. È necessario che un nucleo di norme si stabilizzi affinché la vita in comune possa avvenire, così come è necessario che determinate aspettative di ruolo vengano soddisfatte affinché la società possa funzionare: in questi termini la *vergogna del me* è un'emozione cognitiva necessaria e inaggirabile al fine del mantenimento di un certo livello di coordinazione della vita sociale.

Questa prima declinazione della vergogna rappresenta dunque una spia della violazione di significati condivisi e di aspettative reciproche. La *vergogna del me* è definibile come la vergogna che concerne le possibilità di mantenimento dell'ordine sociale. Essa si mostra come una vergogna necessaria, in quanto concerne

sia la garanzia del mantenimento di prevedibilità dell'agire sociale, sia la tutela dell'esistenza di criteri oggettivi e formalizzati nella reazione a singoli comportamenti individuali. In questo senso la *vergogna del me* costituisce una minaccia al legame sociale. La forma di vergogna in questione può però anche indicare una cristallizzazione di significatività che sia in qualche modo entrata in contraddizione con il proprio presupposto di validazione intersoggettiva. In questo caso le norme sociali potrebbero entrare in progressiva contraddizione con prospettive di realizzazione soggettiva e con aspettative normative nei confronti della società, nei confronti del *già socialmente oggettivato*: proprio in questi termini affronteremo la *vergogna dell'io*.

4. La 'vergogna dell'io'

La *vergogna del me* si situa ad un livello fortemente connotato in termini di *già socialmente oggettivato*, dove tale oggettività ha, come visto, una genesi necessariamente intersoggettiva. Il *già socialmente oggettivato* non esaurisce però in sé la dimensione sociale della vergogna, ma ne enfatizza il lato dell'oggettivazione vigente. La *vergogna dell'io*, in questo senso, rappresenta la dimensione soggettiva della vergogna, la quale è però di piena pertinenza sociologica in quanto la soggettività è sempre necessariamente sociale, sia in 'entrata' – il soggetto è socialmente costituito –, sia in 'uscita' – la risoggettivazione è un processo esso stesso sociale.

Definita in estrema sintesi, la *vergogna dell'io* indica una compressione delle risorse intersoggettive di mutamento del *già socialmente oggettivato*. L'*io* è necessariamente legato ad un *me*, ma è irriducibile ad esso; c'è un'eccedenza dell'*io* rispetto a quanto già vigente nell'ordine sociale (*me*) ed è in una tale eccedenza che non incontra più le risorse intersoggettive della propria fioritura a darsi la *vergogna dell'io*. In questo caso la vergogna dell'io consiste proprio nel blocco delle possibilità sociali di ricollocarsi in una oggettivazione cognitiva, un *me*, che sia adeguata alle aspettative di risoggettivazione sociale. L'*io* è una possibilità, una apertura; è un qualcosa che non si mostra nell'esperienza del soggetto finché non incontri un riscontro sociale nell'atteggiamento altrui. Solo così potrà fare

ingresso nell'esperienza dell'individuo. Per questo motivo nel fallimento sociale dell'espressione potenziale dell'*io*, la potenzialità stessa dell'*io* tende a sfumare progressivamente, fino al rischio di una sua totale compressione. Nel darsi della *vergogna dell'io*, l'*io* non trova una relazione sociale all'interno della quale ciò che si ritiene significativo in rapporto alla realizzazione di sé possa trovare una fioritura e una possibilità di accrescimento in un nuovo *me*. Il vuoto che l'*io* ambisce a colmare per poter fiorire socialmente, per potersi fissare in una oggettivazione (*me*) che per configurarsi come tale deve essere socialmente riconosciuta, si allarga piuttosto che riempirsi, fino al rischio del *non-senso*, il rischio di un completo prosciugamento delle risorse sociali (*me*) dell'autocomprensione (*me* di un *io* di un *me*) legata alla valorizzazione sociale della propria significatività (*io* di un *me*). La vergogna assume la forma di una violazione nel momento in cui l'*io* non ha più le risorse sociali, intersoggettive e riconoscitive, per incontrare un *me* che sia *non-identico* al *me* precedente e che, al tempo stesso, garantisca la continuità esistenziale dell'identità. Per questo motivo il tentativo di definizione della *vergogna dell'io* non può che intrecciarsi ad una riflessione più strettamente centrata sul riconoscimento sociale. Il riferimento alla dinamica del riconoscimento sociale ci consente di tracciare una piena continuità con l'impianto intersoggettivistico meadiano, enfatizzando i nodi relativi alla portata normativa o meno del pensiero del pragmatista. Il riferimento ad alcune problematizzazioni intorno al tema del riconoscimento consentirà di inquadrare l'intersoggettività in termini più pienamente normativi, normatività che in Mead non appare sistematicamente evidente, per quanto – a nostro parere – certamente apprezzabile.

Come visto con Mead, minare la costitutività del tessuto di significati condivisi significa compromettere la possibilità di pensare a sé come un individuo sociale: significa intaccare un *ethos* inteso come dimora e culla delle possibilità stesse del mutamento della società e dell'individuo. Il concetto di *ethos* è estraneo alla teorizzazione meadiana ed indica un lessico hegeliano. Eppure la riflessione sull'*ethos* riconoscitivo hegeliano ripresa dal filosofo italiano Lucio Cortella sembra mostrare – questa l'interpretazione che si vuole qui proporre – notevoli affinità con l'impianto fondamentale della teoria sociale di Mead. Ci sembra quindi operazione utile e legittima provare ad enfatizzare la portata normativa

delle concezione intersoggettivistica di Mead alla luce di una particolare rilettura dell'*ethos* riconoscitivo hegaliano.

Abbiamo fin qui visto come gli ordini di significato e le istituzioni sociali sono 'posti' dai soggetti stessi che, all'interno del processo sociale, acquisiscono intersoggettivamente autocoscienza; abbiamo anche visto come, al tempo stesso, gli stessi significati e istituzioni si 'impongono' sui soggetti stessi (oggettività). Secondo il filosofo Lucio Cortella, la relazionalità originaria – quella che abbiamo visto essere in Mead l'esperienza del riconoscimento di noi stessi negli altri, senza transitare per la quale «non possiamo capire noi stessi se non in quanto riconosciamo l'altro nel suo rapporto con noi» [Mead 2010, 260] – rappresenta un ethos inaggirabile, per cui «noi non siamo solo i prodotti dell'altro, ma il risultato di una eticità, la quale viene così a configurarsi come la nostra terra d'origine, la nostra vera patria» [Cortella 2008, 85]. Condividendo con Mead la medesima radice hegeliana, Cortella suggerisce come senza tale *ethos* riconoscitivo originario «non si sarebbe costituita la nostra identità e dunque il tratto più caratteristico della nostra specificità umana»; per questo motivo, si tratta «di una normatività che abbiamo dovuto necessariamente rispettare perché si formasse la nostra individualità autocosciente e capace di libertà». Tale *ethos* rappresenta un tessuto nel quale siamo immersi ben prima di ogni nostro dovere morale. L'*ethos* di cui parla Cortella in termini apertamente hegeliani ha a che fare con le nostre inclinazioni, disposizioni pratiche, abitudini: «esso è qualcosa che ci troviamo alle spalle ben prima di diventare un dovere morale» [ivi, 86]. Tale *ethos* ci ha già da sempre costituiti in quanto individui dotati di autocoscienza ed in quanto tale non richiede una fondazione ulteriore, una giustificazione. Esso è costitutivo della nostra libertà. Nel momento in cui all'interno dell'*ethos* nel quale ci siamo formati emerge la possibilità della nostra libera decisione, che però presuppone quell'*ethos*, si sancisce il passaggio da *ethos* ad etica. Il tessuto che sta alle nostre spalle «può portare alla luce solo i princìpi fondamentali, lasciando invece al confronto argomentativo la decisione sulle norme morali» [ivi, 87]. Facendo riferimento alla *Fenomenologia dello Spirito di Hegel*, Cortella sostiene che la reciprocità della relazione di riconoscimento intesa come *ethos* non è il prodotto di una scelta morale dei soggetti coinvolti nella relazione, ma è da essi subìta. Essa si impone come una logica oggettiva indipendente dalle loro volontà

e ad essa si adegua per costituirsi come autocoscienza, come *Sé* direbbe Mead. La normatività dell'*ethos* hegeliano, riformulata da Cortella, è una *normatività pre-fondativa*, dove la reciprocità del riconoscimento non è validata da un criterio ulteriore esterno alla stessa reciprocità. Per Cortella ciò che ad Hegel appare solo come una logica oggettiva del riconoscimento – il riconoscimento non coincide né con la fase attiva del riconoscere né con quella passiva dell'essere riconosciuto, quanto piuttosto con una logica relazionale oggettiva – è a tutti gli effetti un'*etica*. Proprio in questa dimensione si situa la genesi della normatività riconoscitiva: «le nostre fondamentali intuizioni morali – dice il filosofo – non sono qualcosa di innato, ma vengono apprese proprio da quell'originario rapporto che ci lega agli altri» [Cortella 2011, 226].

Ciò che Cortella vuole dire è che non possiamo permetterci, in quanto soggetti, di negare l'*ethos* che ci ha costituito, poiché tale negazione coinciderebbe con la negazione – in qualche modo impossibile – della nostra stessa umanità e identità. In virtù della relazionalità originaria acquisiamo consapevolezza della nostra autonomia soggettiva. Così lo stesso processo di risoggettivazione non può che attraversare il tessuto intersoggettivo. La soggettivazione come processo richiama sempre la dipendenza con l'*altro*, l'emancipazione e l'autonomia si intrecciano alla impossibilità di liberarsi dalla relazione con l'*alterità*.

Ci sembra che la riflessione filosofica qui proposta mostri evidenti affinità con l'impianto meadiano[1] e dunque ci aiuti a delineare in maniera ancora più chiara cosa si vuole intendere con *vergogna dell'io*, nel momento in cui la si è definita come compressione delle possibilità intersoggettive di riappropriazione del *già oggettivato*. L'*io* sussiste sempre in relazione ad un *me*: così le possibilità di risoggettivazione non possono che riguardare la soggettività autocosciente che si

1. In questo confronto tra la rilettura dell'*ethos* hegeliano proposta da Cortella e la teoria intersoggettivistica dell'autocoscienza di Mead si sono voluti soprattutto enfatizzare – a rischio di incorrere in una forzatura interpretativa – i possibili punti di contatto tra le due posizioni, in vista dello svolgimento della particolare argomentazione proposta. Si vuole qui chiarire che il fine del confronto avanzato non è quello di proporre una riduttiva, e in definitiva non corretta, interpretazione meadiana della rilettura proposta da Cortella. Le due posizioni, infatti, insieme a possibili affinità concettuali presentano una irriducibile differenza: la riflessione circa l'*ethos* avanzata da Cortella ha una natura ontologica, mentre la teoria dell'autocoscienza di Mead ha una natura sociale.

è intersoggettivamente costituita e che necessita della intersoggettività stessa per continuare a ricostituirsi in forme sempre aperte ed inedite. La dialettica tra *me* e *io* ci riporta alla adesione a qualcosa che ci ha già da sempre costituito – «quel terreno originario in cui abbiamo appreso l'idea di obbligazione, quella di dignità e di vulnerabilità dell'altro» [Cortella 2008, 87] – e, al tempo stesso, a prospettare margini di libertà per poter incidere sull'esistente facendo proprio, come condizione di possibilità di azione e limite dell'azione stessa, l'*ethos* originario che ci ha costituiti. Per questo motivo non possiamo, come singoli, pretendere di rimuovere le relazioni e i significati che costituiscono la nostra dimora originaria in quanto individui umani.

La libertà dell'*io*, per tornare al lessico meadiano, è una libertà che è tale in quanto libertà sociale – all'interno di un *ethos*, appunto. All'interno di significati sociali condivisi. É evidente che tale libertà si blocca nel momento in cui le istituzioni cessano di assumere il punto di vista dell'altro che ha assunto il punto di vista delle istituzioni. Un'istituzione «consiste non nella cieca osservanza di regole e routine, bensì nella loro ri-attualizzazione che le fa proprie» [Jaeggi 2009, 533], scrive la filosofa sociale Rahel Jaeggi. L'*io* non può che essere *io* di un *me*, ma è tale proprio in rapporto alla possibilità di appropriarsi di significati e istituzioni, di farli propri in quanto da essi riconosciuto. Qui troviamo la traduzione sociologica del passaggio filosofico di Cortella menzionato poco sopra: l'*io* non può che attraversare il *me* (relazionalità riconoscitiva costitutiva) per poter realizzare sé stesso, ma l'*io* è anche lo scarto da ciò che si è in rapporto a ciò che si potrebbe essere in relazione agli altri. L'*io*, che è già *io* di un *me*, non può che riattualizzare l'autorealizzazione attraverso la relazione con gli altri, all'interno della relazionalità riconoscitiva costitutiva nella quale si è già formato. Per distanziarmi da ciò che sono non posso che attraversare la relazionalità riconoscitiva: posso aspirare a diventare qualcosa di diverso da ciò che sono (*io* di un *me*) e non posso che farlo in relazione ad un orizzonte non illimitato di possibilità, ma appunto all'interno di un terreno già dato da quell'*ethos* nel quale sono stato costituito in quanto identità riflessiva. Come ha scritto Carlo Sini a proposito del pensiero di Mead, «l'*io* non potrebbe essere libertà, se il *me* non lo vincolasse ad una comunità intersoggettiva dalla quale egli ricava la propria dignità e la propria essenzialità di persona» [Sini 1972, 143].

Come abbiamo visto, la *vergogna dell'io* nasce proprio in virtù dell'esistenza di un *me*: se si contemplasse un *io* definitivamente svincolato dal *me*, un *io* illimitatamente indeterminato, la vergogna nemmeno si darebbe. Ciò che abbiamo provato a mostrare – soprattutto con l'ausilio di Mead, ma anche con il richiamo all'*ethos* hegeliano in Cortella – è che senza il vincolo a norme sociali non vi è alcuna libertà, alcuna possibilità di risoggettivazione. La *vergogna dell'io* non è ambizione di svincolarsi dal tessuto intersoggettivo che ci ha costituito, ma segnala l'andamento di un processo di sua riappropriazione in forme sempre aperte. L'omologazione, la determinatezza, l'identificazione – come visto con la *vergogna del me* – sono tutti momenti necessari e inaggirabili della vita in comune: la questione diventa, piuttosto, come stiamo vedendo in riferimento alla *vergogna dell'io*, quella relativa alle possibilità soggettive di suo mutamento e trasformazione.

Rispetto al quadro brevemente descritto in questi ultimi passaggi, l'idea di riconoscimento che si intreccia alla *vergogna dell'io* è fortemente performativa. Un riconoscimento che crei e ricrei soggettività, ma che sia inevitabilmente ancorato ad un tessuto intersoggettivo originario. In questi termini la *vergogna dell'io* ha a che fare con un misconoscimento, che non si invera però nella negazione di *ciò che si è*, di una identità data, quanto piuttosto rappresenta la violazione delle possibilità di affermare socialmente nuove prospettive di realizzazione di sé. La *vergogna dell'io* non è la violazione di una oggettivazione, altrimenti dovremmo parlare di *vergogna del me*, ma è violazione delle possibilità che il vuoto che l'*io* costituisce si possa socialmente riempire. In questo senso, l'idea di riconoscimento che si lega alla *vergogna dell'io* è in parte anche in discontinuità con alcune teorie del riconoscimento positive [cfr. Jaeggi 2014], come ad esempio la teoria di Axel Honneth. Per Honneth il riconoscimento è prevalentemente una ratifica dell'identità, una conferma di ciò che si è, mediante relazioni di amore, diritti e solidarietà sociale [cfr. Honneth 2002]. La teoria del riconoscimento di Honneth, come suggeriscono Ranchio e Gregoratto, si situa all'interno di un processo di conferma di cornici normative già date [Gregoratto-Ranchio 2013, 165]. La vergogna dell'io si intreccia invece ad un riconoscimento decisamente performativo, nel senso in cui esso guarda non tanto all'inclusione dentro una normatività identitaria già data e stabilita (un *me* meadiano stabilizzato), quanto piuttosto è l'intersoggettività

riconoscitiva che diviene la condizione di possibilità di realizzazione dell'*io*, di una inedita riconfigurazione dell'identità tutta da realizzare. Facciamo un esempio piuttosto chiaro e banale. Stando alla teoria del riconoscimento di Honneth, l"essere donna' è un'identità data e codificata; esiste come *me*, potremmo dire. Il riconoscimento honnethiano è rivolto al riconoscimento di quella stessa identità, mediante diritti e solidarietà, ma permanendo all'interno della stessa determinazione di significato: potrei ambire al riconoscimento di 'essere donna', ma non alla sua messa in discussione in quanto determinazione identitaria. Il mancato riconoscimento legato alla *vergogna dell'io* non è il misconoscimento rispetto al *già dato*, quanto il blocco delle possibilità che il *non ancora vigente* si realizzi. Realizzazione che avvenga non svincolandosi illusoriamente dalle norme sociali, ma per mezzo di uno stesso legame riconoscitivo, che diventa legame performativo in quanto produce nuova identità, sempre necessaria e sempre provvisoria [cfr. Crespi 1999]. Per tornare all'esempio, la *vergogna dell'io* potrebbe emergere non in quanto non si venga 'riconosciuti come donna' rispetto alla identificazione e ai significati sociali esistenti e prevalenti, così come rispetto al complesso di diritti acquisiti da lotte per il riconoscimento precedentemente svolte, ma rispetto ad aspettative soggettive di inedita riconfigurazione dell"essere donna' tutta da realizzare; da realizzare socialmente. Ciò avverrebbe però eccedendo l'esistente, forzando le cornici normative date dai *me* vigenti, aspirando a ché tale apertura al possibile possa realizzarsi socialmente. Coloro i quali si sottraggono alle codificazioni intersoggettive date (*me*) non vi si sottraggono in vista di una illusoria *a-sociale* rivendicazione di libertà indeterminata, ma per poter essere riconosciuti a loro volta attraverso nuove significazioni, le quali sono la stessa posta in palio delle dinamiche riconoscitive. L'*io*, come apertura all'inedito, può realizzarsi soltanto mediante un legame riconoscitivo che veicoli il vuoto che l'*io* 'è' in una pienezza, una densità sociale. La *vergogna del me* in questo caso accompagnerebbe i 'tipici' processi di discriminazione legati all"essere donna', quali il *machismo*, ad esempio. La *vergogna dell'io*, invece, emergerebbe come blocco delle risorse riconoscitive indispensabili per poter accedere ad una definizione dell"essere donna' ancora inedita, che non coincida con il *già socialmente oggettivato* e che sia prossima quanto più possibile a chi *vogliamo essere* [cfr. Ferrara1998].

Se pensiamo ad un altro esempio, il fenomeno sociale del lavoro gratuito – ovvero quel complesso di attività produttive non retribuite, o minimamente retribuite [cfr. Bascetta 2015] – consente di focalizzarci ulteriormente sulla distinzione concettuale *vergogna del me-vergogna dell'io*. In relazione a tale contesto sociale sembra non si possa parlare di emersione di *vergogna del me*. Non si dà una *vergogna del me*, una vergogna relativa al significato condiviso – o a quello dominante, ad esempio nel contesto del neo-liberismo – di lavoratore o di individuo intraprendente. Dimorare presso l'oggettivazione 'lavoratore', indipendentemente dalla assenza di retribuzione o dalla precarietà temporale dell'attività svolta, consente di aderire socialmente ad una identificazione condivisa. Così, per esempio, non dovrò giustificare socialmente il fatto di essere un fannullone. Al tempo stesso, però, il fatto che non si dia una *vergogna del me* non esclude che si dia invece una *vergogna dell'io*. L'oggettivazione in questione, per quanto mi fornisca una necessaria esistenza sociale, potrebbe risultarmi angusta; potrebbe costringere ad una compressione dell'*io*. Potrei ambire non di certo a svincolarmi definitivamente dall'oggettivazione di lavoratore, ma aspirare a risignificarla in modalità che siano più prossime alle prospettive di autorealizzazione. Se è vero, ad esempio, che lavorare gratis per 'Expo' mi consente di aggirare, per le ragioni sopra accennate, una manifestazione di *vergogna del me*, questo non esclude che si dia *vergogna dell'io*, intesa non come adesione a significati vigenti e dominanti, ma come blocco delle possibilità di riappropriarsene in vista di un loro mutamento. Potrebbe non darsi una particolare manifestazione di vergogna, aderendo ad una identificazione sociale di lavoratore, ma ci si potrebbe al tempo stesso vergognare – mediante una forma di umiliazione che si avverte di subire – di non poter dare socialmente seguito alla possibilità di progettare un futuro, di svolgere con continuità biografica un'attività che sia fonte di autorealizzazione e così via. É certo rilevante, come anticipato, il lato simbolico *già oggettivato* dell'identità garantito dal *me* vigente, ma esso potrebbe entrare dialetticamente in contraddizione con l'*io*, nel caso in cui quella determinazione simbolica non consentisse, ad esempio, di poter accedere al pagamento di un mutuo, di poter sviluppare un progetto di vita con la persona che si ama, di potersi ammalare disponendo comunque di certe tutele.

La vergogna dell'io viene così ribadita come forma di vergogna legata al blocco di ciò che ancora non siamo e che ambisce a superare in una oggettivazione inedita e ancora non data ciò che attualmente non siamo nelle condizioni di poter essere. Ciò può avvenire soltanto ricollocandosi nuovamente all'interno di una negoziazione intersoggettiva dei significati e cioè in una *lotta per il riconoscimento*, un conflitto collettivo e comune, che coinvolga molteplici *io* di un *me* e che abbia come fine non il riconoscimento del già esistente – il riconoscimento non inteso come ratifica dell'identità: essere riconosciuto come precario, come lavoratore gratuito, etc. – ma l'apertura ad una identità inedita, ancora da esplorare, solo immaginabile e tutta da realizzare socialmente. Coerentemente con l'impianto fin qui sviluppato, l'*io* della vergogna dell'*io* è allora proprio la posta in gioco della lotta: è una sospensione attiva, una sospensione *rivolta* a qualcosa che reclami possibilità di realizzazione; è un vuoto che ambisce a *ri-colmarsi*. L'esito del processo che la *vergogna dell'io* delinea è in definitiva aperto ed incerto, restituito di volta in volta alla concretezza empirica delle relazioni sociali all'interno delle quali essa si situa: un esito di emancipazione o un esito regressivo di ipostatizzazione dell'oggettivazione oppressiva, fino al prosciugamento sociale delle risorse di risoggettivazione e di autocomprensione.

5. Conclusioni

La distinzione tra *vergogna del me e vergogna dell'io* ci mostra, in definitiva, la forma dialettica di tale emozione sociale. Da una parte, essa ha a che fare con un tessuto sociale e relazionale costitutivo, con un vincolo sociale che traccia un limite alla disponibilità emozionale individuale. D'altra parte, essa è spia della violazione di condizioni di autorealizzazione, che non può essere superata attraverso un ripiegamento sullo psicologico, ma che deve necessariamente trovare una ricollocazione all'interno della gamma del possibile sociale. La vergogna si muove tra l'oggettività sociale e ciò che è interiore ed esistenzialmente significativo, inteso come articolazione aperta – ma non illimitata – di qualcosa che ci è *già familiare*. Essa ha a che fare con la necessità dell'ordine sociale e ci segnala, al tempo stesso, di alcune distorsioni patologiche di quest' ultimo.

Vergogna del me e *vergogna dell'io* non sono momenti separati e slegati, ma dialetticamente intrecciati: così come non vi è un *io* separato da un *me*, così non vi è un esterno cognitivamente oggettivo contrapposto ad un interiorità esistenzialmente significativa. Così come nell'emergere della vergogna non si pone una netta alternativa tra una illimitata e spesso strategica costruzione soggettiva e una mera ricognizione oggettiva di un universo esterno già dato, le sue manifestazioni oscillano dialetticamente tra la vergogna che più si avvicina alla *vergogna del me* e la vergogna che più si avvicina alla *vergogna dell'io*. Per questo motivo, si ritiene più corretto parlare di un processo dialettico tra *vergogna del me* e *vergogna dell'io* piuttosto che di una semplice contrapposizione tra i due momenti: dinamica dialettica che riguarda le possibilità di riarticolare (*io*) ciò che ci è *già* in qualche modo familiare (*me*).

La dialettica *vergogna del me-vergogna dell'io* segnala così di chi siamo in rapporto agli altri e di chi non siamo più nelle condizioni di poter essere: indica chi siamo in relazione ad un limite, così come indica il blocco del processo sociale di riappropriazione soggettiva del limite stesso.

Riferimenti bibliografici

Bascetta, M. (a cura di)
2015, *Economia politica della promessa*, Il manifesto-manifestolibri, Roma.

Cerulo, M.
2009, *Il sentire controverso. Introduzione alla sociologia delle emozioni*, Carocci, Roma.

Cortella, L.
2008, R*iconoscimento normativo. Da Honneth a Hegel e oltre*, Quaderni di teoria sociale, 8, pp. 15-32.
2011, *L'etica della democrazia. Attualità della 'Filosofia del diritto' di Hegel*, Marietti 1821, Genova-Milano.

Crespi, F.
1999, *Teoria dell'agire sociale*, il Mulino, Bologna.

Ferrara, A.
1998, *Autenticità riflessiva*, Feltrinelli, Milano.

Gregoratto, F., Ranchio, F.
2013, *Il dolore del determinato. Seconda natura e riconoscimento tra Hegel, Honneth e Butler*, La società degli individui, 46, pp. 155-168.

Habermas, J.
1991, *Individuazione tramite socializzazione: sulla teoria della soggettività di G.H. Mead*, in J. Habermas, Il pensiero post-metafisico, Laterza, Roma-Bari (ed. or. 1988).

Hochschild, A. R.
1975, *The Sociology of Feeling and Emotion: Selected Possibilities*, in M. Millman, R. Kanter, (a cura di), *Another voice. Feminist persepectives on social life and social science*, Garden City, New York.
1979, *Emotion Work, Feeling Rules, and Social Structure*, American Journal of Sociology, 85.

Honneth, A.
2002, *Lotta per il riconoscimento. Proposte per un'etica del conflitto*, Il Saggiatore, Milano (ed. or. 1992).

Iagulli, P.
2011, *La sociologia delle emozioni. Un'introduzione*, FrancoAngeli, Milano.

Illouz, E.
2007, *Intimità fredde. Le emozioni nella società dei consumi*, Feltrinelli, Milano (ed. or. 2007).

Jaeggi, R.
2009, *Entfremdung. Zur Aktualität eines sozialphilosophischen Problems*, Campus, Frankfurt en Mein.

2014, *Riconoscimento e dominio. Sul rapporto tra teorie dell'interosggettività positive e negative*, in F. Gregoratto, F. Ranchio, (a cura di), Contesti del riconoscimento, Mimesis, Milano-Udine.

Jaspers, K.
1996, *La questione della colpa. Sulla responsabilità politica della Germania*, Raffaello Cortina Editore, Milano (ed. or. 1965).

La Torre, M. A.
1994, *L'io comunitario nel pensiero di G.H. Mead*, Edizioni Scientifiche Italiane, Roma.

Margalit, A.
1998, *La società decente*, Guerini e Associati, Milano (ed. or. 1996).

Mead, G. H.
2010, *Mente, sé e società*, Giunti Editore, Firenze-Milano (ed or. 1966).

Nussbaum, M.
2005, *Nascondere l'umanità. Il disgusto, la vergogna, la legge*, Carocci, Roma (ed or. 2004).

Sini, C.
1972, *Il pragmatismo americano*, Laterza, Bari-Roma.

Turnaturi, G.
1995, *La sociologia delle emozioni*, Anabasi, Milano.
2012, *Vergogna. Metamorfosi di un'emozione*, Feltrinelli, Milano.

Zizek, S.
2009, *Politica della vergogna*, Nottetempo, Roma (ed. or. 2007).