



**Università
degli Studi
di Palermo**

AREA QUALITÀ, PROGRAMMAZIONE E SUPPORTO
STRATEGICO
SETTORE STRATEGIA PER LA RICERCA
U. O. DOTTORATI

Dottorato di Ricerca in Studi letterari, filologico-linguistici, storico-filosofici
Dipartimento di Scienze Umanistiche
Settore Scientifico Disciplinare: M-Fil/06

DESIDERO *ERGO SUM*

Un commento filosofico al pensiero di Judith Butler

DOTTORANDA
Dott.ssa Maria Rita Fedele

COORDINATRICE
Prof.ssa Marina Castiglione

TUTOR
Prof.ssa Francesca Di Lorenzo

CO-TUTOR
Prof. Andrea Le Moli

«[...] nella *vulnerabilità* e *singularità*
che ci contraddistinguono siamo esseri
necessariamente *esposti* uno all'altro»
(Judith Butler, *Critica della violenza etica*, p. 46)

Indice

Introduzione

1. L'abitare impossibile

- 1.1 Assonanze francofortesi: Butler in dialogo con Adorno p. 12
- 1.2 Soggettività dislocate altrove: *frames*, norme sociali e "dispositivi" di potere p. 20
- 1.3 L'*invivibilità* della vita: un *focus* butleriano su *ebraicità* e *sionismo* p. 30
- 1.4 Filosofie dell'agire e "forme" del riconoscimento:
Butler e Arendt a confronto p. 38

2. Desiderio e riconoscimento

- 2.1 Il desiderio: natura e concetto. *Excursus* storico-teorico butleriano p. 46
- 2.2 La *Begierde* insoddisfatta: Butler in dialogo con Hegel p. 54
- 2.3 Profili critici sulle pagine dell'*Anerkennung*: la coscienza hegeliana
dal *desiderio* al *riconoscimento* di sé p. 69
- 2.4 Il Sé e la narrazione incompiuta: Butler in dialogo con Adriana Cavarero
e Michel Foucault p. 78
- 2.5 Declinazioni psicanalitiche del desiderio: da Lacan a Jessica Benjamin p. 86
- 2.6 La natura *queer* del desiderio: incursioni nel pensiero butleriano p. 99

3. Genere e corporeità

- 3.1 Il "genere" come categoria *performativa*: dal linguaggio alla politica p. 107
- 3.2 La "vulnerabilità linguistica": violenza e linguaggio nell'analisi critica
di Judith Butler p. 116
- 3.3 *Performatività* del linguaggio: percorsi butleriani da Austin a Pierre Bourdieu p. 120
- 3.4 Le origini *culturali* del dimorfismo sessuato:
Simone de Beauvoir e Thomas Laqueur p. 129
- 3.5 Sfide del femminismo postmoderno. Butler in dialogo con Haraway:
Meglio Cyborg che Dea p.134

BIBLIOGRAFIA

1. Opere di Judith Butler
2. Letteratura secondaria su Butler
3. Opere di altri Autori e Autrici

Introduzione

Nel dibattito contemporaneo sui conflitti sociali, all'interno dei quali si inseriscono anche i conflitti di *genere*, gli studi di filosofia politica e di filosofia morale seguono spesso percorsi e riflessioni che si incrociano con gli intenti di elaborazione di una teoria del riconoscimento ¹. Nel presente lavoro di ricerca, lo studio specifico del pensiero filosofico di Judith Butler e, in particolare, la lettura diretta dei suoi testi sono stati, quindi, orientati a ripercorrere il solco speculativo su temi che riguardano sia le nozioni di "desiderio", "riconoscimento", "soggettività" che quelle di "genere" e "corpo", alla luce di assonanze filosofiche e interlocuzioni, che la filosofa statunitense intrattiene con intellettuali della letteratura critica contemporanea.

Su tali temi vi è, pertanto, all'origine l'idea di raccogliere, in questo lavoro, le suggestioni, gli spunti e le proposte più significative che Butler articola in snodi filosofici di rilievo, sin dagli esordi della sua formazione dottorale, quando, interessata alla lettura di Hegel e, in particolare, alla dialettica "signoria-servitù", indaga lo stretto nesso tra "desiderio" e "riconoscimento".

Filosofa hegeliana e post-strutturalista, Butler, com'è noto, si afferma nell'ambito degli studi femministi e *queer* internazionali, rappresentando un "ponte" significativo tra le posizioni teoriche delle filosofie femministe europee e le filosofie e le scienze umane nordamericane. In tempi relativamente recenti, la sua notorietà si è diffusa anche nel nostro panorama culturale, tant'è che le traduzioni italiane delle sue opere, negli ultimi anni, sono notevolmente aumentate fino a giungere anche a quelle dei testi minori ².

¹ Sul tema del riconoscimento si segnalano di seguito alcuni studi, che costituiscono un utile punto di riferimento nel percorso di studio di questo lavoro: Butler J., *Undoing Gender*, Routledge, New York, 2004, *La disfatta del genere*, trad. it. di P. Maffezzoli, Meltemi, 2006, Idem, *Giving An Account Of Oneself*, Fordham University Press, New York, 2005, *Critica della violenza etica*, trad. it. di F. Rahola, Feltrinelli, Milano, 2006; Brezzi F., *Oltre la differenza verso il riconoscimento*, in Kurotschka V.G., Cacciatore G., *Saperi Umani e Consulenza Filosofica*, Meltemi, Roma, 2007, pp.199-209; Di Lorenzo F., *Etica e conoscenza nel pensiero di Theodor W. Adorno. Verità, solidarietà e progresso morale*, in Atti del Convegno internazionale su Theodor W- Adorno 1903-2003. L'estetica. L'etica, a cura di Elena Tafani e Elio Matassi, Roma, 16-18 ottobre 2003, in "Cultura tedesca", Roma, agosto, 2004, Donzelli; Nell'ambito degli studi fenomenologici di area francese si segnala il recente saggio: Brentani C., a cura di, *Fenomenologia del dono*, Morcelliana, Brescia, 2018; Honneth A., *Kampf um Anerkennung. Grammatik sozialer Konflikte*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main, 1992, *Lotta per il riconoscimento. Proposte per un'etica del conflitto*, trad. it. di C. Sandrelli, Il Saggiatore, Milano, 2002; Marcucci N.-Pinzolo L., a cura di, *Strategie della relazione. Riconoscimento, transindividuale, alterità*, Meltemi, Roma, 2010; Ricoeur P., *Parcours de la reconnaissance*, Éditions Stock, 2004, *Percorsi del riconoscimento*, trad. it. di F. Polidori, Raffaello Cortina, Milano, 2005; Bernini L.-Guaraldo O., a cura di, *Differenza e relazione. L'ontologia dell'umano nel pensiero di Judith Butler e Adriana Cavarero*, Ombre Corte, Verona, 2009. Nell'ambito degli studi che legano la psicanalisi relazionale con la teoria sociale e critica e con il pensiero femminista e i *gender studies*, numerosi sono i suggerimenti per la rielaborazione di una teoria del riconoscimento in itinerari di gestione e di risoluzione non violenta dei conflitti sociali e politici. In questa direzione, significativo il riferimento a: Benjamin J., *Beyond Doer and Done to. Recognition Theory, Intersubjectivity and the Third*, Routledge Taylor & Francis Group, 2017, *Il riconoscimento reciproco. L'intersoggettività e il Terzo*, trad. it. di N. Carone, Raffaello Cortina, Milano, 2019.

² Butler J., *To Sense What Is Living in the Other: Hegel's Early Love/ Fühlen, Was im anderen lebendig ist: Hegels frühe Liebe*, Hatje Cantz Verlag, Ostfildern, 2012, *Sentire ciò che nell'altro è vivente. L'amore nel giovane Hegel*, trad. it. di Mariafilomena Anzalone, Orthotes, Napoli-Salerno, 2014; Idem, *Parting Ways. Jewishness and the Critique of Zionism*, Columbia University Press, 2012, *Strade che divergono. Ebraicità e critica del sionismo*, trad. it. di Fabio De Leonardis, Raffaello Cortina, Milano, 2013; Butler J.- Athanasiou A., *Dispossession. The Performative In The Political*, Cambridge, 2013, *Spoliazione. I senza casa, senza patria, senza cittadinanza*, trad. it. di Agostino Carbone, Mimesis, Milano, 2019; Butler J., Malabou C., *Soi mon corps*, Bayard, 2010, Judith Butle, Catherine Malabou, *Che*

La scelta metodologica di questo lavoro è stata quella di articolare il commento filosofico del pensiero butleriano in tre capitoli, che prendono rispettivamente in esame le nozioni di "soggettività", "desiderio" e "genere" attraverso un'analisi, che intende innanzitutto mostrare, sin da subito, come il desiderio d'essere, costitutivo della vita umana, trascenda la mera legge biologico-istintuale del bisogno, tipica di altre specie animali, declinandosi come "desiderio di riconoscimento", ossia come desiderio di essere riconosciuti dall'altro. Impegnata, quindi, nell'elaborazione di una teoria del riconoscimento, Butler ne giungerà, attraversando il pensiero hegeliano, ad una più ampia articolazione filosofica, politica ed etica, di cui tento, in questo lavoro dottorale, di restituirne le traiettorie speculative. Nella sua chiave di lettura, il desiderio di riconoscimento coincide col desiderio di "soggettivazione" (*Subjection*) ossia col desiderio di esistere.

Ora, a suo parere, un desiderio umano siffatto è destinato alla sconfitta, all'insoddisfazione e al fallimento, per il fatto che l'essere umano, consegnato originariamente ad un'alterità che sempre lo *precede*, è *assoggettato* a parametri di intelligibilità e di riconoscimento stabiliti *altrove*, parametri che lo costituiscono come "soggetto", appunto nel senso di "assoggettato"³. Per dirla con le parole di Butler, «nessun individuo assurge a soggetto senza essere *assoggettato* o senza subire un processo di "assoggettamento"»⁴. Per la filosofa hegeliana, la dipendenza originaria dall'alterità riveste, pertanto, un ruolo talmente incisivo nel processo stesso di "soggettivazione" di ogni individuo da condizionarne persino il suo divenire, non solo sotto il profilo personale, ma anche in chiave politica e sociale.

Poste tali premesse, le nozioni di "desiderio", "riconoscimento", "corpo", vengono, quindi, inquadrare nell'orizzonte teoretico che struttura l'analisi butleriana del rapporto "individuo-potere", rilevando l'incidenza negativa di quei "dispositivi" normativi che *violentemente* riducono a minoranze quanti non vi si riconoscono. Nell'ambito dell'analisi di tale percorso speculativo butleriano, il compito, che ci si prefigge in questo lavoro, è anche quello di indagare, in chiave critica, se siano ipotizzabili, se non sotto il profilo politico almeno in quello etico, modalità o "forme" del riconoscimento *alternative* a quelle dell'"assoggettamento" (*subjection*) e dell'"espropriazione" (*dispossession*) così come teorizzate da Butler stessa in *The Psychic of the Life* e, più

tu sia il mio corpo. Una lettura contemporanea della Signoria e della servitù in Hegel, a cura di Giovanbattista Tusa, Mimesis, Milano, 2017; Butler J., *Undoing Gender*, Routledge, New York, 2004, *La disfatta del genere*, cit; *Idem, Gender Trouble: Feminism and the Subversion of Identity*, Routledge, New York, 1999, *Questione di genere. Il femminismo e la sovversione dell'identità*, trad. it. di S. Adamo, Laterza, Roma-Bari, 2013; *Idem, Bodies that Matter. On the Discursive Limits of "Sex"*, Routledge, New York-London, 1993, *Corpi che contano. I limiti discorsivi del sesso*, trad. it. di Simona Capelli, Feltrinelli, Milano, 1996; *Idem, Gender Trouble. Feminism and the Subversion of Identity*, Routledge, New-York-London, 1999, *Questioni di genere. Il femminismo e la sovversione dell'identità*, trad. it. di S. Adamo, Laterza, Roma-Bari, 2013; *Idem, Giving An Account Of Oneself*, Fordham University Press New York, 2005, *Critica della violenza etica*, trad. it. di F. Rahola, Feltrinelli, Milano, 2006; *Idem, Antigone's Claim: Kinship Between Life and Death*, Columbia University Press, New York, 2000, *La rivendicazione di Antigone. La parentela tra la vita e la morte*, trad. it. di I. Negri, Bollati Boringhieri, Torino, 2003.

³ Butler definisce il riconoscimento come un processo basato sul funzionamento di particolari norme che determinano *se e come* si possa essere riconosciuti dall'altro e come si possa riconoscere l'altro, norme che producono un "io" e un "altro" all'interno di una costituzione *coatta*.

Per un approfondimento di tale aspetto si confronti il dialogo tra Butler e Athanasiou in *Idem, Spoliazione. I senza casa, senza patria, senza cittadinanza*, pp. 65-72 e 73-90, cit.

⁴ Cfr. Butler J, *The Psychic Life of the Power: Theories in Subjection*, Stanford University Press, 1997, *La vita psichica del potere. Teorie del soggetto*, trad. it. di Federico Zappino, Mimesis, Milano, 2013, p. 50. Il corsivo è mio.

di recente, in dialogo con Athena Athanasiou, in *Dispossession. The Performative In The Political* ⁵. In questa direzione, tenendo conto dell'economia argomentativa di questo lavoro, interamente dedicato allo studio della filosofia di Judith Butler, la rivisitazione del pensiero di Hannah Arendt, con cui Butler stessa interloquisce, offre l'opportunità, a parere di chi scrive, di ipotizzare un modello del riconoscimento *alternativo* a quello già tracciato dalla filosofa americana. La lettura del pensiero filosofico ed etico-politico della filosofa ebrea tedesca apre, infatti, significativi orizzonti per poter sostenere la tesi dell'esistenza di un "mondo comune" e di uno spazio "politico", nel senso arendtiano del termine, in cui è possibile *riconoscere* e *farsi riconoscere*, sottraendosi da quei parametri di assoggettamento, cui, secondo il parere di Butler, l'individuo rimane irrimediabilmente sottomesso.

La filosofia dell'*agire*, che la Arendt elabora, si fonda su un nucleo essenziale: il riconoscimento risiede nella potenzialità umana dell'azione, che può concretizzarsi ovunque gli uomini vivano in una comunità politica. Il fatto che l'uomo sia capace di "azione" significa, per Arendt, che è in grado di compiere l'inaspettato, l'imprevedibile, l'improbabile ossia qualcosa di *nuovo* che è sempre possibile solo perché ogni essere umano, che viene al mondo, è unico e irripetibile. Tale carattere di *novità* pertiene alla condizione umana della *natalità* su cui si fonda, come è noto, la nozione arendtiana di "azione". Ed è quest'ultima a rendere possibile il *riconoscimento* della *pluralità* umana, in una "rete di relazioni", in cui si appare come individui unici e irripetibili, sfuggendo a schemi di *assoggettamento* e di manipolazione che Butler, legittimamente, critica.

L'analisi, che qui proporremo, intende mostrare, perciò, come la questione del riconoscimento, nel quadro di una più generale riflessione filosofico-politica, faccia emergere posizioni divergenti e, per certi versi, inconciliabili tra Butler e Arendt, sebbene la prima si ponga come una lettrice attenta della seconda.

Nel lessico politico e filosofico butleriano, infatti, l'idea di azione mette in crisi la nozione stessa di soggettività e, come si vedrà meglio in seguito, rimanda a un agire inteso come ciò che viene "costruito" culturalmente, politicamente e, perciò, non imputabile direttamente alle potenzialità o alle capacità *deliberative* del singolo individuo. Nella lettura arendtiana, la filosofia dell'*agire*, di chiara ascendenza aristotelica, mostra, invece, come, attraverso l'azione, ogni singolo individuo si lasci *riconoscere* per la sua unicità. "Agendo" e "parlando", gli esseri umani mostrano "chi" sono, rivelando l'*unicità* della loro identità personale: per Arendt, in altri termini, il riconoscimento del "chi" qualcuno è appare implicito in qualunque cosa egli *dica* o *faccia*. Differentemente da quanto afferma Arendt, il soggetto butleriano non ottiene il riconoscimento se non all'interno di quei "dispositivi di potere", stabiliti *altrove*, cui è costretto a sottomettersi per essere riconosciuto, dispositivi che non gli lascerebbero, quindi, alcun margine di azione. È significativo osservare che gli schemi sociali di *assoggettamento* dell'individuo, che Butler chiama "*frames*" e contro i quali la stessa legittimamente si pone in chiave critica e talvolta persino polemica, ritrovano, nell'ermeneutica arendtiana, un limite rilevante, a fronte della libertà di *pensiero* e di *azione* di cui l'individuo, secondo il parere di Arendt, è ritenuto capace. Alla luce di tali convinzioni, Butler pone la domanda fondamentale su come si possa *sopravvivere* al riconoscimento, una domanda strettamente connessa a un'altra: «come sopravvivere senza il riconoscimento?» ⁶.

⁵ Cfr. Butler J., *Spoliazione. I senza casa, senza patria, senza cittadinanza*, cit.

⁶ Cfr. Butler J., Athanasiou A., *Dispossession. The Performative In The Political*, Cambridge, 2013, *Spoliazione. I senza casa, senza patria, senza cittadinanza*, trad.it. di Agostino Carbone, Mimesis, Milano, 2019, p. 73 e pp. 73-85. Il corsivo è mio.

Ne *La vita psichica del potere*, Butler afferma che il riconoscimento è una "forma di assoggettamento", una dipendenza originaria da un discorso, da un'azione, da una norma che non si ha la possibilità di scegliere, ma che *paradossalmente* fonda l'agire individuale e, persino, il modo di essere. L'assoggettamento (*assujetissement*) in quanto "forma di potere" assume, per Butler, una caratteristica *paradossale*: se il potere è produzione e subordinazione, essere dominati da un potere esterno a noi dovrebbe rappresentare una delle forme esistenziali più inaccettabili.

A parere di Butler, il soggetto, per essere, cioè per esistere, si sottomette a quel potere stesso, che vorrebbe contrastare, fino a interiorizzarlo e ad attaccarvisi *appassionatamente*, in una situazione di *vulnerabilità* alla subordinazione e allo sfruttamento altrui. Nell'ottica speculativa di Butler, non può darsi costituzione del soggetto senza un *attaccamento appassionato* a coloro ai quali si è sottomessi, perciò la sottomissione, dalla quale, secondo il suo parere, non ci si può liberare in alcun modo, assume un ruolo fondamentale, per diventare "soggetto"⁷.

Rappresentazione esemplare di tale situazione esistenziale, per quanto essa non rappresenti di certo alcuna sottomissione di tipo "politico" è, per Butler, la *passione primaria* del bambino verso gli adulti, *in primis* i genitori, nella sua fase di dipendenza, che si manifesta persino in quelle situazioni esistenziali particolarmente drammatiche (gli abusi sessuali ad esempio) nelle quali il bambino, pur di non rinunciare all'amore di coloro dai quali dipende, vi si *sottomette*. È indubbio che Butler reputi come tante altre condizioni esistenziali, come questa, siano rappresentative di una *sottomissione* all'alterità, in cui è possibile mostrare come per l'essere umano sia «meglio esistere in uno stato di *sottomissione* piuttosto che non esistere affatto»⁸. Per tale ragione, per Butler, il desiderio di vivere, cioè di essere, è *suscettibile di abuso*, perchè «colui che detiene le sorti di un'esistenza gioca con il *desiderio* di sopravvivenza di quell'esistenza»⁹.

Ora, la comparazione critica del pensiero delle due filosofe ha inteso mostrare come nella prospettiva di lettura arendtiana, la *verità* dell'altro, di per sé mai conoscibile del tutto e sempre *eccedente* ogni configurazione di senso già data, si consegna al riconoscimento di una datità *non assoggettabile* a parametri precostituiti e in grado di esprimere quella *unicità incarnata*, che ciascun individuo, mediante il proprio agire, manifesta. Sembra, pertanto, che nella riflessione arendtiana, rispetto a quella butleriana, la nozione del "riconoscimento" dischiuda gli orizzonti della relazione intersoggettiva alla *libertà* umana dell'agire, sia pure con certi limiti e complessità. Secondo il parere di Butler, invece, il riconoscimento, prende forma, sempre e comunque, in una traiettoria incontrovertibile e ineluttabile di *assoggettamento* e di *sottomissione* all'alterità, secondo parametri che, come è stato detto prima, sono già stabiliti *altrove*. Per tali ragioni, Butler assevera, sulla scia di Foucault, che il riconoscimento si manifesta sempre e comunque sotto la "forma" di una *violenza*, poiché implica la sottomissione a "dispositivi di potere", che stabiliscono se e come si possa essere riconosciuti, discriminando gli individui sulla base di criteri egemonici di razza, genere e sessualità. Se nell'orizzonte speculativo di Hannah Arendt, l'*esporsi* all'alterità rinvia ad una scena *plurale*, in cui l'agire rivela l'unicità personale di ciascuno, nella cornice speculativa butleriana, si mette in crisi la nozione stessa di soggettività, facendo del soggetto una vera e propria "chimera". In altri termini, mentre nella cornice arendtiana, l'agire possiede la forza dello *svelamento dell'essere*, ossia si

⁷ Cfr. Butler J., *Attaccamenti appassionati*, in Zappino F., a cura di, *Judith Butler, La vita psichica del potere. Teorie del soggetto*, Mimesis, Milano, 2013, pp. 46-49.

⁸ *Ibidem*, p. 47, cit. Il corsivo è mio.

⁹ *Ibidem*. Il corsivo è mio.

riveste di una funzione rivelatrice dell'autenticità di ogni "chi" agente, nella chiave di lettura butleriana, sorretta da un lessico politico e filosofico post-strutturalista, l'idea di azione viene, invece, slegata da un soggetto "sovrano" agente, per dare spazio ad una individualità *attanagliata* tra le pieghe di un'esistenza frammentaria e mobile, nella quale il "chi" individuale non rimane solo *sospeso* nella sua più originaria indecifrabilità e incompletezza, "oscurato" dietro le trame dell'*esposizione* all'esistenza, ma si preannuncia come un originariamente *inesistente*.

A parere di chi scrive, ciò che la teoria butleriana del riconoscimento rimette in gioco è proprio quel *rivelarsi* della soggettività senza cui l'azione e il discorso perderebbero ogni rilevanza umana. Butler, studiando attentamente le categorie di "soggetto", "soggettività", "soggettivazione", reputa che i termini che consentono il riconoscimento rappresentino gli *effetti* e gli *strumenti* di un "rituale sociale" e di un "dispositivo di potere" che, decide *a priori* il "chi" il soggetto sarà, stabilendo, attraverso l'esclusione e la violenza, i *parametri* delle condizioni di sopravvivenza e di "vivibilità" della vita umana.

In riferimento al commento alla nozione butleriana di "desiderio", nel presente lavoro, si sottolinea come il merito di Butler consista nell'averne elaborato un'originale interpretazione, in cui si riscontrano tracce rilevanti di una vera e propria "inversione cartesiana", che assegna al *pathos* e, in generale, alla sfera emotivo-sentimentale, un valore equivalente a quello che il *logos*, più del *pathos*, ha rivestito nella tradizione filosofica occidentale. Da qui l'ampio interesse di Butler, sin dalla sua formazione giovanile, verso il tema del desiderio, che viene sviluppando all'interno di un vasto apparato teoretico, nel confronto con interlocutori diversi, tracciandone uno stretto nesso con quello del riconoscimento. Sul tema del "desiderio", la produzione scientifica di Butler testimonia un forte impegno critico, rappresentando l'espressione di un pensiero che diviene sempre più articolato e, per certi versi, complesso, sin dalla stesura e dalla pubblicazione di *Subjects of Desire* (1987 e 1999²).

Da osservazioni empiriche è possibile rilevare come nel "desiderare" converga una buona parte della vita individuale, corporea, affettiva, percettiva, ma anche morale e, come nota criticamente Butler, persino normativa. Concependo il desiderio, al di là della dicotomia *logos-pathos*, Butler lo definisce non come ciò che adombra il *logos*, la razionalità umana, il discorso e la parola, ma come ciò che rende "viva" la vita, come quella tensione, quella forza vitale di "soggettivazione" che spinge ogni essere umano a personalizzare la propria esistenza, cominciando proprio da quella piccola "porzione" di mondo *già dato*, cui ciascuno è consegnato dalla nascita. "Spegner" il desiderio significa annientare la vita di una persona, arrestarne l'esistenza.

Nell'elaborazione della nozione di "desiderio", Butler si muove all'interno di una speculazione filosofica ed etico-politica che si pone specificamente tra hegelismo e post-hegelismo, in cui Kojève e Hyppolite, ma anche Foucault, Lacan, Althusser, Adorno, e altri ancora, svolgono un ruolo decisamente significativo ¹⁰.

Permanendo in tale quadro teorico di riferimento, con chiare assonanze hegeliane, la filosofa americana verrà delineando la teoria del soggetto *ek-statico*, ossia l'idea di un soggetto consegnato ad una *esteriorità* che sempre lo precede, decidendone le sorti dell'esistenza. Tale assunto resterà centrale nel pensiero filosofico butleriano, snodandosi all'interno di un percorso di studi e di ricerche attraverso le quali Butler approderà a un ripensamento etico-politico della condizione umana e, quindi, alla proposta di un'etica della *vulnerabilità* e della *cura* dell'altro (*Giving an Account of*

¹⁰ In merito a tale tema, il riferimento centrale è al saggio butleriano *Subjects of Desire. Hegelian Reflections in Twentieth-Century France*, Columbia University Press, New York, 1999², *Soggetti di desiderio*, trad. it. di Gaia Giuliani, Laterza, Roma-Bari, 2009.

Oneself, 2005). In questa direzione interessante è apparsa la lettura, nella traduzione italiana, del recente testo butleriano, *Parting Ways*, in cui viene rappresentata una severa critica al sionismo, per poter pensare e realizzare modalità di *coabitazione* rispettose della *pluralità* sociale, non solo fra due popoli, quello israeliano e quello palestinese, ma per l'umanità nella sua interezza ¹¹.

Nel suo itinerario speculativo, Butler rinvia costantemente ad un soggetto *vulnerabile* che, per essere, ha bisogno dell'altro (del suo *negativo*, nell'ottica hegeliana) cui pone la domanda di riconoscimento. La dipendenza dall'altro determina, nell'ottica speculativa butleriana, una *dislocazione* del soggetto, che si trova sempre *spostato* altrove, fuori da se stesso, un soggetto che si trasforma *continuamente* nella relazione con l'alterità «non per fare ritorno a se stesso, ma per diventare il sé che non è mai stato» ¹². Dalle riflessioni, che Butler articola, in *Precarious life*, si evince come dalla stessa condizione di precarietà e di dipendenza dall'altro, derivi l'obbligo morale di una scelta *non violenta*, in nome di una comune e condivisa umanità «con esseri che sono, per definizione, fisicamente dipendenti l'uno dall'altro, fisicamente vulnerabili l'uno all'altro» ¹³. A parere di chi scrive, è perciò necessario riformulare le questioni butleriane, ponendo almeno due diverse domande: "si può vivere *senza* riconoscimento?", "l'*esposizione* originaria all'alterità può divenire occasione di riconoscimento piuttosto che esperienza di assoggettamento, come suggerisce Butler?". Al centro delle recenti opere butleriane vi è, infatti, la riflessione sulla "vita buona" e la critica a quelle "forme" del potere che "normano" le vite umane e ne istituzionalizzano le disuguaglianze ¹⁴. Butler afferma che ogni persona può vivere degnamente una vita buona solo con il sostegno di un contesto sociale e politico che giudichi la vita di ciascuno degna di essere vissuta. In questa direzione va letto il suo forte appello alle istituzioni politiche, per la protezione dei soggetti minoritari e il ricorso a norme di riconoscimento *istituzionalizzato* che «creano e confermano la nostra possibilità in quanto umani» ¹⁵. Se l'*esposizione* agli altri rende gli individui *vulnerabili* alla violenza, alla costrizione e all'assoggettamento, il "desiderio di esistere" richiede norme sociali che confermino la dignità di ciascuno essere umano. La possibilità di una vita autenticamente buona, in assenza di leggi che riconoscano la dignità di ogni vita umana, a parere di Butler stessa, non è affatto garantita. Per tali ragioni, nella più recente produzione scientifica, Butler si appella all'impegno delle istituzioni politiche, verso le quali la stessa, nel periodo giovanile, aveva mostrato avversione e antagonismo, sia relativamente alla proposta di *sovversione* della "normatività" di genere, tema centrale e decisivo della fortuna di *Gender Trouble*, sia rispetto alla critica all'universalità delle norme, sostenuta in *Giving an account of oneself* ¹⁶.

¹¹ Cfr. Butler J., *Parting Ways. Jewishness and the Critique of Zionism*, Columbia University Press, New York, 2012, *Strade che divergono. Ebraicità e critica del sionismo*, trad. it. di Fabio De Leonardis, Raffaello Cortina, Milano, 2013.

¹² Cfr. Butler J., *La disfatta del genere*, p. 179, cit.; Idem, *Frames of War. When Is Life Grievable?*, Verso, London-New York, 2009, p. 49 e Idem, *Critica della violenza etica*, trad. it. di Federico Rahola, p. 60, cit.

¹³ Cfr. Butler J., *Precarious life. The powers of mourning and violence*, Verso, London-New York, 2004, *Vite precarie. Contro l'uso della violenza come risposta al lutto collettivo*, a cura di Olivia Guaraldo, Meltemi, Roma, 2004; Bernini L., *Riconoscersi umani nel vuoto di Dio*, in Bernini L.-Guaraldo O., a cura di, *Differenza e relazione. L'ontologia dell'umano nel pensiero di Judith Butler e Adriana Cavarero*, p.27, cit.

¹⁴ Cfr. Perugini N., a cura di, *Judith Butler. A chi spetta una vita buona?* Nottetempo, Milano, 2013

¹⁵ Cfr. Butler J., *La disfatta del genere*, pp. 59-60, cit.

¹⁶ In questa direzione, se in *Undoing Gender* le norme sociali di riconoscimento si rendono necessarie per la tutela delle minoranze sessuali, in *Precarious Life* l'esigenza di normatività si estende ad altri soggetti oppressi, come ad esempio le minoranze palestinesi a fronte della violenza dello Stato israeliano.

La riflessione butleriana più recente sul tema della *vulnerabilità* del soggetto ci restituisce, quindi, note interessanti: il rischio di essere feriti segna la *precarietà* della condizione umana, caratterizzata dal limite, dalla debolezza e, perciò, dalla dipendenza dall'Altro, cui è interamente affidato il riconoscimento e il diritto ad una "vita buona". In questo lavoro di ricerca si intende mostrare come le riflessioni butleriane, che cominciano a snodarsi nel saggio *Precarius Life*, ruotino attorno all'interrogativo morale "*Can One Lead a Good Life in a Bad Life?*", che Butler pone nel tentativo di elaborare una teoria critica della società. Nel solco speculativo, già tracciato da Adorno in *Minima Moralia*, Butler, in occasione del conferimento dell'omonimo Premio, consegnatole a Francoforte nel 2012, riapre, dunque, la *vexata quaestio*: "Come condurre una vita buona, quando si vive nella vulnerabilità di una vita cattiva?"¹⁷.

Butler viene maturando la convinzione che il modello hegeliano del riconoscimento vada rimodulato, guardando con più attenzione alla *vulnerabilità* dell'essere umano, nella sua *esposizione* all'alterità, e alla *responsabilità* verso la vita umana, affinché quest'ultima non rimanga "sospesa" o assolutamente negata. La sua proposta di pensare ad una politica nuova, fondata sulla centralità della relazione con gli altri, si configura, nella sua ultima produzione saggistica, come unica possibilità di scongiurare la distruttività dell'umano da parte di una "cattiva" politica, fondata sulla logica della sopraffazione dell'altro, nonché sulla divisione *ingiusta* e *irresponsabile* tra vite ritenute degne di essere vissute e vite che non godono di tale riconoscimento¹⁸. Riprendendo le riflessioni su Antigone già articolate in *Undoing gender*, Butler in *Precarious life*, puntualizza che se una vita è ritenuta indegna di lutto e privata del *pubblico cordoglio* non è una "vita umana", non è da considerarsi propriamente una vita degna di essere vissuta¹⁹. Con forte assonanza francofortese, il riconoscimento appare a Butler pensabile dialetticamente in relazione alle pratiche concrete della vita comunitaria, tenendo conto delle realtà particolari, cui le norme stesse si applicano²⁰. Se, come reputa Butler, la condizione di realizzabilità di una vita buona dipende dal contesto comunitario in cui si è inseriti, allora è evidente che una comunità politica può supportare il desiderio di una vita buona cui ciascuno tende, ma, allo stesso tempo e a certe condizioni, può anche negarlo²¹.

Ora, questo lavoro di ricerca mostra come il merito di aver portato all'attenzione dei lettori italiani le opere e il pensiero della filosofa statunitense spetti ad Adriana Cavarero, che in *Bodies that Matter* la definisce come «la più autorevole esponente del pensiero lesbico americano, come una filosofa di grande ingegno e come una figura di primo piano nel femminismo internazionale», per la sua particolare e indiscussa sensibilità mostrata verso questioni e temi portanti che investono anche la riflessione

Cfr. Butler J., *La disfatta del genere*, pp. 59-60, cit.; Idem, *Vite precarie. Contro l'uso della violenza in risposta al lutto collettivo*, Meltemi, Roma, 2004; Idem, *Critica della violenza etica*, cit.; Perugini N., a cura di, *Judith Butler. A chi spetta una vita buona?* cit.

¹⁷ Cfr. Perugini N., a cura di, *Judith Butler. A chi spetta una vita buona?* cit. Numerose sono state le critiche di quanti si sono opposti al conferimento del Premio Adorno a Butler, per il fatto che la studiosa si è attivamente impegnata contro l'occupazione israeliana della Palestina.

¹⁸ È questo il tema centrale di *Precarious life*, in cui Butler apre una domanda significativa: «perché ad alcuni è concesso di provare dolore e piangere i propri morti, mentre ad altri non è riconosciuta neanche la dignità di esseri umani?». Si confronti, in tal senso, Butler J. *Precarious life. The powers of mourning and violence*, Verso, London -New York, 2004, *Vite precarie. Contro l'uso della violenza come risposta al lutto collettivo*, trad. it., a cura di Olivia Guaraldo, Meltemi, Roma, 2004

¹⁹ Butler J., *Vite precarie. Contro l'uso della violenza in risposta al lutto collettivo*, p.57, cit.; Idem, *La disfatta del genere*, pp. 198-205, cit.

²⁰ Cfr. Butler J., *Critica della violenza etica*, cit.

²¹ Cfr. Perugini N., a cura di, *Judith Butler. A chi spetta una vita buona?* cit.

sulla corporeità²². In questa sede introduttiva, non si può eludere, però, che tra Cavarero e Butler permangano angolazioni speculative diversamente articolate sul tema della soggettività, che sarà, pertanto, esaminato, con più attenzione, nell'ultimo capitolo. Sembra che la Cavarero scriva una pagina importante della teoria femminista contemporanea, discostandosi dalla cultura nordamericana post-strutturalista, in cui Butler stessa si forma²³. Per Cavarero, infatti, radicata nella finitezza della condizione umana, l'*unicità incarnata*, che ciascun individuo rappresenta, si pone in stretta relazione con quella della *differenza sessuale*. A partire da una originale rielaborazione della categoria arendtiana di "natalità", Cavarero puntualizza che l'unicità incarnata, che noi siamo, è già un'identità *fisica*, visibilmente *sessuata*, anche se non ancora qualificabile, confermando la tesi dell'esistenza di una condizione originariamente *incarnata* dell'essere umano, e perciò sessuata, per la quale il maschile e il femminile non rappresentano due determinazioni "accidentali" di un generico "essere umano" che, dietro e al di là delle differenze di sesso e di genere, conserverebbe la sua sostanziale e insuperabile neutralità, ma si configurano, piuttosto, come cifra eloquente della sua originaria configurazione esistenziale. Su tale posizione teorica, Butler non si mostra affatto d'accordo e decide, perciò, di consegnare il dato *fisico* e *materiale* del corpo ad una libertà di determinazione del soggetto, la cui *performatività* ne renderebbe possibile sempre e comunque un assoluto "cominciamento". Una contraddizione questa che, nella cornice peccativa butleriana, sembrerebbe generare, a parere di chi scrive, un'antinomia irreversibile, per la quale la tesi (il soggetto è sempre e comunque un "assoggettato" a quella alterità che lo precede e da cui dipende la sua soggettivazione) e l'antitesi (la *performance* consente al soggetto di *far-si* e *disfar-si*, creando continuamente se stesso) costituiscono due polarità inconciliabili.

L'analisi, che qui si proporrà in merito alla critica alla nozione di "genere", intende mostrare, dunque, come Butler, spingendo sino in fondo tali argomentazioni, giunga a sostenere la legittimità di una teoria *costruttivista* del "genere" e del "sesso", perdendo, probabilmente, di vista l'esistenza di una *indisponibilità originaria*, con cui ciascun individuo è chiamato comunque a confrontarsi: il corpo proprio. In questa direzione, è apparsa più persuasiva l'idea che tale indisponibilità originaria, segnata nel corpo sessuato, potesse rappresentare, in un modo o nell'altro, il *limite* di ogni progetto individuale *autopoietico*, ma Butler decide di asseverare che il corpo è già da sempre un *segno culturale*, un insieme, cioè, di possibilità condizionate e circoscritte storicamente. Necessariamente, l'analisi di Butler marca, in questa direzione, una forte cesura rispetto agli orientamenti europei del pensiero femminista "differenzialista", di cui la stessa Cavarero è rappresentante.

Le sue prime opere, *Scambi di genere. Identità, sesso e desiderio* (1990 e 1999²) e *Bodies that matter. On the discursive Limits of "Sex"* (1993) convergono su argomentazioni fondate su una discutibile riduzione dell'"ontologia" al linguaggio, nell'ambito di una cornice speculativa che avanza una riflessione secondo cui il corpo non si pone in stretta relazione con la sua "materialità". Ricorrendo diffusamente all'uso della nozione di "performatività", Butler lascia, pertanto, pensare che le identità

²² Cfr., Butler J., *Bodies that Matter. On the discursive Limits of "Sex"*, Routledge, New York and London, 1993, *Corpi che contano. I limiti discorsivi del "sesso"*, trad. it. di Simona Capelli, Prefazione di Adriana Cavarero, Feltrinelli, Milano, 1996, pp. VII-IX. Ivi Cavarero mette in rilievo anche la specifica formazione di Butler, proveniente dalle sue esperienze di attivismo politico nei movimenti radicali femministi e LGBTQI. Adriana Cavarero ha anche curato la presentazione all'edizione italiana di *Subjects of Desire. Hegelian Reflections in Twentieth-Century France*, Columbia University Press, New York, 1987-1999², *Soggetti di Desiderio*, trad. it. di G. Giuliani, Laterza, Roma-Bari, 2009

²³ Cfr. Cavarero A., *Per una teoria della differenza sessuale*, in AA.VV., *Diotima, Il pensiero della differenza sessuale*, La Tartaruga, Milano, 1987; *Ibidem, Nonostante Platone*, Riuniti, Roma, 1990

"sessuata" e "sessuale" possano essere intese come qualcosa di interscambiabile "al modo di un vestito" e il corpo come ciò che da sempre è, ossia un *segno culturale* ²⁴. La filosofa americana muove i primi passi delle sue riflessioni all'interno di una tradizione filosofica ed etico-politica che declina diversamente il significato della parola "femminismo", slegandolo dalla logica *binaria* maschile-femminile e inscrivendolo in un orizzonte post-strutturalista, caratteristico delle espressioni radicali del Novecento e della nostra contemporaneità, in cui Adrienne Rich, Monique Wittig, Donna J. Haraway, Cristine Battersby, Teresa de Lauretis, Rosi Braidotti, rappresentano alcune tra le voci femminili più autorevoli con cui la stessa interloquisce ²⁵. A parere di Butler, il patriarcato non è altro che l'*effetto* stesso dell'eterosessualità elevata a norma obbligatoria, che produce l'ordine simbolico maschilista, articolando il binarismo sessuale in identità, ruoli e funzioni stereotipiche, rispetto alle quali quanti

²⁴ Per le critiche emerse su questi temi butleriani si possono consultare: Nussbaum M.C., *The Professor of Parody: The Hip Defeatism of Judith Butler*, in «The New Republic», 22 febbraio 1999, pp. 37-45; BORDO S., *Unbearable Weight: Feminism, Western Culture, and the Body*, University of California Press, Berkeley 1993; C. BINGWOOD, *Renaturalizing the Body (with the Help of Merleau-Ponty)*, in *Body and Flesh: A Philosophical Reader*, ed. D. Welton, Blackwell, Oxford 1998, pp. 99-114; L. PEARCE, *The Rhetorics of Feminism: Readings in Contemporary Cultural Theory and the Popular Press*, Routledge, London 2004.

²⁵ Per un approfondimento di tali voci si rinvia a Cavarero A, Restaino F. *Le filosofie femministe*, Mondadori, Milano, 2002, pp. 195-219. Sembra rilevante puntualizzare, ora, che le teorie critiche di Butler sulla sessualità prendono le distanze dal femminismo europeo così come è stato teorizzato, verso la metà degli anni Ottanta del Novecento, da Adriana Cavarero, che ha posto le basi del "pensiero della differenza sessuale". La stessa, sulla base dell'esperienza presso il Dipartimento dell'Università di Verona, ha fondato la *Comunità filosofica di Diotima*, dalla quale però ne uscirà ufficialmente nel 1990, pur continuando a lavorare con lo stesso Dipartimento. È significativo notare che nella riflessione butleriana, è proprio la categoria della *differenza sessuale* ad acquisire una connotazione fortemente aporetica, sul piano filosofico, e notevolmente problematica, su quello politico. Secondo il parere di Butler, la fondazione *ontologica* della differenza sessuale (la differenza tra maschio e femmina) implica l'assunzione del binarismo di genere "uomo-donna", che rappresenta, a sua volta, una "norma violenta" verso quelle minoranze sociali che non si riconoscono nel paradigma dell'eterosessualità. Il carattere *performativo* che Butler stessa attribuisce al genere, sulla base della teoria *costruttivista* della soggettività, così come elaborata da Foucault nell'ambito degli studi sulla sessualità, suggerisce che "uomo" e "donna" non sono qualcosa che *noi siamo*, cioè categorie che di per sé connotano originariamente il corpo sessuato, ma qualcosa che *noi facciamo*, qualcosa che noi impersoniamo come se, in una scena teatrale, rappresentata dal mondo reale della vita, "vestissimo" un abito. In questa direzione, Butler avvierà una contestazione del primato *ontologico* che Cavarero attribuisce invece all'individuo sulla base della sua "unicità incarnata", cioè di quel processo di "incarnazione" che gli conferisce un'identità sessuata, restituendo gli individui ad una originaria differenza *duale* che li rende unici e irripetibili. Di tale impostazione speculativa della filosofia cavareriana ne è testimonianza la vasta produzione bibliografica dei volumi collettivi, di seguito riportati, che hanno contribuito alla diffusione del "pensiero della differenza sessuale", centrato sull'idea secondo cui la condizione umana è una condizione di "differenza tra corpi" cioè una condizione esistenziale caratterizzata dalla *dualità originaria*, che smaschera la falsità di quel pensiero *neutro*, tipico della storia dell'Occidente filosofico, *mossa ingannevole* del maschile che ha cancellato il femminile.

Diotima, *Il pensiero della differenza sessuale*, La Tartaruga, Milano, 1987;

Diotima, *Mettere al mondo il mondo. Oggetto e oggettività alla luce della differenza sessuale*, La Tartaruga, Milano, 1990;

Diotima, *Il cielo stellato dentro di noi. L'ordine simbolico della madre*, La Tartaruga, Milano, 1992;

Diotima *Oltre l'uguaglianza. Le radici femminili dell'autorità*, Liguori, Napoli, 1995;

Diotima, *La sapienza di partire da sé*, Liguori, Napoli, 1996;

Diotima, *Il profumo della maestra. Nei laboratori della vita quotidiana*, Liguori, Napoli, 1999;

Diotima, *Approfittare dell'assenza. Punti di avvistamento sulla tradizione*, Liguori, Napoli, 2002.

non si ritrovano in un posizionamento binario vengono ridotti a minoranza. In questa direzione, una teoria femminista, che non tenga in considerazione critica il paradigma dell'eterosessualità obbligatoria, sia destinata paradossalmente a consolidare quelle stesse strutture di potere patriarcale e maschilista contro le quali presume di opporsi.

Concludendo, il *leit motiv* di questa ricerca è stato quello di mantenersi il più possibile nello spirito di un'attenta rilettura di un'autrice che, nonostante s'incontri frequentemente nel dibattito pubblico sia italiano che internazionale, appare difficile da interpretare, per il fatto che l'approccio alle sue opere e al suo pensiero non è semplice né immediato. Nonostante ciò, la scelta di leggere e commentare le opere butleriane ha consentito di contestualizzare nuove questioni sulle quali si riapre un significativo dibattito accademico, oltreché culturale e politico, in un presente segnato dal conflitto, dal disconoscimento e dalla violenza. Riformulando, quindi, le questioni butleriane, alla luce dei conflitti politici del mondo contemporaneo, si deve ammettere che senza riconoscimento non è possibile vivere!

1. L'ABITARE IMPOSSIBILE

1.1. Assonanze francofortesi: Butler in dialogo con Adorno

Nella riflessione di Butler l'interrogativo morale su come condurre una vita buona riapre la questione fondamentale posta da Adorno in *Minima Moralia*: "non si dà vita vera nella falsa" ²⁶. Butler riconosce al filosofo francofortese una notevole sensibilità e uno spiccato rigore speculativo nell'aver saputo rintracciare quella "falsità" della vita sociale che, come afferma Rahel Jaeggi, citando Andreas Bernard, «si annida fin dentro i comportamenti apparentemente più privati e remoti» ²⁷.

Il suo merito, consiste per Butler, nell'aver saputo cogliere, sin da subito, l'incidenza che hanno le norme sociali nel governare la massificazione degli individui, stabilendo *a priori* la "forma" che ne rende possibile il riconoscimento. In termini butleriani, «ciò che io posso "essere" è predefinito costrittivamente da un *regime di verità* che stabilisce quale sarà o meno una *forma d'essere* riconoscibile» ²⁸.

Secondo il parere critico di Jaeggi, Bernard opportunamente osserva che i *Minima Moralia* rappresentano «il tentativo intrapreso da Adorno di ricostruire con precisione l'alienazione dell'individuo nelle più sottili ramificazioni della vita quotidiana, e di riflettere sulla ricaduta nella barbarie a partire dall'invenzione dei pomelli delle porte, degli articoli regalo e del *room service*» ²⁹. Per Adorno, infatti, persino le esperienze della vita quotidiana denunciano la profonda alienazione dell'individuo che vive all'interno della società di massa, in cui è ridotto a mero oggetto di manipolazione politica, sociale e tecnologica, costretto ad una forma di vita "falsa" e "alienante".

La "fenomenologia della vita quotidiana" che il filosofo francofortese ci restituisce nei *Minima Moralia* rivela un aspetto interessante, che Butler fa proprio quando pone all'argomentazione critica la domanda su come "condurre" una vita buona.

Ora, per Adorno, ogni aspetto particolare del quotidiano, dal rapporto con i pomelli delle porte, con i frigoriferi, con le automobili a quello con le case, le strade, i regali, l'amicizia e così via, rappresenta la *forma di vita* del capitalismo, che riporta all'attenzione la sfida posta dalla massificazione dell'individuo, cui gli sguardi critici del filosofo francofortese indubbiamente non si sottraggono. L'approccio critico di Adorno al "sistema" del capitalismo appare a Butler pienamente condivisibile, poiché ogni aspetto particolare della vita quotidiana rappresenta, a suo avviso, l'espressione di pratiche sociali e istituzionali che influenzano palesemente le azioni individuali e le possibilità di esistenza degli esseri umani. Sulla scia della riflessione adorniana, Butler articola, dunque, la sua critica sociale, prestando attenzione al condizionamento dell'individuo, che si ritrova *gettato* in una "forma di vita" già determinata *altrove*. Le

²⁶ Cfr. Adorno T. W., *Minima Moralia. Reflexionem aus dem beschädigten Leben*, Suhrkamp Verlag, 1951, *Minima Moralia. Meditazioni della vita offesa*, trad. it. di Renato Solmi, Einaudi, Torino, 1976, p. 35 e p. 57. Come annota Butler, nel suo intervento a Francoforte, sulla differenza tra "vita buona" e "vita cattiva", l'espressione «vita falsa», cui Adorno fa riferimento, viene tradotta in inglese da Rodney Livingstone con «vita cattiva». Tale traduzione appare a Butler molto significativa, poiché dal punto di vista morale il perseguimento della "vita buona" può sicuramente rappresentare la ricerca di una vita "vera". In altri termini, una vita buona, per Butler, ha un contenuto di verità e si pone, perciò, in opposizione ad una "vita falsa". Solo essa è degna, infatti, di valore rispetto ad altre "forme di vita", perché solo una "vita buona" rende possibile la realizzazione del proprio "destino" come essere umano. Cfr. Perugini N., a cura di, *Judith Butler. A chi spetta una vita buona?* Nottetempo, Milano, 2013, p. 57 e ss.

²⁷ Cfr. Jaeggi R., *Forme di vita e capitalismo*, Rosenberg & Sellier, Torino, 2016, Capitolo I, p. 34.

²⁸ Cfr. Butler J., *Critica della violenza etica*, p. 34, cit. Il corsivo è mio.

²⁹ Cfr. Jaeggi R., *Forme di vita e capitalismo*, p. 34, nota 7, cit.

sue idee si articolano intorno a punto centrale ineludibile, secondo cui il processo di soggettivazione si dà come assoggettamento, lasciando intravedere, sin da subito, che la condizione originaria dell'essere "esposti" all'altro (l'individuo, il sistema sociale, il regime politico, il modello economico e così via) apre il soggetto allo smarrimento e alla perdita di sé. Butler, in questa direzione, riformula il modo di pensare la relazione tra identità e riconoscimento e, muovendosi in controtendenza rispetto ad altre posizioni teoriche della nostra contemporaneità, sostiene che il *riconoscimento* non può, in alcun modo, rappresentare la *condizione* stessa dell'identità individuale. A parere di Butler, l'identità dell'individuo è una costruzione *sociale*, il prodotto di relazioni intersoggettive che passa inevitabilmente attraverso lo *sguardo* oggettivante *dell'altro*: lo sguardo, con cui il soggetto vede se stesso, è cioè quello stesso con cui l'altro l'ha originariamente guardato.

Ora, seguendo l'analisi speculativa di Rahel Jaeggi, nota allieva di Axel Honneth, impegnata nello sviluppo e nell'elaborazione di una critica delle odierne società capitalistiche, è significativo precisare che per "forme di vita" devono intendersi quelle configurazioni *sociali* di natura storica, che *riproducono* la vita umana, plasmandola e forgiandola, nel loro intreccio costitutivo con le pratiche sociali e con le istituzioni politiche. Nella chiave di lettura che offre Jaeggi, le "forme di vita" non indicano, pertanto, semplici opzioni individuali (stili o modi di vita) come se fossero espressione della libertà di scelta del singolo individuo, ma rimandano a determinate condizioni *sovraindividuali* da cui dipende inesorabilmente la realizzazione della vita buona³⁰.

In questa direzione, Butler reputa che i *Minima Moralia* di Adorno rappresentino un testo chiave dal punto di vista speculativo, un'opportunità irrinunciabile per riproporre un'interpretazione critica della "forma di vita" rappresentata dal capitalismo neoliberista contemporaneo. La lettura butleriana di Adorno intende mostrare che tale "forma di vita" non rimanda a un sistema economico isolato dal contesto sociale e politico globale, ma a ciò che struttura, determinandole originariamente, le pratiche sociali della vita umana. Com'è noto, fra i temi di *Minima Moralia*, di particolare interesse, quali l'arte del donare, il tempo libero, i modi di amare, spicca in particolare quello del rapporto con gli oggetti. Adorno fa notare, riportando l'esempio delle pantofole, che «[...] in molte cose e oggetti di uso comune sono iscritti, per così dire, dei gesti, e quindi anche delle forme di comportamento³¹. Dei *Minima Moralia*, Butler sceglie il tema relativo alle "forme dell'abitare", impegnata anch'ella, come Adorno, nell'elaborazione di una teoria critica della società, per mettere in evidenza come le moderne declinazioni del sistema capitalistico non permettano alle vite individuali di fiorire, ma, al contrario, le rendano *vulnerabili*, esponendole a condizioni di dominazione e di sfruttamento e reprimendo l'aspirazione dell'essere umano a realizzare una "vita buona"; Butler stessa si persuade sempre di più del fatto che le condizioni per una vita buona non possano essere garantite, nel nostro tempo, dal sistema globale neoliberista, in cui inserisce la congiunturale violenza israeliana di Stato, che viene inflitta ai palestinesi³². Come si vedrà meglio in seguito, difendendo e proseguendo una certa tradizione etica ebraica, che include figure come Martin Buber, Hannah Arendt e Franz Rosenzweig, Butler dichiara apertamente di sostenere un

³⁰ Cfr. Solinas M., *Introduzione*, in Jaeggi R., *Forme di vita e capitalismo*, pp. 7-31, cit.

³¹ Cfr. Adorno T. W. *Minima Moralia*, § 72, p. 124, cit.

³² Cfr. Perugini N., a cura di, *Judith Butler. A chi spetta una vita buona?* cit. L'impegno di una critica sociale spinge Butler a procedere ad un'attenta analisi dei fatti dopo l'11 settembre, per valutare quali sono le conseguenze sotto il profilo della tutela dei diritti umani e delle libertà individuali. Com'è noto, nasce da qui la stesura di cinque saggi, raccolti in *Precarious life. The powers of mourning and violence* cui si farà in seguito riferimento.

ebraismo non associato alla violenza di Stato³³. La questione etica di come "condurre una vita buona" non può, perciò, essere abbandonata, anzi per Butler presuppone l'elaborazione di un'attenta e rigorosa teoria critica del capitalismo, inteso come quella forma di vita *alienante*, che continua a plasmare i rapporti che si hanno con se stessi, con gli altri e con il mondo circostante. Sia pure in contesti diversi e con esperienze personali differenti, Butler, seguendo Adorno, critica il capitalismo così come si manifesta nelle pratiche sociali del nostro tempo, facendo riferimento, in particolare, alle attuali politiche statunitensi e israeliane, messe in pratica, inauditamente, nel bombardamento della popolazione civile di Gaza e nell'occupazione progressiva dei territori palestinesi da parte di Israele. In questa direzione, Butler riprende il solco dell'alienazione dell'individuo, già tracciato da Adorno, denunciando il modo in cui le "forme" del potere istituzionalizzato organizzano le vite umane, assegnando loro un valore diverso: ad alcune se ne riconosce la dignità, altre invece si relegano nella dimensione in cui anche il lutto non conta³⁴.

Assumendo la prospettiva che caratterizza i *Minima Moralia*, Butler reputa che il filosofo francofortese sia il teorico per eccellenza della critica sociale, un attento studioso capace di individuare con sguardo certosino quei fenomeni che mostrano l'alienazione dell'individuo «nelle più sottili e frastagliate ramificazioni della vita quotidiana»³⁵. Le riflessioni di Butler scorrono, dunque, parallelamente a quelle adorniane, sia pure con rimandi ad esperienze di vita e a contesti storici diversi (Adorno conosce l'esilio negli Stati Uniti, a causa dell'affermazione del nazismo in Europa, invece Butler vive il contesto a noi più vicino, determinato dalle conseguenze storico-politiche dopo i fatti *dell'11 settembre*) per poter dire quali siano le forme di vita buona o cattiva, vera o falsa, e se le odierne società permettano o meno a tutte le "forme di vita" di fiorire o piuttosto, come è stato già detto, ne espongano alcune, rispetto ad altre, a condizioni di sfruttamento e di asservimento. Nella "fenomenologia della vita quotidiana", tracciata nei *Minima Moralia*, Butler scorge il valore etico-politico della critica adorniana del capitalismo e rilancia la questione della vita "offesa" e "alienata", un tema notoriamente caro alla tradizione della Scuola francofortese. In occasione del conferimento dell'omonimo Premio, consegnatole a Francoforte nel settembre del 2012, Butler prova, perciò, a riformulare la domanda "a chi spetta una vita buona", riconoscendo ad Adorno il merito di avere sottolineato le difficoltà nel trovare una vita "vera" in un mondo strutturato dall'oppressione e dallo sfruttamento³⁶.

³³ Cfr. Butler J., *I affirm a Judaism That Is not Associated with State Violence*, in www.mondoweiss.net, 27/08/2012 e in Perugini N., a cura di, *Judith Butler. A chi spetta una buona vita?*, Nottetempo, Milano, 2013. Ivi, Butler articola il suo intervento contro la violenza di Stato, in risposta ad un articolo del Jerusalem Post del 26/08/2012 che, accusandola di appoggiare Hamas, Hezbollah, il BDS, e di essere un'antisemita, si opponeva alla consegna del Premio Adorno, un premio che, com'è noto, viene riservato a quanti lavorano nella tradizione intellettuale della teoria critica ampiamente intesa. Accuse di questo genere, secondo il parere di Butler, demonizzano chi intende solo esprimere un punto di vista critico, rifiutandosi di *rimanere in silenzio* di fronte all'ingiustizia sociale.

³⁴ Cfr. Butler J., *Violenza, lutto, politica in Precarious life. The power of mourning and violence*, London-New York, 2004, *Vite precarie. Contro l'uso della violenza come risposta al lutto collettivo*, trad. it. di Fiorenzo Iuliano, Meltemi, Roma, 2004

³⁵ Cfr. Bernard A. e Raulff U. (a cura di) *Theodor W. Adorno «Minima Moralia» neu gelesen*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 2003, p. 8. Si rimanda alla citazione di Bernard, riportata da Rahel Jaeggi, in *Forme di vita e capitalismo*, Nota 7, p. 34, op.cit.

³⁶ I due interventi curati da Butler in occasione del conferimento del Premio Adorno del 2012 sono stati raccolti da Nicola Perugini nel breve saggio intitolato *Judith Butler, A chi spetta una buona vita?* già in precedenza citato. Ivi, in particolare alle pagine 67-80, è stato riportato il secondo intervento di Butler, in merito alla critica della violenza israeliana di Stato sui palestinesi. La filosofa statunitense intervenne nel tentativo di fornire una risposta plausibile alle forti polemiche esplose in un articolo del *Jerusalem*

Butler innanzitutto puntualizza, nell'intervento del 2012 a Francoforte, che esistono differenti visioni su ciò che potrebbe essere una "vita buona" e che esse maturano in stretta relazione con le condizioni sociali e politiche di appartenenza o con le percezioni individuali, dalle quali non si può certamente prescindere nella concezione stessa di una vita più o meno buona. Gli economisti, ad esempio, la misurano attraverso il prodotto interno lordo (PIL), ma per Butler non è tanto dall'esperienza ricorrente o dal linguaggio comune che si possa pervenire ad una risposta chiara e vera, quanto piuttosto da una filosofia morale che sia capace di interrogarsi sulla relazione tra moralità e teoria sociale, tra moralità e politica. La questione etica di come si dovrebbe vivere non può di certo essere abbandonata, dal momento che il capitalismo, così come è stato tematizzato da Adorno, sebbene non operi ovunque allo stesso modo, continua nel nostro tempo a caratterizzarsi come quella *forma di vita* che plasma i rapporti sociali. In questa direzione, la critica sociale di Adorno resta, a parere di Butler, alla base di ogni riflessione sulla vita buona. Sulla sua scia, infatti, Butler ritiene che la ricerca di una *vita buona* si leghi indiscutibilmente alla ricerca di una forma buona della politica ossia, in altri termini, alla ricerca di una *buona politica* senza la quale una vita buona non potrebbe darsi³⁷. Per Butler, l'etica si trova coinvolta nel compito della teoria sociale e diviene, per riprendere alcune espressioni adorniane, «la critica del mondo amministrato», quale premessa dell'etica stessa. In *Problemi di Filosofia morale*, cui Butler fa esplicito riferimento in *Giving an account of oneself*, Adorno puntualizza infatti:

«Perché nella seconda natura, nella condizione di dipendenza universale in cui versiamo, non c'è alcuna libertà; per questa ragione non c'è alcuna etica neanche nel mondo amministrato; e, pertanto, la premessa dell'etica è la critica del mondo amministrato»³⁸.

Sono queste le ragioni per le quali la filosofa statunitense avverte l'esigenza che l'interrogativo morale sulla "vita buona" sia posto *in modo più ampio* rispetto ad una tradizione filosofica che pure ne ha fatto oggetto di riflessione privilegiata³⁹. L'interrogativo morale sulla "vita buona" non è, infatti, una prerogativa della filosofia butleriana, né tantomeno di Adorno, interlocutore privilegiato di Butler. La nostra Autrice riconosce che la formulazione della domanda sulla vita buona trova conferma già nella cornice greca della speculazione filosofica, in particolare aristotelica, ma annota però che «l'espressione "la vita buona" appartiene a una formulazione aristotelica *superata* e legata a forme *individualistiche* di condotta morale [...]»⁴⁰.

Post, che a seguito del conferimento del Premio Adorno alla Butler, le attribuivano l'accusa di antisemitismo e di aver condotto una campagna contro l'occupazione israeliana della Palestina, appoggiando Hamas e Hezbollah. In questa occasione la filosofa statunitense ribadisce apertamente il suo impegno politico nel voler sostenere «un ebraismo non associato alla violenza di Stato», rammaricandosi del fatto che ogni critica politica verso Israele venisse "bollata" come espressione di antisemitismo.

³⁷ Cfr. Adorno Th. W., *Problemi di filosofia morale*, citato in Perugini N., *Judith Butler. A chi spetta una vita buona?* a p. 17 e in nota a p. 64

³⁸ Cfr. Adorno Th. W. *Probleme der Moralphilosophie*, [1963], a cura di Th. Schröder, in ID., *Nachgelassene Schriften*, a cura del Theodor W. Adorno Archiv, parte IV: *Vorlesungen*, vol. 10, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1996, p. 261 e Butler J., *Giving An Account Of Oneself*, Fordham University Press New York, 2005, *Critica della violenza etica*, cit.

³⁹ Cfr. Perugini N., a cura di, *Judith Butler. A chi spetta una vita buona?* pp. 14-16, cit.

⁴⁰ *Ibidem*, pp. 15-16. Il corsivo è mio.

Sin da subito si pone, perciò, il seguente interrogativo:

«Come si fa a condurre una vita quando non tutti i processi vitali che costituiscono la vita possono essere controllati, o quando solo certi aspetti di una vita possono essere diretti e formati in modo cosciente e deliberato, mentre altri sicuramente no?»⁴¹.

Butler riprende l'antica domanda aristotelica sulla vita buona, ma ne sposta l'interrogativo morale dalla questione di che *cosa* sia una vita buona all'altra, cioè al *come* condurre una vita buona. E, continuando sulla scia di Adorno, Butler si interroga su come sia possibile condurre una vita buona in condizioni di per sé cattive, se la *forma* che la vita stessa assume non dipende, come è stato già detto, dalle deliberazioni individuali o delle scelte personali di ciascuno. In altri termini, per quanto ci si possa sforzare di condurre una vita buona, le condizioni che la rendono effettivamente possibile sfuggono alla determinazione soggettiva o alla volontà personale, poiché sono determinate da altro, cioè da quelle forme del potere che strutturano e organizzano le vite umane assegnando ad esse un valore diverso ⁴².

Se per Aristotele, il "bene umano" è un "bene pratico" che l'essere umano può compiere e fare suo, agendo secondo virtù, per Butler la realizzazione del bene è fortemente sottomessa a *condizioni sovraindividuali* e la vita umana è determinata esclusivamente da circostanze non controllabili dal singolo. Secondo il parere di Butler, il venir meno di certe condizioni particolari si ripercuote inevitabilmente sulle stesse virtù e sul perseguimento del bene, che non è indifferente rispetto alle condizioni stesse della sua realizzabilità ⁴³. In tale contesto, occorre comunque precisare che Butler rappresenta, in chiave etica, l'estremità di una posizione opposta a quella aristotelica che può essere racchiusa nella seguente espressione: "noi siamo determinati dagli altri, l'altro è l'origine del proprio sé". In altri termini, Butler abbandona la tradizionale prospettiva etico-filosofica che punta sull'autosufficienza dell'io, ritenuto l'artefice delle proprie azioni, pensando ad un Io che, invece, non è un agente auto-determinato e padrone di se stesso, ma "assoggettato" ad altro, in un problematico quadro speculativo che accentua l'*eterogenesi* della soggettività stessa.

Per tali ragioni, Butler ritiene che Aristotele, nell'*Etica Nicomachea*, abbia supportato un'indagine etica che le appare molto discutibile. Per il noto Stagirita realizzare il bene ed essere felici si lega alla capacità del singolo di saper imprimere alla propria vita una certa qualità e, quindi, nel saper mettere in pratica le proprie virtù, scegliendo uno stile di vita che non è dato dalla ricerca degli onori o delle ricchezze materiali, ma dalla virtù del "giusto mezzo", cioè da quella capacità di evitare gli eccessi, in cui consistono i vizi. L'individuo, per Butler, si ritrova, invece, in una posizione di dipendenza strutturale dall'alterità e tale condizione umana originaria indica che la modalità esistenziale di ogni essere umano risiede nell'*essere esposti* ad un "regime di verità" - espressione che Butler usa con le stesse parole di Foucault- che stabilisce quale sarà o meno la "forma" in cui si strutturerà il suo essere e il suo agire.

⁴¹ *Ibidem*, p. 18

⁴² *Ibidem*, p. 25

⁴³ Cfr. Aristotele, *Etica Nicomachea*, Laterza, Roma-Bari, 1988, Libro VII, trad. it. di Armando Plebe, Cap. II e Cap. VII; Adorno T.W., *Minima Moralia. Reflexionem aus dem beschädigten Leben*, Suhrkamp Verlag, 1951, *Minima Moralia. Meditazioni sulla vita offesa*, trad. it. di Renato Solmi, Einaudi, Torino, 1976

Perugini N., a cura di, *Judith Butler. A chi spetta una vita buona?* cit.

Se l'esistenza individuale dipende, come osserva Butler, dall'*esposizione* allo sguardo altrui, l'altro appare anche come l'*unico* -a parere di chi scrive- che possa, perciò, restituirci la possibilità di una vita degna di essere vissuta.

Butler, nel riformulare la domanda sulla vita buona, riprende quanto Adorno afferma nell'opera *Minima Moralia*: «non si dà vita vera nella falsa»⁴⁴. Come nota Perugini, la riflessione sulla "vita buona" viene articolata da Butler sulla base del rapporto tra il concetto di biopolitica, teorizzato da Foucault, e la questione morale, posta da Adorno sulla vita buona. La nostra Autrice fa proprio il suggerimento di Adorno, secondo cui è impossibile, in una società ingiusta, vivere una vita "vera" da un punto di vista etico e politico; per tali ragioni, reputa che l'elaborazione di una teoria critica possa contribuire a migliorare, modificare e, finanche, rivoluzionare, se necessario, la società⁴⁵.

Per Butler, come per Adorno, la questione della vita buona è strettamente correlata alla questione della politica buona e retta e alle sue condizioni di realizzabilità. La possibilità di vivere una vita buona dipende direttamente dalla società e, in generale, dal contesto storico-politico, che può consentire o meno a ogni essere umano di fiorire nella pienezza del proprio essere. In questa direzione, è opportuno ribadire che l'indagine etica butleriana riconduce fondamentalmente ad un'indagine politica in quanto riconosce un nesso inscindibile tra il perseguimento di una vita buona e il contesto storico-politico e sociale, in cui tale *desiderio* si colloca, tant'è che avrebbe senso per Butler riformulare la domanda sulla vita buona in questi termini: «quale configurazione sociale della "vita" aderisce alla domanda su come vivere nel modo migliore?»⁴⁶. È evidente che Butler stia riflettendo su come si possa vivere una vita buona (l'Autrice di *Vite precarie* preferisce il termine "condurre" al posto di "vivere") a fronte del potere politico istituzionalizzato, che organizza *a priori* le vite umane, conferendo loro *ingiustamente* un valore diverso.

Durante il suo intervento a Francoforte, in occasione del conferimento del Premio Adorno 2012, Butler apre la cerimonia con queste parole:

«A quanto pare, se mi chiedo come vivere nel modo migliore, o come condurre una vita buona, non mi riferisco semplicemente alle idee su cosa è buono, ma anche su che cosa significhi vivere e su che cos'è la vita. Per chiedermi quale vita condurre, devo avere un senso della mia vita, ed essa deve sembrarmi qualcosa che posso condurre, non semplicemente qualcosa che mi guida. Tuttavia, risulta chiaro che non posso "condurre" tutti gli aspetti dell'organismo vivente che io sono. Ma devo ugualmente chiedermi: come posso condurre la mia vita? Come si fa a condurre una vita quando non tutti i processi vitali che costituiscono la vita possono essere controllati, o quando solo certi aspetti di una vita possono essere diretti e formati in modo cosciente e deliberato, mentre altri di sicuro no?»⁴⁷.

In altri termini, ciò che qui si mette in luce è il fatto che la condizione di realizzabilità di una vita buona dipende dal contesto comunitario in cui si è inseriti, poiché le forme del potere, rappresentate dalle leggi, dalle istituzioni, dalla cultura nel suo complesso, possono supportare il desiderio umano di una vita buona, cui ciascuno "per natura" tende, ma allo stesso tempo e, in certe condizioni, possono anche negarlo.

⁴⁴ Cfr. Adorno T.W., *Minima Moralia. Meditazioni sulla vita offesa*, cit. e Perugini N., a cura di, *Judith Butler. A chi spetta una buona vita?* Nota 1, p. 64, cit.

⁴⁵ Cfr. Perugini N., *Nota introduttiva*, in *Judith Butler. A chi spetta una buona vita?* p. 6, cit.

⁴⁶ *Ibidem*, p. 17

⁴⁷ *Ibidem*, pp. 17-18

In questa direzione, per Butler risuonano con accorata attualità le celebri riflessioni in cui Adorno esprime una condanna dell'abitare attraverso il celebre aforisma dei *Minima Moralia*: «Abitare non è più praticamente possibile»⁴⁸. Appare, pertanto, significativo ripercorrere alcuni snodi fondamentali, che si celano dietro tale aforisma, al fine di comprendere che cosa Adorno intendesse sottolineare con tale espressione e per individuare modalità e slittamenti con cui la domanda adorniana sulla vita buona si ripresenta nella speculazione della Butler.

Innanzitutto, "abitare il mondo" significa per Adorno *soggiornare* sulla terra, non nel senso di *avere uno spazio* da occupare, ma di trovare dimora nella *prossimità* con luoghi e cose cui appare connesso il senso stesso dell'esistere. Adorno precisa, però, che l'abitare è esperito dall'uomo come uno *spaesamento*, un senso di vuoto, una perdita di se stessi, una sorta di «asilo per senzatetto».

Nell'opera *Minima Moralia*, la "perdita" della casa è indicata dal filosofo francofortese come la perdita della dignità della propria vita e come il pericolo di massificazione dell'individuo. Adorno elabora, dietro il tema dell'abitare, un concetto di individuo che rimanda al problema dell'alienazione umana vista nel passaggio congiunturale dal nazionalsocialismo alla democrazia di massa. Notoriamente critico verso la logica del dominio, sottolinea la drammaticità derivante dall'impossibilità di vivere una vita degna nel mondo, in cui l'abitare si è ridotto semplicemente ad *avere* una casa, a possedere qualcosa. E citando Nietzsche puntualizza nell'aforisma 18:

«Fa parte della mia fortuna- scriveva Nietzsche nella *Gaia scienza*- non possedere una casa. E oggi si dovrebbe aggiungere: fa parte della morale non sentirsi mai a casa propria. Questo dice qualcosa del difficile rapporto in cui il singolo si trova con la propria proprietà, finché possiede ancora qualcosa»⁴⁹.

Si sottolinea in questi brevi passi una filosofia della vita umana, in cui il termine "abitare" appare certamente frequentativo di "avere", non nel senso di possedere qualcosa, una casa ad esempio, ma di abitare un mondo "abitabile", di *avere* cioè un mondo, rinunciando alla cultura del possesso che è la cultura del dominio, in cui, parafrasando Heidegger, si perde la differenza *ontologica* tra essere e ente.

In questo senso, appare interessante il riferimento esplicito all'aforisma 18, in cui il ragionamento di Adorno ruota attorno ad una riflessione che riguarda la metamorfosi delle case, di cui mette a confronto due modelli: l'uno borghese, simbolo dello spazio privilegiato dell'individuo, luogo della famiglia, spazio del privato, l'altro rappresentativo della nuova società di massa, modello standardizzato, tipico delle case prefabbricate che caratterizzano le periferie delle metropoli californiane, dove Adorno è vissuto da esule, spostandosi da New York a Los Angeles.

È ovvio che non si tratti per Adorno semplicemente di una differenza architettonica, ma di una sorta di *metamorfosi* dell'abitazione dietro la quale si nasconde la crisi dell'individuo, che diventa inessenziale nella nuova società di massa, in cui appunto non è più possibile abitare cioè "vivere". Differentemente dal primo modello di casa, quello tedesco, borghese, che richiama uno stile quasi unico e comunque diversificato, il modello standardizzato delle case prefabbricate californiane si caratterizza per una sequenza regolare di case che appaiono invece tutte identiche. Sia il modello borghese

⁴⁸ Cfr. Adorno Th.W., *Minima Moralia. Reflexionen aus dem beschädigten Leben*, Frankfurt am Main, Suhrkamp Verlag, 1951, trad. it. di R. Solmi, *Minima Moralia. Meditazioni sulla vita offesa*, Torino, Einaudi, 1994, §18, pp. 34-35

⁴⁹ *Ibidem*, p. 35

di abitazione che quello tipico del consumismo e della massificazione sociale dell'*American way of life* rappresentano per Adorno il prodotto di progetti architettonici di trasformazione dello spazio abitativo in stretto rapporto con la cultura del tempo di cui essi stessi sono espressione, con profonde ripercussioni sulla vita e sui comportamenti delle persone che abitano la città. «La casa è perciò tramontata» - afferma Adorno- e «il singolo non può nulla contro questo stato di cose»⁵⁰.

Non mancano in questi snodi tematici, le note critiche nei riguardi di un'architettura che si lascia condizionare da esigenze puramente stilistiche ed estetiche, dimenticando che lo spazio della casa, inteso come quella "porzione di mondo" abitata, è vissuto dall'interno di sé cioè dal profondo della propria anima. Adorno osserva che le trasformazioni del modo stesso di progettare e di vivere le case rappresenti una *metamorfosi* essenziale della vita moderna. A confronto delle nuove abitazioni, tutte in serie, uguali fra di loro, le vecchie case borghesi, come quella in cui lui stesso è cresciuto, benché abbiano comodità di cui le nuove case sono prive, appaiono "muffose" cioè esprimono dei valori ormai tramontati della famiglia in un'epoca tecnologica, in cui si è affermato un deleterio individualismo a discapito della vita comunitaria, tipicamente rappresentata dal modello borghese ottocentesco di casa. E mentre le nuove abitazioni trasformano le case in uno spazio abitativo asettico e privo d'intimità, la stessa cosa -afferma Adorno- accade in campo socialista dove la "casa familiare" non esiste più perché è di proprietà dello Stato⁵¹. Sono queste le ragioni che spingono Adorno a precisare che le due scuole di architettura *Wiener Werkstätte* e *Bauhaus*, sebbene apparentemente diverse, hanno più punti in comune che differenze: per entrambe si tratta cioè di rispondere non tanto alle esigenze abitative degli individui, ma di creare abitazioni per le masse, ricorrendo all'uso della nuova tecnologia, che riduce l'architettura a mero decoro come le "forme elementari" del cubismo⁵².

Ecco subito individuato il tema centrale dell'aforisma 18: "abitare è diventato impossibile". Adorno è pienamente convinto sul fatto che all'individuo non resti che ritrarsi all'interno di una sfera di esistenza privata, anche se a sua volta inautentica, in cui non ci si dovrebbe mai sentire a casa propria, una dimensione, però, che costituisce un male minore in attesa di tempi migliori. Per tali ragioni, il filosofo francofortese puntualizza:

«Già quando si occupa di progetti di arredamento e di decorazione interna, capita nei pressi del gusto artigianale del tipo dei bibliofili, per quanto possa essere ostile all'arte industriale in senso stretto. Vista da lontano la differenza tra *Wiener Werkstätte* e *Bauhaus* non è poi così considerevole. Nel frattempo, le curve della forma puramente funzionale si sono rese indipendenti dalla loro funzione e trapassano nel decorativo come le «forme elementari» del cubismo. L'atteggiamento migliore, di fronte a tutto ciò, sembra essere ancora un atteggiamento di riserva e di sospensione: *condurre una vita privata finché l'ordine sociale e i propri bisogni non consentono di fare diversamente*, ma senza caricarla e aggravarla, come se fosse ancora socialmente sostanziale e individualmente adeguata. [...]»⁵³.

⁵⁰ *Ibidem*, p. 34

⁵¹ *Ibidem*, p. 34

⁵² *Ibidem*, p. 35. Indagando sul rapporto tra alienazione e arte, è noto che Adorno rappresenti, in ambito marxista, l'opposizione all'arte moderna. Per tali ragioni, nell'aforisma 18, riferendosi specificatamente all'architettura, elabora un giudizio severo nei confronti di quella "forma di vita" che è rappresentata dall'*american way of life*, cui va riferita la sua teoria critica della società.

⁵³ *Ibidem*, p. 35. Il corsivo è mio.

La filosofia adorniana dell'abitare riconduce, nella speculazione butleriana, al tema della *vulnerabilità*, la cui varietà degli usi linguistici è indizio, nel nostro tempo, di una rinnovata rilevanza teorica. La condizione umana, in relazione a differenti contesti, (individuale, sociale, politico, sessuale) appare a Butler già compromessa alle sue radici; transitoria e problematica, essa in alcuni casi rinvia ad un'idea dell'abitare che, secondo l'immagine proposta da Adorno, è propria di una condizione di «asilo per senz'altro»⁵⁴. In linea di continuità con la fenomenologia dell'abitare, tracciata da Adorno, al centro della riflessione critica di Butler di *Vite precarie* vi sono le vite "offese", vite che soffrono per la mancanza di riconoscimento, corpi negati dal discorso e dall'immaginario pubblico, vite discriminate che denunciano l'esistenza indiscutibile di una profonda disuguaglianza umana: alcune vite sono ritenute degne di lutto mentre altre no⁵⁵. Il caso emblematico, che nell'ottica di Butler rappresenta meglio la "cornice" di un *abitare impossibile*, è quello dei palestinesi e dei migranti del nostro tempo, ai quali è negato il diritto di cittadinanza.

Nell'opera *Vite precarie*, Butler nomina i nuovi "volti" della vita *alienata* e dell'abitare *sospeso*: si tratta dei morti che non trovano posto nelle retoriche ufficiali del lutto nazionale, dopo i fatti dell'11 settembre: migranti, musulmani morti nell'attacco alle *Twin Towers*, vittime palestinesi della violenza di Stato israeliana, vittime afgane e irachene. Butler, allora, appellandosi alla nozione levinasiana di "volto", tenta di elaborare un'etica *ebraica* della non violenza, spiegando «come avviene che altri ci avanzino delle richieste morali, ci rivolgano delle pretese morali che non siamo liberi di rifiutare»⁵⁶. L'influenza levinasiana è rinvenibile nel rilievo assunto dal tema della responsabilità, intesa come condizione di "susceptibilità" all'appello inatteso dell'altro, al suo *Volto* che ci chiama a dare concretezza al nostro rispondere.

Sebbene il volto dell'Altro, che ci interpella, non possa obbligarci o comandarci alcunché, *comprendere* la precarietà della vita e *criticare* le forme del "potere organizzato" significa, per Butler, dare una risposta a quel grido d'angoscia e di dolore che altrimenti rimarrebbe inespresso. Butler non si esime dal dichiarare che nel suo percorso di formazione ha "imparato" e "accettato" che «siamo chiamati dagli altri e da noi stessi a rispondere alle sofferenze e a cercare di alleviarle»⁵⁷.

1.2. Soggettività dislocate altrove: *frames*, norme sociali e "dispositivi" di potere

Se la "soggettività" sia l'esito di una *eterogenesi* o piuttosto di un'*auto-determinazione* del soggetto è un problema filosofico sul quale Butler ritorna più volte, in diverse sue opere, molte delle quali rappresentano il fulcro di tanti suoi lavori sull'argomento che, nel corso dello sviluppo di questa ricerca, verrà preso in esame⁵⁸.

Come è noto, l'opera che focalizza, forse più delle altre, tale problema filosofico, anche nelle sue implicazioni socio-politiche, è *The Psychic Life of Power*, in cui Butler mette a fuoco il concetto di "potere", nell'ambito di una interlocuzione privilegiata che

⁵⁴ *Ibidem*

⁵⁵ Cfr. Butler J., *Precarious life. The power of mourning and violence*, London-New York, 2004, *Vite precarie. Contro l'uso della violenza come risposta al lutto collettivo*, cit.

⁵⁶ *Ibidem*, p. 160

⁵⁷ Cfr. Perugini N., *Judith Butler. A chi spetta una buona vita?* p.68, cit.

⁵⁸ Il problema filosofico del "soggetto" viene argomentato in diversi testi butleriani che rappresentano punti di riferimento significativi nella delimitazione di alcuni snodi argomentativi di questo lavoro. Si rinvia, pertanto, alle seguenti opere di Butler: *Questione di genere. Il femminismo e la sovversione dell'identità*, cit., *La vita psichica del potere. Teorie della soggettivazione e dell'assoggettamento*, Meltemi, Roma, 2005; *Soggetti di desiderio*, cit., *Critica della violenza etica*, cit.

intrattiene, da un lato, con Hegel, Foucault, Nietzsche e Freud e, dall'altro, con Althusser, del quale indaga principalmente la categoria filosofica di "interpellazione", per illustrare come la formazione del soggetto si espliciti attraverso il linguaggio ed entro i suoi termini ⁵⁹.

A parere di chi scrive, ciò che si nota sin da subito è il fatto che nella speculazione butleriana la categoria di "soggetto" riapre la *vexata quaestio* dell'identità, quale «luogo privilegiato di aporie» -per dirla con le parole di Ricoeur ⁶⁰. Butler ne ridiscute la tradizionale fondazione filosofica che l'ha tenuta in piedi in nome e per conto di un principio di autonomia, di razionalità, di autoreferenzialità e di autosufficienza, mantenendo una posizione teorica fortemente critica verso ogni direzione speculativa che farebbe dell'individuo un *io centrato su di sé*, un "soggetto" razionale, capace di intendere e di volere, di consentire e dissentire, di dare risposte e trovare soluzioni, di agire responsabilmente, di conoscere, di saper dominare i propri desideri, le proprie passioni e, infine, di auto-determinarsi.

Ora, in una siffatta concezione della soggettività, il dato che a Butler sembra eluso, nell'ambito della tradizione filosofica, risiede nel fatto che il "potere", come si vedrà meglio in seguito, è una «situazione strategica complessa che produce effetti», tra i quali il soggetto stesso, il quale, perciò, *costituito* dal potere in termini di modi di vivere, di pensare e di relazionarsi, non *preesiste* ad esso ⁶¹. È evidente, in questa direzione speculativa, il richiamo a Foucault e alla genealogia da lui elaborata, secondo la quale le categorie di soggetto e d'identità non sono origine e causa, ma appunto *effetti* delle istituzioni, oltretutto delle pratiche discorsive e politiche: sono in sostanza gli effetti di due istituzioni, il fallogocentrismo e l'eterosessualità obbligatoria ⁶².

Nell'ambito di una lettura critica della teoria della soggettività, condivisa con Foucault, Butler nota come il soggetto, lungi dall'essere un'identità ben costituita o -come si potrebbe dire in altri termini- una soggettività compatta e omogenea, appaia, sin dall'inizio del suo "essere-nel-mondo", *esposto* ad una *esteriorità* (il potere o il "regime di verità") che lo precede e ne determina le condizioni di possibilità e di esistenza.

È bene precisare, sin da subito, che, in questa direzione, il termine "soggetto", viene spogliato di ogni residuo metafisico-essenzialistico, tipico di un'idea di "soggettività", che Butler reputa rappresentativa di buona parte della tradizione filosofica occidentale, appellantesi all'esistenza di un'identità soggettiva ben strutturata, *a priori*, e priva di relazioni con l'alterità, per fare spazio a un *nomadismo* in grado di sottolineare la mutevolezza e la mutabilità permanente delle identità e delle soggettività contro l'antica *favola* sostanzialistica.

Ora, per Butler ciò che noi stessi siamo, intrattiene un rapporto intrinseco e molto stretto con il potere, a tal punto da rilevarne una condizione *paradossale* che rappresenta una delle note più dolorose per l'essere umano: scoprire ciò che noi siamo, essere consapevoli del nostro stesso costituirci come soggetti, dipende sempre e comunque da quel potere contro il quale diciamo di combattere, per essere noi stessi, ma dal quale dipendiamo e ne siamo un effetto.

La tesi centrale della speculazione critica, che Butler sviluppa sulla soggettività, ruota perciò sul fatto che il termine "soggetto" rinvia ad una realtà "in divenire", ad un *farsi*

⁵⁹ In questa sede si fa riferimento alla seguente traduzione italiana dell'opera butleriana *The Psychic Life of Power* (1997): Zappini F., *Judith Butler, La vita psichica del potere. Teorie del soggetto*, Mimesis, Milano, 2013; in particolare pp.22-29 e pp.129-152.

⁶⁰ Cfr. Ricoeur P., *Soi-même comme un autre*, Éditions du Seuil, Paris, 1990, *Sé come un altro*, trad. it. di Daniela Iannotta, Jaca Book, Milano, 1993, p. 225.

⁶¹ Cfr. Zappini F., *Judith Butler, La vita psichica del potere. Teorie del soggetto*, p. 24, cit.

⁶² *Ibidem*, pp. 109-128.

e non ad un fatto, in cui il processo di soggettivazione si declina come un vero e proprio "assoggettamento" in grado di determinare una subordinazione ineludibile del soggetto a ciò che proviene da *altrove*. In questa direzione, Butler, ne *La vita psichica del potere*, propone un riesame delle analisi di Michel Foucault che, com'è noto, ricollocano la nozione di "soggetto" nell'ambito di una cornice speculativa critica volta a farne emergere una certa ambiguità.

In un saggio del 1982, Foucault scrive:

«Ci sono due significati della parola *soggetto*: soggetto a qualcun altro, attraverso il controllo e la dipendenza, e soggetto vincolato alla sua propria identità dalla coscienza o dalla conoscenza di sé. In entrambi i significati viene suggerita una forma di potere che soggioga e assoggetta»⁶³.

Sulla scia di Foucault, dunque, lo studio analitico del processo di soggettivazione -ossia il divenire soggetto- evidenzia, secondo il parere di Butler, una certa *ambiguità*, richiamando sin da subito la presenza di una sorta di *circolo vizioso* per il quale la possibilità di divenire soggetto sembra sia direttamente dipendente dalla "subordinazione" al potere, sebbene il processo di soggettivazione implichi anche l'opposizione del soggetto a quest'ultimo. Per Butler il soggetto, pur nel tentativo di opporsi al potere, deve in fondo presupporlo e appellarsi inesorabilmente pena la sua stessa esistenza. Ne *La vita psichica del potere*, "*Subiection*" è il termine che Butler utilizza sia per indicare il processo *passivo* di subordinazione del soggetto al potere, sia il processo *attivo* del divenire soggetto. La traduzione italiana del termine presenta, quindi, una certa complessità, a motivo anche del fatto che per Butler è il termine stesso *Subiection* ad essere *ambiguo*. Per le ragioni prima esposte e a seconda del contesto argomentativo in cui viene usato da Butler stessa, il termine "*Subiection*" viene usualmente tradotto, nella lingua italiana, sia con "assoggettamento" che con "soggettivazione". Butler, nell'Introduzione a *La vita psichica del potere*, nel chiarire che cosa si debba intendere con il termine *Subiection*, sembra non riesca ad uscir fuori da una certa *empasse*: in un modo o nell'altro, sia che il "divenire soggetto" indichi un processo *attivo* o uno *passivo*, il soggetto butleriano si costituisce sempre e comunque *nella* sottomissione. Ivi si legge infatti:

«La parola "soggetto" indica sia quel processo di sottomissione al potere, sia il processo del divenire soggetto. Che ciò avvenga per *interpellazione*, come direbbe un Althusser, o per *produttività discorsiva*, come direbbe un Foucault, il soggetto si origina comunque mediante una *sottomissione al potere*.»⁶⁴.

⁶³ M. FOUCAULT, *Perché studiare il potere: la questione del soggetto*, in Dreyfus H.L.-Rabinow P., *Michel Foucault: Beyond Structuralism and Hermeneutics*, The University Press, Chicago (Illinois) 1982-1983; trad. it. di D. Benati-M. Bertani-F. Gori-I. Levrini, *La ricerca di Michel Foucault. Analitica della verità e storia del presente*, La Casa Usher, Firenze, 2010, p. 283 e pp. 279-287.

⁶⁴ Nella lingua italiana non esiste un termine adeguato a rappresentare quello inglese "*Subiection*", che, pertanto, nelle traduzioni delle opere butleriane, viene reso, di volta in volta, sia con «assoggettamento» che con «soggettivazione». Butler usa tale termine, con una certa *ambiguità*, indicando da un lato, il processo (*passivo*) di subordinazione e di assoggettamento del soggetto al "dispositivo del potere", dall'altro lato il processo (*attivo*) della costituzione del soggetto nel suo divenire soggettività. Cfr. Butler J., *The Psychic Life of Power: Theories in Subiection*, Stanford University Press, Stanford, 1997, *La vita psichica del potere: Teorie del soggetto*, trad. it. di Federico Zappino, *Introduzione*, pp. 41-42, cit. Il corsivo è mio.

Nell'ambito dello studio della soggettività, un punto ineludibile ad un'analisi più attenta della teoria critica butleriana del soggetto e dei processi di soggettivazione e di assoggettamento consiste nel riflettere sul *paradosso* che anima il potere anche nelle sue implicazioni politiche, inducendo a pensare il soggetto non più come la precondizione stessa dell'*agency*, ma come un "chi" definito da un "dispositivo di potere" e perciò *eteronormato*, ossia come il prodotto -direbbe Foucault- di un complesso meccanismo di leggi, di norme, di convenzioni linguistiche morali, religiose, che si applicano all'individuo condizionandone la sua vita e la relazione con gli altri ⁶⁵. Butler, poi, sulla scia dello stile *genealogico* di Foucault, articola le sue riflessioni sulla sessualità e non solo, più genericamente, sulla soggettività, assumendo come punto di partenza l'analisi critica delle caratteristiche del potere, rilevandone una stretta coincidenza tra quest'ultimo e il soggetto, fino a giungere all'elaborazione di una teoria critica della soggettività, secondo la quale, il potere sarebbe già presente, sotto una veste normativa, prima ancora che il "soggetto" stesso si sia costituito.

In questa direzione, il processo di "soggettivazione" del soggetto presupporrebbe sempre e comunque l'azione stessa di una forza costitutiva che il potere esercita sul soggetto sia dall'esterno che dall'interno. Per tali ragioni, non sfugge a Butler che, nell'ambito dell'elaborazione di una teoria critica del potere, Foucault stesso abbia messo in evidenza il tipo di funzionamento del potere nel suo rapporto col desiderio, che, perciò, appare più complesso di quanto generalmente si possa ritenere.

Foucault si rifiuta di pensare il desiderio nei termini di un'«energia *selvaggia, naturale e vivente* che sale incessantemente dal basso» e il potere come una forza repressiva che, provenendo dall'alto, reprime il desiderio ⁶⁶. La posta in gioco è subito chiarita da Foucault quando afferma:

«il rapporto di potere sarebbe presente già *là dov'è* il desiderio: è illusorio dunque denunciarlo in una repressione che si eserciterebbe a posteriori, come è vano partire alla ricerca di un desiderio *esterno* al potere» ⁶⁷.

Le analisi foucaultiane sul desiderio, appena evidenziate, vengono estese da Butler a quelle del soggetto e dei processi di soggettivazione. Il desiderio non sarebbe altro che ciò che la sua legge (il potere) detta al soggetto, prima ancora che esso si sia costituito. Per Butler, infatti, dire "soggetto" e dire "assoggettato" significa la stessa cosa. La costituzione della soggettività, da un lato, e la "normatività" del potere dall'altro, rappresentano, quindi, forze che si intersecano in una sorta di paradosso che fa del soggetto il "prodotto del potere". Ne seguiamo, perciò, brevemente alcuni snodi argomentativi che Butler chiarisce in questi termini:

⁶⁵ Cfr. Foucault M., *La volontà di sapere. Storia della sessualità I*, trad. it. di Pasquale Pasquino e Giovanna Procacci, Feltrinelli, Milano, 1978. È bene precisare che il termine "agency" difficilmente viene tradotto in italiano con un termine cui corrisponde l'esatto significato. Esso, infatti, come rilevano Andreani e Bernini, rappresenta, da un lato, il concetto di azione, di auto-posizionamento del soggetto agente, di assunzione di responsabilità rispetto all'azione stessa, dall'altro lato, esso fa riferimento ad un concetto di azione slegata da un soggetto "sovrano" in grado di dominare pienamente il proprio agire, di esserne l'esclusivo autore, di controllarne gli effetti o anticiparne le conseguenze. È quest'ultimo senso, cui si riferisce Butler, che mette in crisi la nozione stessa di soggettività, tradizionalmente intesa. Cfr. Andreani M.-Bernini L., *Glossario* in Bernini L.-Guaraldo O., *Differenza e relazione. L'ontologia dell'umano nel pensiero di Judith Butler e Adriana Cavarero*, Ombre Corte, Verona, 2009, p. 135.

⁶⁶ Cfr. Foucault M., *La volontà di sapere. Storia della sessualità I*, p. 72, cit. Il corsivo è mio.

⁶⁷ *Ibidem*, pp. 72-73, cit. Il corsivo è mio.

«L'assoggettamento è una forma di potere paradossale. Sentirsi dominati da un potere esterno a noi è forse una delle esperienze più dolorose, ma anche più comuni. Meno comune, invece, è prendere atto del fatto che ciò che noi stessi siamo -ossia che il nostro costituirci come soggetti- intrattiene una relazione molto stretta proprio con quel potere. Siamo soliti, infatti, concettualizzare il potere come ciò che si impone a noi dall'esterno, come qualcosa che ci sovrasta, che ci degrada, che ci fa sentire inferiori; e questa è sicuramente una descrizione attendibile e sempre attuale di ciò che il potere fa. Tuttavia, seguendo Foucault, è possibile comprendere che il potere *costituisce* il soggetto, determinando le condizioni stesse della sua esistenza e le traiettorie del suo desiderio: ne consegue, dunque, che il potere non è più, o non solo, ciò a cui ci contrapponiamo, ma anche, in senso forte, ciò da cui dipende il nostro esistere e ciò che accogliamo e custodiamo nel nostro essere»⁶⁸.

Butler, a questo punto, si domanda che cosa resti da fare al soggetto, per rendere più vivibile la sua vita, quali possibilità di azioni, ammesso che ve ne siano, possano rientrare nei margini delle sue personali decisioni, nel tentativo di opporsi a quel potere performativo che inesorabilmente lo costituisce? Come affrontare quella sorta di *paradosso*, per cui il soggetto, inteso come condizione e strumento dell'agire, è allo stesso tempo effetto di soggezione e assoggettamento?⁶⁹.

La filosofa statunitense, almeno nella sua produzione filosofica giovanile, molto critica e talvolta non estranea a intenti polemici e provocatori, non indica precise strategie politiche e sociali, ma ricorre all'uso delle armi della *parodia*, per criticare la "normatività" che il potere impone alla costituzione del soggetto; si tratta di uno strumento certamente non risolutivo, almeno in chiave socio-politica, della sottomissione degli individui al potere, ma comunque a parere di Butler sempre utile e proficuo, al fine di smascherare, nelle sue varie forme e declinazioni, le rigidità di presunte identità e per smontare quei "dispositivi di potere" che normano il processo stesso di soggettivazione⁷⁰.

La *parodia* mette in scena una vera e propria trasgressione delle norme precostituite, una trasgressione che si configura come una sorta di *resistenza*, nel senso in cui Foucault ne usa il termine, indicando il rifiuto di subire in modo assoluto il potere, l'opposizione alla sua sottomissione, a ciò che sovrasta il soggetto, che lo domina, e contro il quale il soggetto stesso tenta di opporsi, come lo stesso scrive nel classico *Sorvegliare e punire*⁷¹.

L'idea foucaultiana di "resistenza" rappresenta per Butler lo sforzo della critica genealogica messo in atto per smussare le rigidità, modificare le strutture stereotipiche

⁶⁸ Butler J., *La vita psichica del potere: Teorie del soggetto*, trad. it. di Federico Zappino, *Introduzione*, p. 41, cit.

⁶⁹ *Ibidem*, pp. 49-56.

⁷⁰ Il principale testo di riferimento, in cui Butler specifica in cosa consista la pratica della *parodia*, rimane *Gender Trouble*. Ivi, infatti, la stessa si riferisce ad una pratica usata per smontare il paradigma della normatività obbligatoria dell'eterosessualità e della dualità dei generi maschile e femminile. Generalmente, per «parodia» è possibile intendere il travestimento burlesco o l'imitazione del modo di parlare e di agire di una persona, a scopo per lo più satirico. L'idea di "parodia di genere" che Butler, però, sostiene non presuppone che ci sia un originale che venga imitato in scene parodiche: la parodia assume la forma di un'«imitazione senza un'origine». Una farsa burlesca di ciò che si imita, per dire che non sussiste una soggettività originariamente strutturata e ben definita, che la pratica parodica sta imitando, ma soggettività fluide continuamente aperte alla ri-significazione e alla ri-contestualizzazione. Cfr. Butler J., *Questioni di genere. Il femminismo e la sovversione dell'identità*, pp. 194-196, cit.

⁷¹ Cfr. Foucault M., *Surveiller et punir. Naissance de la prison*, Gallimard, Paris., 1975, trad. it. di A. Tarchetti, *Sorvegliare e punire, Nascita della prigione*, Einaudi, Torino, 1993 e Butler J., *La vita psichica del potere. Teorie del soggetto*, trad. it. di Federico Zappino, Mimesis, Milano, 2013, pp.41-49.

attraverso le quali il potere esercita sugli individui la sua forza impositiva e autoritaria di costituzione normatività della soggettività⁷².

Butler reputa che l'individuo oppone *resistenza* al potere se si mostra in grado di *fare e disfare* la propria soggettività, prendendo le mosse da quelle "forme di resistenza" che si oppongono a differenti "forme di potere". In questa direzione, significative sono le annotazioni che Federico Zappino, nella traduzione italiana e nella cura dell'opera butleriana *The Psychic Life of Power: Theories in Subjection*, riporta in chiave critica, richiamandosi direttamente a quanto Foucault stesso ha puntualizzato in *The Confessions of the Flesh*:

«nel tentativo di tratteggiare i contorni per una nuova "economia di potere" proponeva di prendere le mosse proprio dalle "forme di resistenza, opposte alle differenti forme di potere" e nell'utilizzare queste resistenze come un catalizzatore chimico che permett[esse] di mettere in evidenza le relazioni di potere, di localizzare la loro posizione, di scoprire i loro punti di applicazione e i metodi utilizzati. Piuttosto che analizzare il potere dal punto di vista della sua relazionalità interna, si tratta di analizzare le relazioni di potere e l'antagonismo delle strategie»

⁷³.

La resistenza foucaultiana al "dispositivo di potere", che coincide con la pratica butleriana del "fare" e del "disfare" diventa allora parte costitutiva e irrinunciabile della cosiddetta *viability* ossia della vivibilità e della vitalità cui ogni essere umano aspira: una vita è vivibile se consente a ciascuno di essere se stesso e di personalizzare in modo singolare, unico e irripetibile la propria esistenza. La questione del rapporto soggetto-potere, che Butler stessa pone, lascerebbe aperta la seguente aporia su cui è rilevante sostare: se il soggetto è "deciso" deterministicamente dalle norme che ne *presiedono* e ne *precedono* il riconoscimento, com'è possibile che il soggetto possa sfidarle o trasformarle, opponendovi resistenza? E quale soggetto potrebbe assumersi tale compito se la configurazione della stessa soggettività è solo un *effetto* del potere delle norme? Per tali ragioni, per esaminare più da vicino le aporie della soggettività butleriana che si articolano nella dialettica *negativa* "soggettivazione-assoggettamento", appare significativo sostare sulle argomentazioni che Butler traccia in merito ai concetti di "soggetto", "soggettivazione" e "soggettività", nel tentativo di prenderne in considerazione gli impliciti *paradossi* che sfociano quasi sempre in situazioni di notevole ambiguità. Butler, come è stato già detto, è pienamente convinta – e lo lascia trasparire senza alcuna reticenza- del fatto che nessun individuo assurga a soggetto senza essere "assoggettato" ossia senza subire un processo di assoggettamento. Per tali ragioni, nell'analisi critica *genealogica* della categoria della soggettività Butler suggerisce che il "soggetto" si deve piuttosto intendere come «una particolare *categoria linguistica*, come *ferma-posto*, come struttura in divenire»⁷⁴.

⁷² Fautrice di una nuova politica di genere, Butler ricorre alla pratica del *drag queen* e, per estensione simmetrica, a quella del *drag king*, per indicare che «l'identità originale su cui si modella il genere è un'imitazione senza origine»: dunque il genere stesso altro non è che una *performance*. Cfr. Butler J., *Questione di genere. Il femminismo e la sovversione dell'identità*, p. 195, cit.

⁷³ Cfr. Zappino F., *Il potere della melanconia*, in Butler J., *La vita psichica del potere. Teorie del soggetto*, trad. it. di Federico Zappino, Mimesis, Milano, 2013, p. 21, nota 34: «Foucault in *The Confessions of the Flesh*, in N. Gordon., ed., *Power/Knowledge: Selected Interviews and Other Writings 1972-77*, Harvester Press, Brighton, 1980». Il corsivo è mio.

⁷⁴ Cfr. Butler J., *La vita psichica del potere: Teorie del soggetto*, trad. it. di Federico Zappino, p. 49, cit. Il corsivo è mio.

In altri termini, il "soggetto", termine usato spesso come sinonimo di "persona", "individuo", diviene tale solo nella misura in cui sia stato prima fondato *nel* linguaggio e *dal* linguaggio, che in tal senso, costituisce la condizione *linguistica* della sua intelligibilità, nonché della sua esistenza e del suo agire ⁷⁵. Se il soggetto diventa tale solo entrando nella *normatività* del linguaggio, del potere e dei *frames* sociali, allora, le stesse norme, che lo determinano, *precedono* e ne *orchestrano* in modo significativo la sua costruzione, tant'è che il soggetto, entrando nella normatività del sociale e del linguaggio, esiste solo come «finzione grammaticale precedente a quella stessa entrata» ⁷⁶. In merito a ciò Butler così si esprime:

«La storia del processo di soggettivazione ha quindi una forma *circolare* e presuppone proprio l'esistenza di quel soggetto di cui poi si propone di darci una spiegazione. Per un versante infatti il soggetto può guardare al proprio inizio solo dopo aver acquisito un punto di vista in terza persona su di sé, cioè privandosi della propria prospettiva sulla narrazione della propria genesi. Per un altro versante, questa narrazione presuppone che la costituzione del soggetto sia già avvenuta. Nel raccontarsi, il soggetto *perde* dunque *se stesso*, ma nell'intento di raccontare la sua storia tenta di fornire una giustificazione di quanto è emerso dall'atto di raccontarla. Cosa significa dunque che questo soggetto, difeso da alcuni filosofi come *presupposto dell'agire*, sia anche concettualizzato come *effetto dell'assoggettamento*? Questa domanda insinua che *nell'opporsi alla sua soggezione*, il soggetto *riproduca il proprio assoggettamento* (concetto condiviso sia dagli approcci psicanalitici, sia da quelli foucaultiani) Come intendere dunque questo assoggettamento? Come diventa un luogo di alterazione?» ⁷⁷.

Nell'analisi del "divenire" del soggetto, l'assoggettamento indica per Butler il «potere *esercitato su* un soggetto» e anche il «potere *incluso dal* soggetto» ⁷⁸. Da tali considerazioni emerge come l'intento speculativo di Butler sia quello di evidenziare che la soggettività non è nient'altro che una "montatura" fabbricata e mantenuta tale attraverso *segni* sociali e strumenti *discorsivi*, senza che il soggetto possa, di per sé, rivendicare alcuno statuto ontologico, neppure di natura corporea, al di là dei diversi *frames* che ne costituiscono e ne rappresentano persino la sua realtà personale.

In questa direzione, come si vedrà meglio nel terzo capitolo di questo lavoro, dedicato alla riflessione sul ruolo che riveste il linguaggio nella costituzione del soggetto, Butler apre un fecondo dialogo con Pierre Bourdieu, la cui opera realizzata nel 1988, e intitolata, nell'edizione italiana, *La parola e il potere*, le appare, sin da subito, estremamente ricca di suggestioni in merito alla performatività linguisticadella soggettività. Butler si sofferma pertanto sia sull'analisi delle condizioni con cui le parole "costruiscono" il soggetto e la sua vita, sia sulla sfida e sul pericolo con cui esse possono offenderla, discriminarla e persino negarla ⁷⁹.

Secondo il parere di Butler, Pierre Bourdieu ha puntualizzato come l'esercizio *normativo* del potere sia raramente riconosciuto come un vero e proprio operare del potere stesso ⁸⁰. Con riferimento alle pratiche linguistiche, Butler, infatti, afferma che «chi *parla* secondo le norme che governano la *facoltà di parlare* non sta per forza

⁷⁵ *Ibidem*, pp. 49-50

⁷⁶ Cfr. Butler J., *Parole che provocano. Per una politica del performativo*, trad. it. di Sergia Adamo, Raffaello Cortina, Milano, 2010, pp. 194.

⁷⁷ Cfr. Butler J., *La vita psichica del potere: Teorie del soggetto*, trad. it. di Federico Zappino, pp. 50, cit. Il corsivo è mio.

⁷⁸ *Ibidem*.

⁷⁹ Cfr. Bourdieu P., *La parola e il potere, L'economia degli scambi linguistici*, trad. it., Guida, Napoli, 1988; Butler J., *Parole che provocano*, cit., pp. 194, pp. 203-207, pp. 209-212, p. 215, p. 232.

⁸⁰ Cfr. Butler, *Parole che provocano. Per una politica del performativo*, p. 193, cit.

seguendo *consciamente* una regola» ossia una norma codificata, che con consapevolezza diciamo di voler rispettare, ma sta agendo sulla base di una serie di norme, di cui la coscienza ne possiede già un'elaborazione psichica senza che sia in grado di fornirne alcuna spiegazione. La coscienza, ossia «l'elaborazione psichica di una norma» rappresenterebbe, per Butler, una specifica operazione psichica e sociale del potere stesso, perciò, in questo senso, l'esempio althusseriano del voltarsi ad un richiamo interpellante generico dell'autorità, («Ehi, tu, laggiù!»: la voce del poliziotto), conferma che la coscienza di una norma sia già stata interiorizzata dal soggetto, prima ancora che il medesimo ne abbia consapevolezza, come "effetto" o "prodotto" del potere *performativo* stesso ⁸¹. Butler puntualizza che alla pratica del seguire una norma in modo autocosciente Pierre Bourdieu oppone il concetto di *habitus*, un concetto che la stessa interpreta come una riformulazione del concetto di "ideologia" in Althusser e che Bourdieu estende, persino alla facoltà del parlare ⁸². Sulla scia di Bourdieu, Butler può, dunque, affermare che chi parla o agisce secondo le norme (*iframes* sociali) sta subendo una *dominazione simbolica* che presuppone l'origine stessa della soggettività. Diventare soggetto, in tal senso, significa sottomettersi a una serie di norme implicite o esplicite che ci governano senza necessariamente esserne consapevoli, norme che governano anche il tipo di linguaggio che sarà poi codificato come "linguaggio di un soggetto" ⁸³.

L'*eterogenesi* della soggettività è, dopotutto, il punto più rilevante che la speculazione butleriana sembra condividere anche con le teorie psicanalitiche lacaniane, secondo le quali le norme che governano l'inizio del soggetto e ne determinano la condizione della sua stessa possibilità *antecedono* il soggetto, *dislocandone altrove* il suo cominciamento. Se per i lacaniani questo inizio del soggetto, come si vedrà più in avanti nel corso dello sviluppo dei temi di questo lavoro, ha luogo nell'infanzia, in cui la parola spetta alla relazione primaria con il linguaggio, sia per Bourdieu che per Butler, esso viene ricondotto al potere (politico, sociale, economico, culturale) che impone al soggetto di pagare un *prezzo* oneroso: la sottomissione a quella "normatività" che ne sancisce il suo ingresso nello spazio politico, conferendogli un'identità, che ne rappresenta la sua unica possibilità di esistenza sociale, e condizionandolo per tutto il corso della sua vita. Di tale pensiero Butler stessa sintetizza alcune linee speculative che condivide con Bourdieu: l'agire del soggetto non rientra nelle sue personali capacità, non è frutto della sua volontà o della sua libertà, ma un *effetto* del potere (la forza del *performativo*) che, a sua volta, è in stretta relazione a *radicati* contesti di autorità e ai loro strumenti di censura ⁸⁴.

Per tali ragioni, è significativo, ancora una volta, ribadire che per Butler la possibilità del soggetto di agire deve essere posta sempre in stretta relazione con il potere, poiché di fatto essa è condizionata dalle diverse forme e manifestazioni di quest'ultimo; in altri termini, le scelte del soggetto diventano possibili solo a condizione che ci sia una norma che le autorizzi come tali. Il potere non sarebbe altro che ciò che la sua legge "detta" al soggetto, il quale viene, dunque, a ritrovarsi sottoposto ad un "regime binario"

⁸¹ *Ibidem*. Il corsivo è mio. Si confronti anche Butler J. *La vita psichica del potere: Teorie del soggetto*, trad. it. di Federico Zappino, p. 45, cit.

⁸² Cfr. Butler J., *La vita psichica del potere*, p. 141 e nota 19 della stessa pagina. Ivi Butler evidenzia che, a suo parere, il concetto di *habitus*, sviluppato da Bourdieu, potrebbe essere interpretato come una riformulazione del concetto di "ideologia" in Althusser.

⁸³ Cfr. Butler, *Parole che provocano. Per una politica del performativo*, p. 192. Il corsivo è mio.

Il concetto di *habitus* verrà ripreso, nel corso della trattazione dei temi di questo saggio, nel terzo capitolo dedicato alla riflessione sul potere normativo del linguaggio e sulla dicibilità e non dicibilità delle parole.

⁸⁴ *Ibidem*, p. 203

obbligato: *lecito o illecito, permesso o vietato* ⁸⁵. Al soggetto non resta che la possibilità di interpretarsi e ri-interpretarsi sempre a partire dal suo rapporto con la legge imposta dal "dispositivo del potere" e al potere stesso di continuare ad enunciare la sua regola che, parlando attraverso il linguaggio o un atto discorsivo, detta al soggetto la legge ⁸⁶. In questo, in fondo, risiede per Bourdieu, la "forza" del *performativo* che è l'effetto del potere sociale che impone la sua autorità attraverso strumenti di censura, di cui dispone, e radicati contesti di autorità ⁸⁷.

Come è stato già detto, il termine "soggetto" -puntualizza Federico Zappino nella traduzione italiana dell'opera butleriana, *La vita psichica del potere*- appare a Butler un termine piuttosto *ambiguo e paradossale*, per il fatto che include sia il significato dell'assoggettamento al potere, sia quello del "divenire soggetto" cioè della soggettivazione ⁸⁸. Il *paradosso* del "soggetto" consiste, dunque, per Butler, nel fatto che il potere «[...] non è solo ciò che sovrasta il soggetto [...] ma è anche ciò che dà vita al soggetto, che ne sancisce l'esistenza, che gli fornisce i criteri di giudizio e ne spiana le strade del desiderio [...]» ⁸⁹.

Nella speculazione butleriana, che si viene articolando sul tema della soggettività, il soggetto e il potere coincidono perché «il soggetto è un prodotto del potere» ⁹⁰. Secondo il parere di Butler se dapprima il potere sembra imporsi al soggetto dall'esterno, determinandone una sua sottomissione, in seguito esso prende quella forma psichica che darà vita alla sua identità; per tali ragioni, per Butler è necessario ripensare sia una teoria del potere che una teoria della psiche, un compito questo che si configura nella speculazione butleriana in una forma molto complessa e non sempre chiaramente comprensibile, ma certamente necessaria per comprendere i meccanismi che, a parere della filosofa statunitense, stanno alla base del processo stesso di soggettivazione del "soggetto" ⁹¹. Tale processo implica l'interiorizzazione *psichica* del potere che corrisponde ad una "sottomissione" vera e propria del soggetto ai dettami dell'*ideologia dominante*, ossia a quel "dispositivo concettuale ideologico" nel quale un soggetto solo apparentemente forma liberamente o riconosce liberamente le idee alle quali crede, mentre in realtà si sta sottoponendo ad una sorta di tacita e inconsapevole accettazione delle condizioni che il potere stesso impone ad esso. Il problema della soggettivazione, ossia di come il soggetto si costituisca, impone di guardare anche al processo di interiorizzazione del potere e alla formazione della "coscienza" del soggetto cioè a quell'elaborazione psichica del potere normativo dal quale il soggetto stesso dipende e al quale deve la formazione di sé.

Per Butler il soggetto, dipende interamente dalle condizioni poste dal potere, condizioni che è obbligato a riconoscere pena la sua stessa esistenza. Per tali ragioni, l'analisi del processo di soggettivazione richiede, secondo il parere di Butler, di essere condotta anche al di fuori del ristretto ambito della psicanalisi. È bene anche precisare che le riflessioni condotte da Butler, in merito all'elaborazione di una teoria critica del potere, non si limitano all'esame del "potere politico" o di quello "economico", ma in generale prendono in considerazione ogni "forma" di potere che, come "dispositivo normativo", (in senso foucaultiano) in forma autoritaria e impositiva penetra nell'interiorità del

⁸⁵ Cfr. Foucault M., *La volontà di sapere. Storia della sessualità 1*, pp. 74 e pp. 74-76, cit.

⁸⁶ *Ibidem*.

⁸⁷ Cfr. Butler, *Parole che provocano. Per una politica del performativo*, p. 203, cit.

⁸⁸ Cfr. Zappino F., *Il potere della melanconia*, in Butler J., *La vita psichica del potere. Teorie del soggetto*, p. 26, cit.

⁸⁹ *Ibidem*

⁹⁰ *Ibidem*, p. 24

⁹¹ Cfr. Butler J., *La vita psichica del potere. Teorie del soggetto*, p. 42, cit.

soggetto, all'interno della sua vita psichica. La "coscienza" del potere, ossia l'elaborazione psichica di una norma, rappresenta per Butler una precipua operazione del potere stesso dalla quale il soggetto dipende, ma della quale non è in grado di fornire alcuna spiegazione.

Nelle "note" introduttive curate da Butler ne *La vita Psichica del potere*, viene, pertanto, riportato il noto esempio, cui ricorre Althusser per elaborare la teoria dell'interpellanza, attraverso la quale la nostra Autrice descrive come l'*ideologia* trasforma gli individui in "soggetti". Seguiamo brevemente le argomentazioni condotte da Butler al fine di evidenziarne come la teoria althusseriana dell'interpellanza conferisca un potere *impositivo* alla voce dell'autorità, determinando una sottomissione del soggetto necessaria alla sua stessa costituzione. L'esempio richiamato da Althusser propone la rappresentazione di una scena comune nella vita quotidiana in cui un poliziotto, in mezzo alla strada, emette un rimprovero, pronunciando le parole «Ehi, tu, laggiù!» e un passante si volta *fisicamente* al richiamo dell'autorità interpellante. L'individuo interpellato, che si volta verso l'interpellante, diventa soggetto nel momento in cui riconosce che quel richiamo è rivolto proprio a lui.

Come puntualizza Butler, posto che nessuno si volta senza essere chiamato così come nessuno si volta senza essere disposto a farlo, è significativo riflettere sull'atto stesso del voltarsi, al fine di comprendere da che cosa esso sia determinato e quale effetto determini. Senza entrare nello specifico che della teoria dell'interpellanza offre Althusser nel testo *Ideologia e apparati ideologici di Stato*, è bene ricordare comunque che il soggetto, voltandosi alla voce interpellante del poliziotto, mette in evidenza come egli sia già iscritto in formazioni *ideologiche* dello Stato e, perciò, esposto a quel dispositivo di potere, a quel discorso che potremmo definire come "discorso della Legge"⁹². Butler interpreta la chiamata interpellante, di cui parla Althusser, come un momento fondamentale di "iniziazione" -se così si può dire- dell'individuo allo stato "assoggettato" di soggetto, stato che si raggiunge sottomettendosi all'autorità della legge dello Stato. L'individuo diventa, quindi, soggetto se risponde a criteri di normatività imposti dall'autorità che può essere rappresentata, contestualmente, da uno Stato, da una religione, da un rituale sociale e così via. In questa direzione, l'atto del voltarsi rappresenta, secondo il parere di Butler, una sottomissione a ciò da cui il soggetto stesso dipenderà, un assoggettamento che il soggetto dovrà sopportare, pena la sua stessa costituzione e il suo riconoscimento sociale.

Sia la teoria dell'*interpellanza* di Louis Althusser che la nozione di *habitus* di Pierre Bourdieu, illustrano, secondo il parere di Butler, in modo originale la costituzione *linguistica* del soggetto sociale: l'individuo diventa soggetto entro una trama linguistica di potere che lo precede, assoggettandolo⁹³.

Nell'ambito dell'analisi critica del potere, a parere di Butler, sia Althusser che Foucault, non si lasciano sfuggire il fatto che alla base del processo di "soggettivazione" di un individuo vi è sempre e comunque una subordinazione al potere che, interiorizzato dalla psiche, sottoforma di *Legge* da rispettare, equivale ad un vero e proprio assoggettamento dell'individuo⁹⁴. Nel prendere in esame quanto Foucault riporta in *Sorvegliare e punire*, a proposito dell'assoggettamento del prigioniero, Butler afferma, dunque, che «si può essere autonomi solo se subordinati a una forma di potere, in quanto la *soggettivazione* si fonda su una forma di dipendenza radicale»⁹⁵.

⁹² *Ibidem*, pp. 129-152.

⁹³ Relativamente alla teorizzazione della nozione di *habitus* di Pierre Bourdieu si rinvia al terzo capitolo del presente lavoro, dedicato alla riflessione sul linguaggio *performativo*.

⁹⁴ Cfr. Butler J., *La vita psichica del potere. Teorie del soggetto*, pp. 44-45 e pp. 109-118, cit.

⁹⁵ *Ibidem*, p. 109. Il corsivo è mio.

Butler, nell'evidenziare la forza "nominativa" della *Legge*, si richiama ad Althusser, soffermandosi sull'esempio dell'interpellanza della nascita, per mettere in rilievo che l'appello è «un nome che *crea* quello che nomina» e, pertanto, non c'è già un destinatario dell'appello che viene *prima* dell'appello stesso⁹⁶. Per tali ragioni, Butler riprende quanto Althusser scrive:

«[...] prima di nascere, il bambino è dunque *sempre-già-soggetto*, destinato ad esserlo dentro e mediante la configurazione *ideologica* familiare specifica nella quale è "atteso" [...] Il vecchio futuro-soggetto deve "trovare" il "suo" posto, cioè "diventare" il soggetto sessuale (maschio o femmina) che è già in precedenza»⁹⁷.

Tali espressioni althusseriane aprono il problema dell'identità *sessuata* e *sessuale* dell'individuo, ponendo una questione che sarà affrontata nel terzo capitolo di questo lavoro, insieme a quella della materialità del corpo. Al momento appare significativo soffermarsi su ciò che comporta *l'essere esposti* alla vita in quelle condizioni di invivibilità che, a parere di Butler, sono poste dal "dispositivo" stesso del potere politico.

1.3. L'invivibilità della vita: un focus butleriano su ebraicità e sionismo

Negli anni più recenti di rinnovata attenzione verso la condizione socio-politica di emarginazione e di discriminazione dei palestinesi, a fronte dell'occupazione dei loro territori da parte dello Stato israeliano dal 1948 sino ad oggi, cresce in Butler l'interesse a indagare le modalità in cui l'ebraicità entra nella sfera pubblica e a criticare il sionismo, per opporsi alla violenza di Stato e alle modalità coloniali di espulsione, di repressione e persino di *spoliazione* del popolo palestinese⁹⁸.

La stesura e la pubblicazione di *Parting ways* ne rappresentano un'apprezzabile e rigorosa sintesi che attesta l'impegno di Butler nel richiamare la memoria della *Shoah* alla necessità di principi di condotta umana in grado di rispondere al *grido* di sofferenza degli ebrei, che proviene dal passato, e a quello presente dei palestinesi. In questa direzione, Butler, come aveva già affermato in *Vite precarie*, polemizza contro quella politica ipocrita che utilizza l'accusa di "antisemitismo" per mettere a tacere le critiche pubbliche alla violenza di Stato⁹⁹. Butler reputa legittimamente che il dato di fatto di una sofferenza enorme, come quella della *Shoah*, non autorizza la vendetta o la violenza sui palestinesi, ma esorta a pensare un nuovo modo di fare politica che tenda a ridurre la sofferenza a livello universale e che sia in grado di riconoscere la dignità di tutte le vite senza discriminazione alcuna. Secondo il suo parere, l'impegno di non ripetere in alcun modo i crimini di quel periodo storico (il totalitarismo nazista nella Germania degli anni Trenta del Novecento) deve tradursi nella realizzazione dell'uguaglianza e della giustizia sociale, valori che la nostra Autrice vede come principi integranti di

⁹⁶ Cfr. Butler J., *Excitable Speech. A politics of the Performative*, Routledge, 1997, *Parole che provocano. Per una politica del performativo*, trad. it. di Sergia Adamo, Raffaello Cortina, Milano, 2010, p. 46.

⁹⁷ Cfr. Althusser L., *Sull'ideologia*, Dedalo Libri, Roma, 1976, p. 75

⁹⁸ Cfr. Butler J.- Athanasiou A., *Dispossession. The Performativ in The Political*, Polity Press Ltd, Cambridge, 2013, *Spoliazione. I senza casa, senza patria, senza cittadinanza*, trad. it. di Agostino Carbone, Mimesis, Milano, 2019.

⁹⁹ Cfr. Butler J., *L'accusa di antisemitismo: gli ebrei, Israele e i rischi di una critica pubblica*, in *Vite precarie*, pp. 127-155, cit.

tradizioni ebraiche laiche e religiose, in cui spiccano figure prestigiose come Martin Buber, Hannah Arendt e Franz Rosenzweig¹⁰⁰.

Butler esplicita l'amara consapevolezza che purtroppo azioni, come quelle dei criminali nazisti, si ripetono nel nostro tempo, in situazioni e modalità diverse, rendendo necessaria l'assunzione di prassi politiche che istituzionalizzino la protezione e il rispetto della vita umana. Allargando la memoria della *Shoah* all'attuale scenario arabo-israeliano, la filosofa americana puntualizza che la condizione "diasporica" del popolo ebraico sia emblematicamente esemplificativa di tante altre contingenze storiche disumanizzanti, le quali, dopo i fatti dell'11 Settembre 2001, riguardano i palestinesi, così come i prigionieri di Guantanamo, soprattutto del Campo X-Ray, le vittime delle torture della prigione di Abu Ghraib, in Iraq, durante la guerra "preventiva" americana contro il regime di Saddam Hussein, le vittime dell'attacco terroristico alle Twin Towers e altre ancora¹⁰¹.

Ora, in *Parting ways*, ebraicità e sionismo rappresentano due "strade che divergono", ma insieme e allo stesso tempo riaprono tante questioni imprescindibili, che richiedono di essere affrontate, per la realizzazione di una politica *non violenta* in cui la vita -intesa come "vita vivibile" e non come insieme di processi vitali- sia degna di essere vissuta. "Come connettere l'*esposizione* esistenziale alla precarietà sociale?" e, provocatoriamente, "Come sopravvivere al riconoscimento?" -si chiede Butler, ricercandone insistentemente delle risposte. Butler nutre l'idea che l'etica ebraica richieda una critica del sionismo per spezzare la sua presunta omogeneità e compattezza e per far posto alla realizzazione di ideali etici e politici di convivenza democratica.

Le riflessioni butleriane si spostano, poi, sulla questione arabo-israeliana, sulla pensabilità di come poter realizzare l'uguaglianza sociale tra popoli diversi, a seguito del ritorno degli ebrei della diaspora in Palestina, tenendo conto del diritto dei palestinesi di continuare a vivere in quei territori, di cui sono stati privati con la forza dal 1948 ad oggi¹⁰². La questione, dunque, posta inizialmente in termini filosofici, diviene anche politica, articolandosi nel seguente modo: a parere di Butler, per trovare una via d'uscita dalla violenza, non si può difendere il popolo ebraico dalla distruzione, senza difendere da quest'ultima anche i palestinesi, che vivono, da antiche origini, nelle terre loro sottratte dal neonato Stato israeliano¹⁰³.

Ora, in questa direzione si rimette in gioco la formazione filosofica della pensatrice americana; Butler puntualizza, infatti, come l'*esporsi* alla vita rinvii a relazioni intersoggettive, in cui la violenza è sempre possibile, per il fatto che siamo legati l'uno all'altro da una condizione *ontologica* antecedente e non per un patto sociale deliberato. In altri termini, siamo, per Butler, nelle mani dell'altro prima ancora di decidere con

¹⁰⁰ Cfr. Butler J., *Parting Ways. Jewishness and the Critique of Zionism*, Columbia University Press, 2012, *Strade che divergono. Ebraicità e critica del sionismo*, trad. it. di Fabio De Leonardis, Raffaello Cortina, Milano, 2013, pp. 272-273.

È opportuno specificare che nell'ambito delle tradizioni ebraiche antisioniste, Butler rimanda alle posizioni teoriche di significativi intellettuali quali Martin Buber, Franz Rosenzweig, Hannah Arendt, sui quali intende sostare, per smontare l'asserzione secondo la quale qualsiasi critica dello Stato di Israele è di fatto antisemita. Cfr. Butler J., *Introduzione*, in *Strade che divergono*, p. 1 e ss.

¹⁰¹ Per i riferimenti storici che da Butler vengono richiamati all'attenzione del lettore, nonché all'analisi e all'argomentazione critica si confrontino le seguenti opere:

Butler J., *Vite precarie*, cit. Idem, *Frames of war*, Verso, London 2009, Idem, *Strade che divergono. Ebraicità e critica del sionismo*, cit.

¹⁰² Per un approfondimento del problema politico che riguarda le vicende storiche intercorse tra ebrei e palestinesi dal 1948 ad oggi si confronti Codovini Giovanni, *Storia del conflitto arabo israeliano palestinese. Tra dialoghi di pace e monologhi di guerra*, Mondadori, Milano, 2002, in particolare pp.1-23.

¹⁰³ Cfr. Butler J., *Strade che divergono*, p. 160, cit.

chi scegliere di vivere ¹⁰⁴. La consapevolezza della propria dipendenza dall'altro implica analogamente la consapevolezza dell'*esposizione* possibile alle altrui offese, ma anche il fatto che «distruggere l'altro equivale a distruggere la propria vita, quel senso della mia vita che è immancabilmente vita sociale» ¹⁰⁵.

Ritenersi soggetti *exstatici* significa, dunque, per Butler, dover ripensare il senso peculiare di una *politiké koinonia* che ponga in essere una condizione di *prossimità* e di *vicinanza* con quanti non sono immediatamente identificabili come parte della "nostra comunità", una comunità in cui la "normatività" politica non può non prendere atto della condizione umana di una comune interdipendenza, nella quale nessuno ha il diritto di "scegliere con chi abitare".

In *Vite precarie*, Butler così scrive:

«In che modo possiamo lottare per la nostra autonomia in vari ambiti, e allo stesso tempo tenere conto delle istanze che ci derivano da un'esperienza condivisa con esseri che sono, per definizione, fisicamente dipendenti l'uno dall'altro? Non è forse questo un nuovo modo di immaginare la *comunità*, una dimensione in cui siamo simili perché viviamo una stessa condizione separatamente, impensabile senza differenze? Pensare la *comunità* in questo modo non significa considerare la *relazionalità* solo come un problema storico e descrittivo della nostra formazione, ma anche come una dimensione *normativa in fieri* delle nostre vite politiche e sociali, all'interno della quale siamo obbligati a prendere atto della nostra interdipendenza» ¹⁰⁶.

In tale percorso di riflessione, la critica del sionismo e della teoria dello "Stato-nazione" rappresenta un punto decisivo che Butler argomenta, in *Parting Ways*, sulla base di due importanti categorie, già elaborate da Hannah Arendt, la "co-abitazione" e la "pluralità", rilevando l'imprescindibilità di un'ebraicità che non si identifichi affatto con il sionismo, ma che anzi ne prenda le dovute distanze. In questa direzione, è possibile rilevare significative convergenze di pensiero tra Judith Butler e Hannah Arendt che si intersecano nel tentativo di dare vita a un'ontologia della vulnerabilità e dell'interdipendenza. Entrambe si domandano quali siano i criteri di intelligibilità che permettono ad alcune vite di essere protette e compiante e che, invece, negano ad altre l'accesso a una dimensione di "realtà". Entrambe le filosofe, di origine ebraica, si ritrovano così a condividere gli interrogativi più profondi che caratterizzano la ricerca del senso dell'esistenza in relazione al mondo umano.

Nel saggio butleriano *Strade che divergono*, così come avviene in *Vite precarie* alcuni anni prima, Butler si discosta dal suo abituale ambito di studio e di riflessione - il pensiero femminista, la critica alle categorie di "sesso" e di "genere", la teoria *queer* - per impegnarsi in una riflessione etica e politica che si faccia carico della questione del riconoscimento dell'"umano" e che esplori quali siano i "dispositivi normativi" mediante i quali alcune vite diventano ascrivibili alla categoria dell'umano, mentre altre no. L'analisi, che qui proponremo, del commento, che Butler ampiamente dedica alle teorie filosofiche ed etico-politiche di Hannah Arendt, nei capitoli quinto e sesto di *Strade che divergono*, intende specificatamente mostrare come la nostra Autrice attribuisca un nuovo volto all'ebraicità. Intesa come progetto *anti-identitario*, l'ebraicità induce a pensare che essere ebrei significa assumere una relazione etica con

¹⁰⁴ Cfr. Butler J., *Strade che divergono. Ebraicità e critica del sionismo*, p. 174, cit.

¹⁰⁵ *Ibidem*.

¹⁰⁶ Cfr. Butler J., *Precarius life. The powers of mourning and violence*, London New York, 2004, *Vite precarie. Contro l'uso della violenza come risposta al lutto collettivo*, trad. it. di Fiorenzo Iuliano, Meltemi, Roma, 2004, pp.47-48. Il corsivo è mio.

il non ebreo, per poter vivere in un mondo *plurale* in cui la non violenza rimanga un ideale etico e politico imprescindibile ¹⁰⁷. La stessa ebraicità richiede per Butler di uscire da sé, di allontanarsi dal proprio centro a favore di una coabitazione che, nella direzione di quanto afferma l'intellettuale palestinese Edward Said, può essere definita come una "convergenza di esili", in nome dell'eterogeneità delle popolazioni e della stessa pluralità politica ¹⁰⁸.

Ora, è significativo notare che, in questa direzione, a Butler appare significativo riprendere quanto già sottolineato, nell'ambito della tradizione ebraica, sia da Franz Rosenzweig che da Martin Buber, i quali rappresentano la "voce" del dialogo culturale pluralista e inclusivo, destinato a scontrarsi con il sionismo integralista e becero, interessato a forme politiche di riconoscimento da riservare esclusivamente per il popolo ebraico ¹⁰⁹. Nell'*Introduzione di Strade che divergono*, Butler precisa infatti:

«[...] vi sono valori ebraici di coabitazione con i *non ebrei* che fanno parte della sostanza etica stessa dell'ebraicità della diaspora, allora sarà possibile concludere che l'impegno per l'uguaglianza e la giustizia sociali è parte integrante delle tradizioni ebraiche laiche, socialiste e religiose. [...] Diciamo pure che riesco a dimostrare l'esistenza di tradizioni ebraiche che si oppongono non solo in buona fede, ma in modo perentorio, alla violenza di stato e alle modalità coloniali di espulsione e di repressione. Riesco poi ad affermare un'ebraicità diversa rispetto a quella *nel cui nome* lo stato di Israele sostiene di parlare. [...] allora dovrei constatare con certezza che non è *antiebraico*, né in contraddizione con l'ebraismo, criticare le forme di violenza di stato istituite e promosse dal sionismo politico (le quali comprenderebbero le spoliazioni di massa dei palestinesi nel 1948, l'appropriazione della terra nel 1967 e le frequenti confische di terre palestinesi, che continuano ancora oggi con la costruzione del muro e l'espansione degli insediamenti.» ¹¹⁰.

Butler riprende le riflessioni di Franz Rosenzweig, articolate nel saggio *La stella della redenzione*, che, a suo parere, costruiscono una forte "opposizione diasporica" al sionismo, nel puntualizzare come l'ebraicità, rappresentando per definizione una vita di "peregrinazione" e di "attesa", non abbia nulla a che vedere con la questione della rivendicazione di un territorio e della sua sovranità politica, pena la comprensione stessa del *fondamento diasporico* dei valori ebraici ¹¹¹.

Illuminante appare, perciò, a Butler la sfida posta da Rosenzweig nel ripensare ad un ebraismo diverso da quello proposto dall'*integralismo* sionista, un ebraismo capace cioè di opporsi all'idea di uno "Stato" per il popolo ebraico e di rappresentare la critica più autentica al sionismo odierno, interessato ad istituire una territorialità politica e giuridica per l'ebraismo, persino legittimando le forme disumane di violenza sui palestinesi messe in atto, nel nostro tempo, dalla politica dello Stato israeliano ¹¹².

¹⁰⁷ Cfr. Butler J., *Strade che divergono. Ebraicità e critica del sionismo*, p. 157, cit.

¹⁰⁸ *Ibidem*, p. 163.

¹⁰⁹ *Ibidem*, pp. 57, 97, 100, 106, 161, 207, 293 per quanto riguarda i riferimenti al pensiero di Rosenzweig e pp. 33, 48-53, 67-69, 100, 161-162, 181, 190, 195, 226, 292 per quanto riguarda, invece, i riferimenti al pensiero di Buber.

¹¹⁰ *Ibidem*, pp. 1-2.

¹¹¹ *Ibidem*, p. 52, p. 161 e p. 100, 8n. Per un approfondimento si confronti Rosenzweig F., *La stella della redenzione*, trad. it. Vita e pensiero, Milano, 2005.

¹¹² Cfr. Butler J., *Strade che divergono. Ebraicità e critica del sionismo*, p. 100, cit.

In questa direzione, Butler riprende la rilevante distinzione che Rosenzweig, ne *La stella della redenzione*, traccia tra "Israele" inteso come "popolo ebraico" e "Israele" inteso come "Stato", ossia come rivendicazione territoriale di una sovranità politica¹¹³. Butler propone una severa critica dell'ebraismo sionista, che intende pensarsi e realizzarsi in "forma di Stato"; al suo posto sostiene l'idea della legittimità di un potere politico che si distingua dalla violenza e dalla coercizione, appellandosi, più specificatamente, ad un'ebraicità, che possa creare le condizioni di un progetto politico capace di smantellare la violenza dello Stato israeliano, nonché l'istituzionalizzazione del razzismo¹¹⁴. Ed è in questo spirito che Butler viene allineandosi, poi, al pensiero di Hannah Arendt (*voce* significativa della tradizione ebraica laica) attraverso la quale analizza i dilemmi che l'ebraismo, da un lato, e il sionismo, dall'altro, pongono ad una riflessione più attenta, commentando le tesi arendtiane, secondo cui «l'ebraicità non coincide *sempre* con l'ebraismo, né l'ebraismo e l'ebraicità portano *necessariamente* al sionismo»¹¹⁵. Specificando che il termine "ebraico" non indica *tout court* un'adesione alla religione ebraica, Butler rileva che molto opportunamente Hannah Arendt già usava espressamente l'"ebraicità" come «categoria culturale, storica e politica», rappresentativa di popolazioni che possono essere o meno praticanti e identificarsi esplicitamente o meno con l'ebraismo¹¹⁶.

Le riflessioni butleriane su "ebraicità" e "sionismo" presentano, pertanto, notevoli assonanze con le posizioni teoriche che Arendt sostiene su tali temi, nonostante, tra le due intellettuali, permangano alcune divergenze, che saranno di seguito chiarite, in merito al modo stesso di intendere l'ebraicità. Utile, innanzitutto, appare il riferimento ai saggi arendtiani intitolati, nella loro rispettiva traduzione italiana, *Le origini del totalitarismo*, *Rahel Varnhagen. Storia di un'ebrea*, nonché i saggi e le lettere raccolti in *Ebraismo e modernità*, nei quali, come è noto, l'impulso originario del pensiero politico di Arendt è rappresentato dall'analisi del fenomeno del totalitarismo e dal suo innescarsi con violenza nel cuore stesso della società europea¹¹⁷.

Ora, Butler, trasponendo nella nostra contemporaneità il problema arendtiano del sionismo, ne riapre la questione sulla sua pensabilità, dopo gli eventi dell'11 settembre 2001 e a ciò dedica il quinto capitolo del saggio *Strade che divergono*, intitolandolo appunto «L'ebraismo è sionismo?», di cui, in questa sede, ne seguiamo alcuni significativi snodi argomentativi, per il fecondo dialogo che la filosofa statunitense intesse specificatamente con la Arendt¹¹⁸.

La filosofa ebrea tedesca, nel ripensare l'ebraicità, aveva già avanzato, negli anni Trenta e Quaranta del Novecento, dure critiche al sionismo, definendolo come una pericolosa risposta *politica* che l'ebraismo dava all'antisemitismo. Butler condivide tale posizione teorica arendtiana, per il fatto che, a suo parere, il sionismo stesso, rappresentando un esasperato nazionalismo, ha idealizzato (e realizzato poi) la fondazione di uno Stato sui principi di sovranità ebraica, accrescendo di fatto il problema dell'*apolidicità* dei palestinesi. Sin dai tempi della sua elaborazione, di cui Theodor Herzl, come è noto, fu

¹¹³ Cfr. Rosenzweig F., *La stella della redenzione*, p. 326, pp. 351-352, cit. e Butler J., *Strade che divergono*, p. 100, 8n., cit.

¹¹⁴ Cfr. Butler J., *Strade che divergono*, p. 157, cit.

¹¹⁵ *Ibidem*, pp. 156-157.

¹¹⁶ *Ibidem*, p. 19.

¹¹⁷ Cfr. Arendt H., *Le origini del totalitarismo*, trad. it. di Amerigo Guadagnin, Einaudi, Torino, 2004; *Idem*, *Rahel Varnhagen. Storia di un'ebrea*, trad. it. di L. Ritter Santini, Il Saggiatore, Milano, 2016; *Idem*, *Ebraismo e modernità*, trad. it. di Giovanna Bettini, Milano, 1986, 2001;

Butler J., *Strade che divergono*, p. 156, 4n, cit.

¹¹⁸ *Ibidem*, pp. 153-203.

il più importante teorico, il sionismo aveva suscitato da più parti opposizioni anche radicali, per il fatto che il progetto di edificare uno Stato ebraico, nei territori abitati originariamente da palestinesi, avrebbe suscitato certamente ostilità da parte della popolazione autoctona, come di fatto è storicamente avvenuto. Butler decide, quindi, di estrapolare, dalla filosofia di Hannah Arendt, argomentazioni che reputa significative, in merito alla critica al "nazionalismo" dello stato-nazione, una critica che commenta dettagliatamente in *Strade che divergono*, con annotazioni e precisazioni molto interessanti da rilevare ¹¹⁹. Non mancano, tuttavia, osservazioni critiche e talvolta persino provocatorie che Butler stessa solleva verso alcune posizioni teoriche della Arendt. In questa direzione, Butler osserva che se da un lato, la filosofa ebrea tedesca viene apprezzata per aver confutato la tesi sionista, secondo la quale uno Stato ebraico sovrano sarebbe stato una necessità assoluta e una risposta concreta al grave fenomeno persecutorio posto dai fatti storici legati alla *Shoah*, dall'altro lato le obietta di aver respinto ogni tipo di analogia tra l'espulsione forzata degli ebrei dall'Europa e quella dei palestinesi dal neonato Stato israeliano, un'analogia che Butler stessa non intende rinunciare a porre. La proposta arendtiana di realizzare un'*autorità federale* o un *binazionalismo*, quale via alternativa di risoluzione dei conflitti tra ebrei e palestinesi, rifiutando quel progetto politico di fondazione dello Stato di Israele, pensato sulla base esclusiva di una sovranità ebraica, si circoscrive, secondo il parer di Butler, all'interno dell'idea stessa della Arendt, secondo la quale gli ebrei potevano diventare una nazione, senza nazionalismo, tra le nazioni all'interno di un'Europa confederale ¹²⁰.

Come, invece, annota Martinelli, nella sua introduzione al saggio arendtiano *Le origini del totalitarismo*, «[...] la Arendt intuì, sin da subito, che la pace in Medio Oriente e la sopravvivenza di Israele richiedessero la costituzione di uno stato non confessionale capace di offrire la cittadinanza politica agli arabi» ¹²¹.

Fermo resta, dunque, a parere di chi scrive, il punto di vista arendtiano secondo cui una "nazione" può avere un senso solo ed esclusivamente all'interno di una *pluralità* costitutiva ¹²². Butler stessa, del resto, così scrive nel commentarlo:

«Arendt sosteneva allora una nazione *senza territorio* (tipica delle prime concezioni sioniste culturali) che avesse senso solo in forma confederata, una nazione che sarebbe stata definita dalla sua pluralità costitutiva. Questa posizione l'avrebbe condotta a preferire la proposta di uno stato federale *arabo-ebraico* a quella di Israele come stato basato sulla *sovranità ebraica*» ¹²³.

Arendt, com'è noto, era un'ebrea laica. Nel giudizio critico di Butler, però, tale laicità non eclissa affatto la sua ebraicità, tanto da porre la domanda di cosa vi sia, in ultima analisi, di ebraismo nel pensiero stesso della Arendt e se permanga, comunque, un nesso tra religione e pensiero politico nell'ambito dell'elaborazione delle sue teorie

¹¹⁹ *Ibidem*, p. 162, pp. 182-187.

¹²⁰ *Ibidem*, p. 184.

¹²¹ Cfr. Martinelli A., *Introduzione*, in Arendt H., *The Origins of Totalitarianism*, 1948, *Le origini del totalitarismo*, trad. it. di Amerigo Guadagnin, Einaudi, Torino, 2009, p. IX.

¹²² *Ibidem*, p. 162 e p. 184. Come è noto, la critica allo stato-nazione è ben articolata da Hannah Arendt ne *Le origini del totalitarismo*, in cui la filosofa ebrea tedesca si oppone tenacemente a forme statali che, rifiutando l'eterogeneità della popolazione, definiscono la cittadinanza politica sulla base dell'appartenenza religiosa o nazionale, producendo una classe permanente di *rifugiati*, nonché di apolidi.

Cfr. Butler J., *Strade che divergono*, pp.160-162 e pp. cit.

¹²³ *Ibidem*, p. 184. Il corsivo è mio.

¹²⁴. Hannah Arendt, differentemente dalle scelte personali di vita di Rahel Varnhagen, cui la stessa dedica un interessante biografia, non rinnegherà mai la sua ebraicità sino al punto da rifiutarsi di aderire all'assimilazionismo ¹²⁵.

Nella lettera a Gershom Scholem del 24 luglio 1963, Arendt così scriveva:

«Ho sempre considerato la mia ebraicità come uno di quei dati di fatto indiscutibili della mia vita che non ho mai desiderato cambiare o ripudiare. Esiste una sorta di gratitudine di fondo per tutto ciò che è così come è; per ciò che è stato *dato* e non è, né potrebbe essere *fatto*; per le cose che sono *physei* e non *nomō*. Indubbiamente un simile atteggiamento è pre-politico, ma in circostanze eccezionali -come quelle della politica ebraica- è destinato ad avere anche conseguenze politiche, benché, come è successo, in un modo negativo» ¹²⁶.

Hannah Arendt si oppose fermamente all'assimilazione per schierarsi sempre dalla parte di chi accetta di essere un libero *pariah*, piuttosto che un integrato privo di identità politica e culturale, scegliendo di essere se stessa e di realizzare la propria emancipazione. Butler osserva allora:

«Se Arendt si oppose all'assimilazione e all'individualismo ed esprime scetticismo verso quanti si considerano lontani da qualsiasi idea di nazione, come dobbiamo interpretare, *nei suoi termini*, il senso secondo cui gli ebrei sono una nazione? E gli ebrei possono essere una nazione senza nazionalismo e senza uno stato-nazione? [...]» ¹²⁷.

¹²⁴ *Ibidem*, pp.163-164. Butler reputa che la formazione giovanile della Arendt presenti echi religiosi, attestati anche dallo studio sul concetto di amore di Agostino di Ippona, che hanno notevole incidenza nell'elaborazione del suo pensiero. Dall'amore per il prossimo deriva la prossimità verso l'altro all'interno di una *coabitazione* terrena inclusiva e plurale. Se il tema della "coabitazione" viene sviluppato da Arendt all'interno di una cornice speculativa, in cui trova posto anche l'incidenza del fattore religioso, per Butler la categoria di "coabitazione" rinvia a una condizione umana originaria, una sorta di "dato di fatto" antecedente a qualsiasi scelta o contratto sociale che gli individui possano stipulare. Si confronti, in tal senso, il seguente saggio di riferimento: Arendt H., *Liebesbegriff bei Augustin. Versuch einer philosophischen Interpretation*, 1929, Julius Springer Berlin, *Hannah Arendt. Il concetto d'amore in Agostino Saggio di interpretazione filosofica*, trad. it. di Laura Boella, SE, Milano, 2004.

¹²⁵ *Ibidem*, pp. 180-181. Per l'interessante ricostruzione della drammaticità della storia di Rahel, legata alla sua ebraicità, si confronti Arendt H. *Rahel Varnhagen. Storia di un'ebrea*, trad. it. di L. Ritter Santini, Il Saggiatore, Milano, 1996. È opportuno, in questa sede, annotare che Arendt entra in contatto con il sionismo e studia la questione ebraica anche attraverso la storia di Rahel, figura esemplare di quella condizione di emarginazione sociale che appartenne a tutti gli ebrei e anche alla stessa Arendt. La sua amicizia con Kurt Blumenfeld le permise di prendere consapevolezza delle sue origini, cioè della sua ebraicità, che visse come Rahel, ma senza mai ripudiarla o cancellarla del tutto. Rahel e Hannah rappresentano due storie di vita che "camminano" come due mondi paralleli, ma Rahel, a differenza di Arendt, vive una condizione esistenziale esasperata dal rifiuto di riconoscere la *nascita* (ossia le sue origini ebraiche) e di accettarla come qualcosa di vitale da cui attingere per dare un nuovo frutto o - come direbbe Arendt stessa- essere un nuovo *initium*.

Cfr. Arendt-Blumenfeld K.H., *Carteggio 1933-1963*, Ombre Corte, Verona, 2015; Benhabib S., *The pariah and her shadow: Hannah Arendt's biography of Rahel Varnhagen*, in Honing B. (a cura di), *Feminist interpretations of Hannah Arendt*, Pennsylvania State University Press University Park (PA) 1995.

¹²⁶ Cfr. Arendt H., *Eichmann a Gerusalemme*, in *Ebraismo e modernità*, trad. it. di Giovanna Bettini, Milano, 1986, 2001, pp.222.

¹²⁷ Cfr. Butler J., *Strade che divergono*, p. 184, cit. Il corsivo è mio.

Secondo il parere di Butler l'appartenenza alla "nazione" ebraica non viene mai messa in discussione da Hannah Arendt e neppure la sua tradizione religiosa ebraica da cui ella attinge per formulare principi che possano organizzare la sfera politica in chiave laica. È significativo, per Butler, che Hannah Arendt si dedichi alla ricerca di uno spazio politico comune, in cui le legittime aspirazioni ebraiche all'emancipazione e al riconoscimento giuridico e politico possano integrarsi con l'aspirazione di tutti i popoli all'autodeterminazione. Secondo il parere di Arendt, il nazionalismo dello stato-nazione provoca, com'è storicamente accaduto, l'esilio forzato di quanti non sono riconosciuti come facenti parte di quella "nazione" espressa dallo stato e con la quale lo stato stesso coincide ¹²⁸.

Per tali ragioni, Arendt esprime l'esigenza di trascendere tale condizione posta dall'affermazione dello "stato-nazione", aprendo lo spazio politico ad una "rete di relazioni" nella quale può realizzarsi l'ideale della *pluralità* umana ¹²⁹.

Butler, dopotutto, riconosce ad Arendt il merito di aver saputo cogliere come l'idea dello stato-nazione sia in sé molto *pericolosa* «perché cerca di far coincidere la nazione e lo stato tramite l'espulsione delle nazionalità non conformi all'idea di nazione che sanziona lo stato» ¹³⁰. Arendt intendeva così delineare un modello di democrazia capace di sfuggire alle degenerazioni dello "Stato nazionale", insistendo su un'idea di "sfera pubblica" che coincidesse con quella di "spazio comune" ossia un mondo abitato non dall'*Uomo*, ma *coabitato* dagli uomini, in cui la *pluralità* fosse riconosciuta come la condizione umana originaria del con-essere o, in altri termini, del vivere insieme ¹³¹. Butler, pur apprezzando le riflessioni che la Arendt viene articolando su tali temi, reputa però che, successivamente alla sua critica allo stato-nazione, si rimanga senza precise indicazioni riguardo a cosa possa essere lo stato disgiunto dalla nazione o la nazione separata dal territorio, nonostante Arendt proponga alcuni commenti positivi su un'organizzazione politica di tipo federale ¹³².

È opportuno osservare che indubbiamente Hannah Arendt si mostra legata all'ebraicità, non solo per scelta personale, ma anche probabilmente per le vicende storiche che l'hanno coinvolta nell'ambito del suo complesso percorso esistenziale: l'esperienza del totalitarismo nazista, l'emigrazione forzata nella Francia degli anni Trenta, la fuga dal campo di internamento a Gurs e la successiva migrazione negli Stati Uniti nel 1941. La filosofa americana ci tiene, però, a sottolineare di «avere molte ragioni per non idealizzare Hannah Arendt» che, a suo parere, ha dato espressione a convinzioni razziste e, mostrando una considerazione privilegiata per la cultura tedesca (pur avendone rigettato *tout court* la declinazione nazionalistica e totalitaria) ha respinto l'analogia tra l'espulsione forzata degli ebrei dall'Europa e quella dei palestinesi dal neonato Stato di Israele, a seguito della sua costituzione nel 1948.

Il limite della Arendt consisterebbe, perciò, a parere di Butler, nell'aver dato vita ad una ebraicità di matrice *eurocentrica*, presupponendo una certa superiorità culturale europea rispetto ad altre parti del mondo. Gli ebrei europei, secondo la sua chiave di lettura, occuperebbero una posizione di forza rispetto a quelli provenienti dalle culture arabe ¹³³. Butler, perciò, scrive:

¹²⁸ Cfr. Arendt H., *Le origini del totalitarismo*, pp. 372-419, cit.

¹²⁹ Cfr. Arendt H., *The Human Condition*, University of Chicago Press, 1958, *Vita activa. La condizione umana*, trad. it. di Sergio Finzi, Bompiani, Milano, 2008, XIV edizione, pp. 37-57.

¹³⁰ Cfr. Butler J., *Strade che divergono*, p.192, cit.

¹³¹ Cfr. Arendt H., *Vita activa. La condizione umana*, cit.

¹³² Cfr. Butler J., *Strade che divergono*, p. 195.

¹³³ *Ibidem*, p. 187.

«Il non ebreo che privilegia è, naturalmente, l'europeo, e anche se in seguito farà dei tentativi di pensare cosa possa significare l'"appartenenza" per gli ebrei e per gli arabi che abitano la stessa terra, le sue idee per tutto questo periodo sono chiaramente *eurocentriche*. "Entriamo in questa guerra come un popolo europeo", insisteva nei tardi anni Trenta. Ma ciò significa, naturalmente, distorcere la storia dell'ebraismo, marginalizzare i sefarditi, gli ebrei della Spagna e del Nord d'Africa, ed eliminare, ancora una volta, i mizrahi, gli ebrei dei paesi arabi, o ebrei arabi, degnati di una breve menzione come "ebrei orientali nel saggio *La banalità del male*. Anzi questa presunzione della superiorità culturale dell'Europa pervade molti dei suoi scritti successivi e diventa assai visibile nella sua violenza critica a Fanon, nel suo sminuire l'insegnamento dello swahili a Berkeley e nel suo respingere il movimento del Black Power negli anni Sessanta.¹³⁴

Alla questione su come pensare oggi l'ebraicità, dopo gli eventi che seguono la nascita dello Stato d'Israele, nel 1948, e quelli dell'11 settembre, nel 2001, Butler dedica il quinto capitolo del saggio *Strade che divergono*, intitolandolo «L'ebraismo è sionismo?», da cui sono stati rilevati gli snodi argomentativi presi in esame in questo paragrafo, per l'interesse che circoscrivono sul tema del riconoscimento, oggetto di analisi nel presente lavoro di ricerca¹³⁵.

Ivi Butler conclude che è erroneo prendere per antisemita o antiebraica la critica pubblica della violenza dello stato israeliano; tale critica è una richiesta *etica* imprescindibile che, per la stessa, proviene da prospettive ebraiche sia religiose che non religiose. L'idea centrale che si raccoglie in *Parting Ways* delinea la necessità di pensare ad un'etica ebraica che richieda una critica del sionismo e che possa trascendere la propria esclusività per realizzare in chiave politica la democrazia pluralista.

Seguendo, pertanto, le linee conduttrici di tale saggio butleriano, è possibile rilevare come la critica alla violenza israeliana sui palestinesi debba essere ritenuta legittimamente esemplificativa di ogni critica che *universalmente* si possa avanzare nei riguardi di qualunque Stato impegnato in pratiche politiche di occupazione e di assoggettamento di una popolazione asservita e resa volutamente minoritaria.

1.4. Filosofie dell'agire e "forme" del riconoscimento: Butler e Arendt a confronto

A questo punto, l'analisi intende mostrare alcuni dei più recenti e originali sviluppi del tema del riconoscimento in un percorso femminile *a due voci* su cui si apre una comparazione critica tra le riflessioni di Butler, attenta lettrice di Hannah Arendt, e i contributi che quest'ultima ne restituisce, in prospettive speculative interessanti per il presente lavoro di ricerca. È necessario puntualizzare, innanzitutto, che diversi sono i tagli di lettura e le angolature da cui Butler e Arendt trattano il tema del riconoscimento, nell'ambito della ricerca del senso dell'esistenza in relazione al mondo umano: la critica al sionismo e i problemi connessi alla sottomissione e all'asservimento dei popoli alla violenza degli Stati, come nel caso dei palestinesi dal 1948 ad oggi, per la prima, la condizione di *apolidia* e i problemi connessi alla *Shoah*, per la seconda.

¹³⁴ *Ibidem*, p. 186.

¹³⁵ *Ibidem*, pp. 153-203.

Come è stato detto nell'introduzione, il presente lavoro di ricerca ha inteso indagare se fosse possibile ipotizzare, almeno sotto il profilo etico-filosofico, forme del riconoscimento *alternative* a quelle dell'assoggettamento e dell'espropriazione (*dispossession*) così come teorizzate da Butler stessa in *The Psychic of the Life* e, più di recente, in dialogo con Athena Athanasiou, in *Dispossession. The Performative In The Political*¹³⁶. La rivisitazione del pensiero di Hannah Arendt, con cui Butler stessa interloquisce, offre l'opportunità, a parere di chi scrive, di circoscriverne una "forma" in cui diventa possibile *riconoscere e farsi riconoscere*, attraverso un "agire" in grado di affrancare l'individuo da quei parametri di assoggettamento, cui, nell'ottica butleriana, rimarrebbe sottomesso.

Come si vedrà in seguito, la filosofia dell'*agire*, che la Arendt elabora, si fonda su un nucleo essenziale: il riconoscimento dell'identità personale risiede nella potenzialità umana dell'*azione*, che può concretizzarsi ovunque gli uomini vivano in una comunità politica. Il fatto che l'uomo sia capace di "azione" significa, per Arendt, che è in grado di compiere l'inaspettato, l'imprevedibile, l'improbabile ossia qualcosa di *nuovo* che è sempre possibile solo perché ogni essere umano, che viene al mondo, è *unico* e *irripetibile*. Tale carattere di *novità* pertiene alla condizione umana della *natalità* su cui si fonda, come è noto, la nozione arendtiana di "azione", che rende, così, possibile il riconoscimento della *pluralità* umana in una "rete di relazioni" in cui si appare come soggetti unici e irripetibili.

Ora, nel lessico politico e filosofico butleriano, l'idea di azione mette in crisi la nozione stessa di soggettività, rinviando ad un "agire" originariamente sottomesso a "dispositivi di potere" e, perciò, non imputabile direttamente alle potenzialità o alle capacità *deliberative* del singolo individuo. Nella lettura arendtiana, la filosofia dell'*agire*, di chiara ascendenza aristotelica, mostra, invece, come, attraverso l'azione, ogni singolo individuo si lasci *riconoscere* per la sua singolarità, affrancandosi da quel potere costitutivo e assoggettante che lo appiattirebbe allo *status* di oggetto manipolato e manipolabile da altro. Differentemente da quanto afferma Arendt, il soggetto butleriano non avrebbe alcun margine di azione rispetto a quei dispositivi sociali che lo sottomettono. È significativo osservare come gli schemi sociali di *assoggettamento* dell'individuo, che Butler chiama "*frames*" e contro i quali la stessa legittimamente si pone in chiave critica e talvolta persino polemica, ritrovino, nell'ermeneutica arendtiana, un limite rilevante, a fronte della libertà di *pensiero* e di *azione* di cui l'individuo, secondo il parere di Arendt, è ritenuto capace.

Seguiamone brevemente lo sviluppo argomentativo nella prospettiva speculativa arendtiana.

Per Hannah Arendt, fra le strutture dello stare al mondo, la nascita costituisce un *esistenziale* poco indagato rispetto all'*essere-per-la-morte* su cui Heidegger, com'è noto, fonda la sua analitica esistenziale, volta a chiarire il senso dell'*Esser-Ci* nel mondo¹³⁷. Arendt non segue tale impostazione heideggeriana. Secondo il parere della filosofa tedesca, il progetto di esistere prende corpo dallo sguardo verso la *nascita*, ovvero verso quella «nuda realtà della nostra apparenza fisica originale», che segna

¹³⁶ Cfr. Butler J., *Spoliazione. I senza casa, senza patria, senza cittadinanza*, cit.

¹³⁷ Gli anni d'insegnamento nell'Università di Marburgo sono quelli in cui, mentre Heidegger lavora ad *Essere e tempo*, opera pubblicata poi nel 1927, Hannah Arendt si occupa dei temi legati all'analitica esistenziale heideggeriana, per la quale, l'*essere-nel-mondo* caratterizza, com'è noto, la costituzione fondamentale dell'*Esser-Ci*; tale aspetto rimane fondamentale nella cornice filosofica del pensiero di Arendt, per la quale l'*Esser-Ci* consiste nell'esistere, ossia nell'essere nel mondo in una rete di relazioni con gli altri.

Cfr. Heidegger M., *Essere e tempo*, traduzione dall'originale tedesco *Sein und Zeit* di P. Chiodi, rivista da F. Volpi, Longanesi, Milano 1976, terza edizione 2008, pp. 60-61 e pp. 300-301.

l'inizio, in cui è radicata la facoltà dell'azione. Tutti ne siamo portatori in virtù dell'essere nati ¹³⁸. In *Vita activa* si legge infatti:

«Con la parola e con l'agire ci inseriamo nel mondo umano, e questo inserimento è come *una seconda nascita*, in cui confermiamo e ci sobbarchiamo la *nuda realtà della nostra apparenza fisica originale* [...]. Può essere stimolato dalla presenza di altri di cui desideriamo godere la compagnia, ma *non ne è mai condizionato*. Il suo impulso scaturisce da quel *cominciamento* che corrisponde alla nostra *nascita*, e a cui reagiamo iniziando qualcosa di *nuovo* di *nostra iniziativa*. Agire, nel senso più generale, significa prendere un'iniziativa, iniziare (come indica la parola greca *archein*, "incominciare", "condurre", e anche "governare"), mettere in movimento qualcosa (che è il significato originale del latino *agere*)» ¹³⁹.

A parere di Arendt la nascita è la categoria fondante dell'azione politica e quest'ultima la *condizione* della libertà. Per tali ragioni, la parola e l'azione rappresentano, nella sua chiave di lettura, *una seconda nascita*, con la quale ciascuno dà inizio al proprio personale progetto di vita, assumendosi la *responsabilità* di modificare quella *nuda realtà della nascita*, trasformandola in qualcosa di *nuovo* ¹⁴⁰.

Agire significa, in altri termini, "prendere un'iniziativa", essere *pronti all'azione*. La nascita è, perciò, il luogo originario in cui si inscrivono infinite *possibilità*, nuovi *cominciamenti*, attraverso i quali prende corpo il progetto esistenziale di chi viene al mondo. Agire significa anche dare un proprio contributo al mondo senza stare lì a guardarlo come se non ci appartenesse; significa non assumere passivamente il mondo, così come ci viene *consegnato* dalla nascita, o il modo in cui noi stessi siamo *consegnati* ad esso, ma trasformarlo con le azioni e le parole, prendendo posizione e assumendosene la responsabilità.

La *seconda nascita* non è da intendersi nel senso "biologico" del termine, ma come "nascita mondana" o, più specificamente, come "azione umana". Potremmo dire, con parole arendtiane, che nasciamo per agire e agiamo per *nascere una seconda volta*, ossia per esserci nel mondo con il nostro personale contributo. In questa direzione, chi rinuncia all'azione, rinuncia alla possibilità di trovare *nuovi inizi*, *nuovi cominciamenti*, per cambiare il mondo, per trasformarlo. La filosofa tedesca decide, per tali ragioni, di aprire uno sguardo sulla nascita e su ciò che significa nascere come esseri umani, mettendo in luce un modo *alternativo* di pensare l'agire umano quale *conditio sine qua non* per la realizzazione della libertà.

Ora, nell'esaminare la categoria della natalità, la Arendt ne richiama l'interpretazione di Agostino d'Ippona, che rimane un punto di riferimento essenziale nei suoi lavori di ricerca. Nelle ultime pagine filosofiche de *La vita della mente*, scritte prima della sua morte improvvisa, ella ne riporta alcune citazioni del *De civitate Dei*, che richiamano, nella fattispecie, il tema della natalità ¹⁴¹.

¹³⁸ Cfr. Arendt H., *The Human Condition*, The University of Chicago, 1958, *Vita activa. La condizione umana*, trad. it. di Sergio Finzi, Bompiani, Milano, 1964, 2008 XIV edizione, con Introduzione di Alessandro Dal Lago, p. 128, cit.

¹³⁹ *Ibidem*, pp. 128-29. Il corsivo è mio.

¹⁴⁰ *Ibidem*

¹⁴¹ Com'è noto, la filosofa si dedica, per diverso tempo, all'esame dell'interpretazione agostiniana del concetto di amore, che tratta prima nella sua tesi di laurea e, successivamente durante il corso dottorale, alla fine del quale ne consegue il titolo, nel 1928. Si dedica alla stesura della sua tesi di laurea ad Heidelberg, sotto la guida di Karl Jaspers e la pubblica, poi, nel 1929. Vive con Martin Heidegger un'intensa esperienza intellettuale e un legame affettivo e sentimentale molto intenso e tormentato, che poi si conclude, però, con la separazione, allorché Heidegger si rifiuta di rendere pubblica la loro relazione

Ivi si legge:

«Agostino, il filosofo cristiano del V secolo dopo Cristo, fu allora il solo filosofo che i Romani abbiano mai avuto. [...] Nella grande opera sulla *Città di Dio* Agostino enuncia, senza però darne spiegazione, ciò che avrebbe potuto divenire il sostegno ontologico di una filosofia della politica autenticamente romana o virgiliana. A suo dire, come sappiamo, Dio creò l'uomo come creatura temporale, *homo temporalis*; il tempo e l'uomo furono creati insieme, e tale temporalità era confermata dal fatto che ogni uomo deve la sua vita non semplicemente alla moltiplicazione della specie, ma alla nascita, l'ingresso di una creatura nuova, che, come qualcosa di completamente nuovo, fa il suo ingresso nel mezzo del continuum temporale del mondo. [...]»¹⁴².

Gli interessi speculativi, che sollecitano la Arendt a ritrovare in Agostino validi punti di riferimento, vanno oltre il piano strettamente filosofico e sono così forti da far dire a Kristeva che «da Agostino, la Arendt ricava una nuova ricchezza per la vita»; in effetti, il tema della natalità, che verrà affrontando, ha a che fare con il nascere, con l'essere nel mondo e, dunque, con la vita, l'agire, la volontà e la libertà¹⁴³.

Elementi utili nell'ermeneutica della filosofia arendtiana dell'azione sono anche le assonanze agostiniane presenti nei saggi *The Origins of Totalitarianism* e *The Human Condition*, opere nelle quali l'agire è concepito come "inizio", ossia quale suprema capacità dell'uomo¹⁴⁴. La *seconda nascita* rappresenta, per Arendt, un *initium*, è, cioè, ciò che consegna ogni essere umano alla presenza di altri e ad un mondo dal quale non si è mai condizionati o assoggettati in modo assoluto. Nasciamo per essere *initium*, cominciamento, per potere dire, cioè, una nostra parola *su* questo mondo e *in* questo mondo, per essere artefici della propria esistenza, e dunque liberi, sia pure nella fragilità e nella vulnerabilità che originariamente ci caratterizzano. Per Arendt, la *seconda nascita* permette all'uomo di pensarsi e di agire nel mondo in modo *singolare* e *unico*. Per tali ragioni, Arendt, con l'espressione "seconda nascita", non fa riferimento all'atto biologico *in sé* e *per sé* dell'essere nati, quanto piuttosto alla possibilità che è data all'essere umano, di nascere *una seconda volta* ossia di essere libero attraverso la *parola* e l'*azione*. Arendt sostiene, infatti, che in virtù della nascita l'uomo si costituisce come un *initium* attraverso l'azione, nel senso che ciascuno porta con sé la capacità di agire

e decide politicamente di appoggiare il nazismo. Nell'approcciarsi all'interpretazione agostiniana dell'amore, che affronta nei suoi aspetti fenomenologico-esistenziali, e non da un punto di vista metafisico-ontologico, come invece propone Agostino, Arendt ripone l'attenzione su alcuni temi cari ad Heidegger: la morte, la temporalità, la dimensione mondana dell'esistenza, l'inautenticità dell'*Esser-Ci*, temi che rielabora in modo originale e creativo. Per una visione d'insieme degli studi arendtiani sul tema dell'amore, si rimanda all'opera di traduzione e commento di Laura Boella: Arendt H., *Der Liebesbegriff bei Augustin. Versuch einer philosophischen Interpretation*, Springer, Berlin, 1929; trad. it. *Il concetto d'amore in Agostino. Saggio di interpretazione filosofica*, SE, Milano, 2004, pp. 159-165.

Per un'analisi delle assonanze agostiniane della Arendt si veda anche: Boella L., *Hannah Arendt. Amor mundi*, in L. Alici, R. Piccolomini, A. Pieretti, a cura di, *Esistenza e libertà. Agostino nella filosofia del Novecento*, vol. 1, Città Nuova, Roma, 2000, pp. 125-146

¹⁴² Cfr. Arendt H., *The Life of the Mind*, Harcourt Brace Jovanovich, New York-London, 1978, *La vita della mente*, trad. it. di Giorgio Zanetti, Il Mulino, Bologna, 1987/2009, pp. 545-546.

¹⁴³ Cfr. Kristeva J., *Il genio femminile. Hannah Arendt. La vita, le parole*, Donzelli, Roma, 2005, p. 49.

¹⁴⁴ Cfr. Arendt H., *Vita activa. La condizione umana*, pp. 128-129, cit.; *Idem, The Origins of Totalitarianism*, New York, 1948, *Le origini del totalitarismo*, trad. it. di Amerigo Guadagnin, Einaudi, Torino, 2004 e 2009, p. 656; *Idem, La vita della mente*, pp. 545-546, cit.

cioè di aprirsi a nuovi orizzonti di *possibilità* rispetto alla condizione strettamente biologica già segnata nella stessa nascita¹⁴⁵. In virtù della nascita siamo capaci di essere *initium*, cioè di agire come esseri *unic*i in un mondo *plurale*. Sullo sfondo della metafisica agostiniana vanno lette le seguenti affermazioni arendtiane che segnano nella natalità la capacità umana di *cominciare*:

«Poiché sono *initium*, nuovi venuti e iniziatori grazie alla nascita, gli uomini prendono l'iniziativa, sono pronti all'azione. [*Initium*] ergo ut esset, creatus est homo, ante quem nullus fuit ("perché ci fosse un inizio fu creato l'uomo, prima del quale non esisteva nessuno" dice Agostino nella sua filosofia politica). Questo inizio non è come l'inizio del mondo, non è l'inizio di qualcosa ma di qualcuno, che è a sua volta un iniziatore. Con la creazione del mondo, il principio del cominciamento entrò nel mondo stesso, e questo naturalmente, è solo un altro modo di dire che il principio della libertà fu creato quando fu creato l'uomo, ma non prima»¹⁴⁶.

La temporalità agostiniana, com'è noto, rappresenta per Arendt la dimensione dell'*essere nel mondo*, cioè, dell'esistenza umana. L'uomo, avendo un inizio e una fine, si inserisce nel mondo, agendo come essere *volente e libero*. Per tali ragioni, Arendt reputa che tra i pensatori cristiani, solamente Agostino trasse la radice della libertà: l'uomo fu creato da Dio per essere *initium* e, dunque, fu creato a sua immagine e somiglianza, con una analoga facoltà di *cominciamento*¹⁴⁷.

Ripensare la categoria della natalità significa, per la Arendt, ritrovare il fondamento etico-politico della libertà: gli esseri umani nascono per dare *inizio* a qualcosa di *nuovo*. In questo senso, sia pure in un'ottica diversa, ritorna l'eco dell'espressione agostiniana secondo cui *nasciamo per morire e moriamo per vivere*: sia nella vita terrena che nella morte si annuncia un *nuovo* inizio, un *nuovo* cominciamento. Mentre Agostino indagherà il *mistero* della vita nella prospettiva di una metafisica della trascendenza, Arendt avrà come unico sfondo l'*essere nel mondo*, cui appartiene ogni singolarità che *viene in presenza* con la nascita. Significative sono, pertanto, le affermazioni arendtiane che vengono riportate, a modo di conclusione, nel saggio intitolato *La vita della mente*, in cui è chiaramente visibile l'eco agostiniana dell'*initium*:

«L'inizio, prima di diventare avvenimento storico, è la suprema capacità dell'uomo; politicamente si identifica con la libertà umana. «*Initium ut esset, creatus est homo*», «affinché ci fosse un inizio, è stato creato l'uomo», dice Agostino. Questo inizio è garantito da ogni nuova nascita; è in verità ogni uomo»¹⁴⁸.

¹⁴⁵ La riflessione arendtiana sulla nascita consente di interrogarsi sui luoghi *fisici* e *simbolici* del venire al mondo. In questa direzione, si sottolinea un rapporto stretto tra "nascita" e "natalità", ma anche una differenza: il primo termine sembra fare riferimento alla dimensione biologico-fisica, con cui ciascuno viene generato e chiamato all'esistenza, il secondo sembra assumere una valenza *simbolica* se inteso come fenomeno che, pur inscrivendosi nell'orizzonte biologico del nascere, ne ricerca il senso e il significato in un orizzonte che trascende la mera naturalità.

¹⁴⁶ Cfr. Arendt H., *Vita activa. La condizione umana*, p. 129, cit.

¹⁴⁷ Cfr. Arendt H., *La vita della mente*, p. 329, cit.

È indubbio che Arendt veda nel principio agostiniano della natalità un'originalità tale da renderlo di particolare rilevanza nella proposta di una filosofia esistenziale e politica, come vedremo anche in alcuni snodi teoretici successivi in queste pagine.

¹⁴⁸ *Ibidem*, p. 656. Arendt si riferisce ad alcuni passaggi agostiniani del *De civitate dei*

In tale *initium* risiede il significato profondo dell'essere nati e si gioca la nostra libertà che è responsabilità: dall'agire, infatti, dipende, a parere di Arendt, la "scelta" di scegliere e da essa ciò che diventiamo. La nascita consegna, dunque, a ciascun individuo la possibilità di riscattare la propria dignità o di perderla, finendo nel nulla, nell'annientamento di se stesso. La condizione umana appare, in realtà, come una *scommessa*: possiamo vincere, ma possiamo anche perdere e ciò dipenderà sempre da quell'*initium* che siamo riusciti a darci. La categoria arendtiana della natalità segna un valore simbolico di forte rilievo etico-politico, per il quale il venire al mondo di singolarità incarnate restituisce senso a ciascuna e a ciascuno. In questa direzione, appare significativo richiamare alcuni snodi argomentativi di *Vita activa*, in cui Arendt, analizzando come i sistemi politici totalitari omologano gli individui, sostituendoli con le masse, usa la categoria della *pluralità* per dire che la nascita porta all'esistenza esseri umani che non sono mai *copie* conformi ad un modello, ma individui *unici* e irripetibili. In *Vita activa* si legge:

«L'azione, la sola attività che metta in rapporto diretto gli uomini senza la mediazione di cose materiali, corrisponde alla condizione umana della pluralità, al fatto che gli uomini, e non l'Uomo, vivono sulla terra e abitano il mondo. Anche se tutti gli aspetti della nostra esistenza sono in qualche modo connessi alla politica, questa pluralità è specificamente la condizione -non solo la *conditio sine qua non*, ma la *conditio per quam*- di ogni vita politica»¹⁴⁹.

La condizione umana della *pluralità*, essendo specificamente la condizione di ogni vita politica, riscatta il valore dell'unicità della persona, aspetto questo che Arendt non trascurava mai di sottolineare¹⁵⁰. La *natalità* apre, allora, alla *pluralità* e ne è la condizione fondamentale, in quanto prima ancora di ogni natalità (*Gebürtlichkeit*) intesa come principio d'azione, sta la condizione dell'essere nato. Se la categoria della *pluralità* vale per evidenziare la differenza che esiste tra specie diverse, vale ancora di più nell'ambito della stessa specie umana, per mettere in risalto la *singolarità* con cui ciascuno *viene all'esistenza* in questo mondo. A tal proposito, Arendt afferma:

«Se gli uomini non fossero diversi, e ogni essere umano distinto da ogni altro che è, fu o mai sarà, non avrebbero bisogno né del discorso né dell'azione per comprendersi a vicenda. Sarebbero soltanto sufficienti segni e suoni per comunicare desideri e necessità immediati e identici»¹⁵¹.

In *Vita activa*, il concetto di azione ritrova un originale sviluppo teorico in stretta connessione con il tema dell'identità; se ne può comprendere il significato portante da queste significative riflessioni arendtiane:

¹⁴⁹ Cfr. Arendt H., *Vita activa. La condizione umana*, p.7, cit.

¹⁵⁰ È noto come l'ideologia dei totalitarismi non abbia bisogno di individui unici nella loro irripetibilità, di esseri pensanti, ma solo di *meri esecutori, esemplari interscambiabili*, in sé superflui, privi di responsabilità e di capacità di pensiero e di giudizio autonomo. Questo snodo del pensiero arendtiano è centrale nell'opera *La vita della mente* e anche ne *Le origini del totalitarismo*. Un individuo, incapace di pensare e di giudicare, si presta più facilmente all'*obbedienza passiva* al sistema di potere, divenendone, in tal modo, elemento portante. Sono queste le ragioni che spingono Arendt a dare risalto all'azione politica prima e all'attività del pensare poi, attività che rappresentano quell'iniziativa umana capace di contrastare i condizionamenti politici che tendono all'omologazione delle masse.

Cfr. Arendt H., *Le origini del totalitarismo*, p. 655, cit., e Idem, *La vita della mente*, p.83-98; Idem, *Vita activa. La condizione umana*, èè.127-182, cit.

¹⁵¹ Cfr. Arendt H., *Vita activa. La condizione umana*, p.127

«agendo e parlando gli uomini *mostrano chi sono*, rivelano attivamente l'*unicità* della loro *identità personale*, e fanno così la loro apparizione nel mondo umano, mentre le loro identità fisiche appaiono senza alcuna attività da parte loro nella forma unica del corpo e nel suono della voce»

¹⁵².

In altre parole, per Arendt, un essere umano rivela il suo "chi" attraverso l'agire e agendo si espone alla presenza e allo sguardo altrui. Se la condizione della pluralità costituisce la dimensione intersoggettiva e relazionale entro cui si colloca l'azione, l'agire stesso consente il manifestarsi o l'apparire del "chi" nella sua identità e nella sua differenza. Un agire in totale isolamento è per Arendt impensabile e paradossale, perché il mondo in cui nasciamo è per natura interrelazionale e, quindi, intersoggettivo. Per Arendt, infatti, l'*azione* non è mai possibile nell'isolamento perché è diversa dalla *fabbricazione*, che necessita dei suoi materiali e di un mondo in cui collocare il prodotto finito ¹⁵³. Se è vero che siamo nella relazione prima ancora di essere identità, è altrettanto vero che senza gli altri non si può *riconoscere* neppure se stessi ¹⁵⁴.

Nel pensiero arendtiano vi è il rimando costante alla politica intesa come sfera privilegiata dell'agire umano che ha luogo in uno spazio pubblico in cui gli uomini, entrando in relazione gli uni con gli altri, diventano attraverso l'*azione* e il *discorso*, co-partecipanti di un mondo comune, in cui è possibile riconoscere gli altri e farsi riconoscere dagli altri. Arendt ripone, infatti, nelle condizioni della *pluralità* e dell'*azione* un modello del riconoscimento, alternativo a quello butleriano, impensabile al di fuori di una comunità politica:

«L'azione, diversamente dalla fabbricazione, non è mai possibile nell'isolamento; essere isolati significa essere privati della facoltà di agire. Azione e discorso necessitano della presenza degli altri, allo stesso modo in cui la fabbricazione necessita della presenza della natura e dei suoi materiali, e di un mondo in cui collocare il prodotto finito [...] L'azione e il discorso sono circondati dall'intreccio e dalle parole di altre persone con cui sono in costante contatto. [...] La credenza popolare dell'"uomo forte" che, isolato dagli altri, deve la sua forza al suo essere solo, o è mera superstizione, basata sulla illusione di poter "fare" qualcosa nella sfera degli affari umani [...] o è consapevole sfiducia in ogni azione, politica e non politica, insieme con la speranza utopistica che si possano trattare gli uomini come si trattano altri "materiali" ¹⁵⁵.

A questo punto, analizzata la proposta speculativa di Arendt, in merito alla questione del riconoscimento, è possibile rilevarne alcune divergenze con quella butleriana. Nel lessico filosofico e politico di Butler, l'idea di azione mette in crisi la nozione stessa di soggettività, rinviando ad un agire che non può essere attribuito alle potenzialità o alle capacità *deliberative* del singolo individuo, ma che va inteso come interamente

¹⁵² Cfr. Arendt H., *Vita activa. La condizione umana*, pp. 130, cit.

¹⁵³ *Ibidem*, p. 137.

¹⁵⁴ Qui si coglie l'influsso della formazione fenomenologico-esistenziale di Hannah Arendt, per la quale l'intersoggettività è alla base del riconoscimento dell'esistenza di un mondo comune. Utile pertanto, in questa sede, richiamare gli echi della tesi husserliana, secondo cui l'uomo è "essere in relazione" cioè si configura originariamente come apertura, dialogo, incontro con gli altri. L'individuo non è qualcosa di statico, ma si forma e diviene nell'ambito di processi relazionali e sociali. Si rimanda alla trattazione del tema dell'intersoggettività nelle seguenti opere filosofiche: Husserl E., *La crisi delle scienze europee e la fenomenologia trascendentale*, trad. it. di E. Filippini, Il Saggiatore, Milano, 1961, Prima edizione EST, 1997; Heidegger M., *Essere e tempo*, cit.

¹⁵⁵ Cfr. Arendt H., *Vita activa: La condizione umana*, p. 137, cit.

assoggettato a parametri sociali, culturali e politici stabiliti *altrove*. Come si vedrà meglio in seguito, tale convincimento ha condotto Butler ad individuare quali sono i processi di soggettivazione e di assoggettamento delle singolarità, le rappresentazioni stereotipiche che ordinano le differenze all'interno di quadri normativi omogenei, ossia a indagare i "dispositivi di potere" attraverso cui ogni essere umano diventa soggetto e viene riconosciuto come tale. Nell'ambito di tali studi, non senza ambiguità, è stata, notata la costruzione di un *nuovo* soggetto che, a parere di Butler, può realizzare le condizioni stesse di esistenza e di vivibilità della vita, nonché di *resistenza*, attraverso pratiche di *disidentificazione* e di *risignificazione*, le uniche che, a suo parere, possono sottrarlo ai *dispositivi di normatività* del potere politico e sociale, nonché alla potenza *performativa* del linguaggio. In questa direzione, non è stato possibile arginarne l'*impasse* che ne deriva: com'è possibile pensare, infatti, ad un'azione di *sovversione* e di *risignificazione* se, nel lessico filosofico e politico post-strutturalista di Butler, l'agire stesso è slegato da un soggetto sovrano, responsabile e consapevole, in grado di deliberare e di controllare ogni effetto delle proprie azioni? E ancora: com'è possibile sottrarsi al potere *performativo* del linguaggio se il soggetto, nella chiave di lettura che ne offre Butler, appare come l'*effetto* del potere (e non la causa!) *performativo* del linguaggio stesso? Del resto non è la stessa Butler a sottolineare che l'agire non è mai nelle mani di chi lo compie e non dipende dalle sue intenzioni, ma da "dispositivi di potere" stabiliti *altrove*? Sembra che Butler, spingendo la sua filosofia dell'agire fino alle estreme conseguenze, abbia delineato una *nuova* soggettività forse troppo *depotenziata* e *debole* per poter dar vita ad atti di *risignificazione* politica contro la violenza e le discriminazioni messe in pratica dal potere normativo.

La filosofa americana, inoltre, pervenendo all'elaborazione di una soggettività, cui attribuisce la connotazione essenziale della *fragilità* e della *vulnerabilità* umana *al* potere politico e *al* linguaggio, sembra abbia eluso la possibilità che il riconoscimento stesso possa presentarsi sotto la "forma" di un *dono gratuito* verso l'altro, in uno sguardo empatico capace di restituire dignità ad ogni essere umano e di mettere in luce il valore del suo *venire in presenza*, ossia del suo *manifestarsi* ¹⁵⁶. La nozione butleriana di "riconoscimento", usata per indicare l'*assoggettamento* incontrovertibile ad un'alterità che sempre ci precede, ne nega, quindi, la possibilità di intenderlo in modo alternativo.

Ora, l'*ek-staticità* del soggetto, come si vedrà nel prossimo capitolo, è indubbiamente uno degli aspetti che caratterizza con continuità l'interpretazione butleriana di Hegel e il motivo per cui Butler stessa dichiara, in *Frames of War*, di rimanere «perversely, a Hegelian» ¹⁵⁷. Hegel è uno degli autori a partire dai quali Butler si è interrogata sui processi di soggettivazione e di assoggettamento, pervenendo alla proposta di un'etica non violenta. Nella sua più recente produzione, *Precarious life. The powers of mourning and violence* (2004), *Parting Ways. Jewishness and the Critique of Zionism* (2012), *Dispossession. The Performative in the political* (2013), la filosofa americana, infatti, prende in considerazione la *precarietà* delle vite umane, la *vulnerabilità* dei corpi e la *responsabilità* che ci lega agli altri, tenendo conto delle nuove "forme" di oppressione, dovute non solo a motivi sessuali, ma anche razziali, politici, culturali e religiosi, come è stato illustrato, nel precedente paragrafo del primo capitolo, attraverso l'esame di alcuni snodi argomentativi di *Parting Ways*.

¹⁵⁶ Cfr. Brentari C., a cura di, *Fenomenologia del dono*, Morcelliana, Brescia, 2018.

¹⁵⁷ Cfr. Butler J., *Frames of War, When Is Life Grievable*, Verso, London-New York, 2009, p. 49.

1. Desiderio e Riconoscimento

1.1. Il desiderio: natura e concetto. *Excursus* storico-teorico butleriano

Scrupolosa ed attenta studiosa di Hegel, Butler dedica il suo primo saggio, *Subjects of Desire: Hegelian Reflections in Twentieth-Century France* alla lettura critica del filosofo tedesco, un saggio nel quale, in realtà, rielabora la sua tesi dottorale, offrendo una ricostruzione significativa del tema filosofico del desiderio e soffermandosi sulle influenze di Hegel nella filosofia francese del secondo Novecento¹⁵⁸.

Per Butler, la speculazione hegeliana si configura come una tappa obbligata nella sua formazione, innanzitutto per il fatto che proprio in Hegel si articolano, nella *Fenomenologia dello Spirito*, concetti chiave che stanno alla base della relazione intersoggettiva: desiderio, identità, alterità, riconoscimento. Ivi, in particolare, l'identità fa già la sua prima apparizione, evidenziando la struttura costitutivamente relazionale e intersoggettiva della "coscienza", che diviene "autocoscienza" nella relazione con l'altro¹⁵⁹. A ben vedere, infatti, la coscienza hegeliana non è ««essere coscienza» (*Bewusst-sein*), quanto piuttosto «diventare-coscienza» (*Bewusst-werden*)¹⁶⁰.

Per Butler, dunque, Hegel rappresenta un punto di riferimento molto rilevante sotto il profilo critico. Occuparsi della questione del riconoscimento, così come viene, successivamente, elaborata in "*Giving an Account of Oneself*" (rendere conto di sé), significa riflettere, *sondare* la formazione del soggetto, del sé, dell'"ego" e «di ogni declinazione in prima persona»¹⁶¹. Butler tiene a precisare che, nell'ambito dell'elaborazione della questione della soggettività, significativa non è stata solo l'analisi della speculazione hegeliana, ma anche l'interlocuzione con pensatori e pensatrici di diversa formazione filosofica.

In *Giving an Account of Oneself*, si legge infatti:

«La cosa probabilmente più chiara che emerge dall'accostamento di tutte le voci diverse e anche irrelate che ci hanno accompagnato sin qui (Adorno, Foucault, Laplanche, Lévinas, Nietzsche, Hegel) è che rispondere alla richiesta di *render conto di sé* significa sondare, contemporaneamente, la formazione del soggetto (del sé, dell'*ego*, del *moi*, di ogni declinazione in prima persona) e il suo rapporto con la responsabilità. Un soggetto che non è mai pienamente in grado di *rendere conto di sé* può anche essere effetto o sintomo di una più generale relazionalità, e cioè di un essere legati agli altri su livelli di esistenza non narrativizzabili e in modi che assumono un significato etico superiore»¹⁶².

Butler, muovendosi in un orizzonte teorico decostruzionista, propone un'interpretazione critica di Hegel, rilevando la problematicità che ruota attorno all'idea hegeliana di soggettività; ciò che, in altri termini, viene messo in discussione sono le cosiddette "armonie hegeliane" del soggetto: l'autonomia, l'autosufficienza e la

¹⁵⁸ Butler J., *Subjects of Desire. Hegelian Reflections in Twentieth-Century France*, Columbia University Press, New York, 1999, *Soggetti di desiderio*, cit.

¹⁵⁹ Cfr. Hegel G.W.F., *Die Phänomenologie des Geistes, Fenomenologia dello Spirito*, trad. it. di E. De Negri, La Nuova Italia, Firenze, 1960, vol. I, pp. 143-145 e pp. 153-164

¹⁶⁰ Nel lessico hegeliano, di per sé complesso e talvolta impenetrabile, il termine «coscienza» (*das Bewusstsein*) non indica la coscienza morale (*Gewissen*) ma, come nella tradizione filosofica, esso fa riferimento alla «consapevolezza» assumendo per Hegel una dimensione conoscitiva: indica, cioè, da un lato, il soggetto conoscente e, dall'altro, la conoscenza che questi acquisisce. Nella *Fenomenologia dello Spirito*, la coscienza, che acquisisce per gradi sia la *consapevolezza di sé* che la conoscenza dell'oggetto, diviene «autocoscienza»

¹⁶¹ Cfr. Butler J., *Critica della violenza etica*, p. 178, cit.

¹⁶² *Ibidem*, p. 178. Il corsivo delle parole italiane è mio.

coerenza che lo renderebbero capace di ritornare su se stesso attraverso la *negazione* dell'altro. Nella *Prefazione* alla seconda edizione di *Soggetti di desiderio* Butler precisa che il soggetto hegeliano della *Fenomenologia dello Spirito* è «un soggetto che si trova costantemente fuori di sé e che non è condotto dalle proprie periodiche espropriazioni ad un ritorno al sé primigenio [...] l'incontro del soggetto hegeliano con la differenza non si risolve nell'identità»¹⁶³.

Come vedremo in seguito, per Butler il desiderio hegeliano desidera se stesso attraverso la *negazione* dell'altro, perciò configura un "tipo" di relazione con gli oggetti e con gli altri in cui consuma, ingloba, annienta l'alterità (oggetto, soggetto) *togliendola*.

Dalla trattazione del tema del desiderio traspare, in particolare, la prossimità butleriana a Lacan e a Foucault, per i quali il desiderio implica l'impossibilità di una coerenza e di un'auto-trasparenza del soggetto a se stesso; in altri termini il soggetto è sempre dislocato, spiazzato, incapace di una valutazione razionale e di un discernimento in grado di trascendere il desiderio stesso¹⁶⁴.

Alla luce di tali ascendenze filosofiche, non mancano, perciò, nella chiave di lettura butleriana, aspetti critici sull'idea hegeliana di soggettività. In questa direzione, a Butler appare interessante l'analisi della dialettica desiderio-riconoscimento, riletta all'interno di un contesto speculativo che ripone l'attenzione sulla costituzione *sociale* del soggetto e sulla sua dipendenza costitutiva da un'alterità che sempre lo precede e che gli impone il "chi" esso stesso sarà. Il soggetto hegeliano, a parere di Butler, vive la propria vita come in un viaggio *ottimisticamente armonioso*, in cui va costantemente alla ricerca della conferma di sé, giungendo ad un approdo ultimo: il ritrovamento della propria identità, che soltanto l'altro, il suo *negativo*, gli restituisce. Nella *Fenomenologia dello Spirito*, Hegel afferma, infatti, che l'autocoscienza giunge alla sua verità, cioè alla conoscenza di sé solo quando trova un'altra autocoscienza vivente come essa. Butler dissente su questo snodo hegeliano che struttura, in qualche modo, la relazione con l'alterità, affermando l'impossibilità del soggetto di poter ritornare in se stesso e ritrovare la sua identità.

In *Giving an Account of Oneself* si legge infatti:

«[...] se si dovesse seguire alla lettera la *Fenomenologia dello Spirito* se ne dedurrebbe che l'"io" è costantemente trasformato dagli incontri a cui è sottoposto: il riconoscimento diviene allora il processo irreversibile attraverso cui divento continuamente altro da quello che ero, smettendo così di essere in grado di tornare ciò che ero. Nel processo di riconoscimento vi è quindi una costante perdita, dal momento che l'"io" si trasforma attraverso l'atto di riconoscere. Non tutto del suo passato è acquisito e compreso nell'atto di riconoscere.: quell'atto altera l'organizzazione del passato e il suo significato nel momento stesso in cui trasforma il presente di chi riceve al riconoscimento. Ma riconoscere è atto in cui il "ritorno al sé" diventa impossibile anche per un'altra ragione, L'incontro con un altro determina una trasformazione del sé irreversibile. Ciò che si riconosce del sé nel corso di questo scambio è la condizione "ontologica" di un essere per cui lo stare dentro di sé si rivela impossibile [...] per cui non è possibile rappresentarsi come autori o agenti di ciò che si fa [...] in virtù di una convenzione o di una norma che non si è mai scelta o prodotta [...]»¹⁶⁵.

Butler stessa, sulla scia della teoria della formazione del soggetto, suggerita dall'ultimo Foucault, ritorna più volte sulla dimensione relazionale della coscienza hegeliana, prendendo in considerazione il peso che ha la "norma" o la "convenzione" sociale nel

¹⁶³ Cfr. Butler J., *Soggetti di desiderio*, Prefazione alla seconda edizione, p. XXIV, cit.

¹⁶⁴ *Ibidem*, *Introduzione*, pp. 8-9, cit.

¹⁶⁵ Cfr. Butler J., *Critica della violenza etica*, p. 41, cit.

dare forma al riconoscimento di sé e dell'altro. Il desiderio umano di essere riconosciuti nella propria individualità, un desiderio che ci costituisce originariamente, rimane per Butler senza risposta. Il modo stesso in cui Foucault descrive il processo di costituzione del sé suggerisce a Butler che la capacità del soggetto di dire la verità su di sé, ossia di "dar conto di sé" viene messa costantemente in dubbio per il fatto che l'essere stesso del sé non dipende dal soggetto medesimo, né tantomeno dalla sua capacità di ritrovarlo. Come vedremo meglio in seguito, il riconoscimento può avvenire solo ed esclusivamente all'interno di un contesto di norme che Butler definisce *frames*: gli schemi *sociali* di una "identità" entro cui si struttura la possibilità di essere riconosciuti. In questa direzione, si viene delineando l'interesse di Butler verso la nozione hegeliana di *Begierde*, che approfondisce in *Subjects of Desire*, ricostruendone un percorso interessante sulla natura e sul concetto, prima attraverso la ricostruzione della complessa rielaborazione dell'eredità hegeliana nella filosofia francese, in particolare in Kojève e in Hyppolite, poi, in ottica post-hegeliana, con riferimenti a diversi interlocutori fra i quali, in particolare, Lacan, Foucault, Laplanche.

Ora, è necessario premettere che lo scopo di queste riflessioni non è tanto quello di soffermarsi sulle singole interpretazioni della *Fenomenologia* hegeliana, che i commentatori francesi di Hegel hanno lasciato alla riflessione e all'approfondimento, lavoro questo che comporterebbe un allargamento del campo d'indagine che esula dal nostro studio, l'intento è piuttosto quello di esaminare criticamente le argomentazioni butleriane, ripercorrendo a grandi linee il "racconto" filosofico del desiderio dalla ricezione francese di Hegel, degli Anni Trenta del Novecento, alle riflessioni di alcuni contemporanei post-hegeliani. Nella *Fenomenologia dello Spirito*, Butler scorge un soggetto che, al di là delle supposte "armonie hegeliane", non si mostra capace di ritornare su se stesso, attraverso una successione di superamenti (*Aufhebungen*), per ritrovare l'unità implicita e la coerenza finale di tutte le sue tappe esistenziali (*Gestalten*). Butler, alla fine del "viaggio" fenomenologico hegeliano, ritrova un soggetto *dislocato*, *dilaniato*, privo di ritorno, un soggetto che ha smarrito il Sé, il suo sé che non potrà mai più ritrovare.

La prima pagina del saggio *Soggetti di desiderio* si apre con queste parole:

«Un'analisi della nozione di desiderio all'interno della *Fenomenologia dello spirito* richiede di rivolgersi preliminarmente al più ampio problema di come le questioni filosofiche vengano introdotte ed «argomentate» nei termini di quello che è un testo talvolta contorto [...] In fin dei conti, la *Fenomenologia dello spirito* è un *Bildungsroman*, un racconto d'avventura ottimistico ed edificante, un pellegrinaggio dello spirito [...] non è solo il racconto di una coscienza in viaggio, è lo stesso viaggio.
»¹⁶⁶.

Butler premette che nel porre la questione del desiderio, Hegel presupponga una "destinazione ultima", una sorta di méta del viaggio, la fine del percorso esistenziale della coscienza; in altri termini, Hegel apre la speranza della possibilità di una risposta e di un soddisfacimento del desiderio come *approdo ultimo* del soggetto, che il medesimo raggiungerebbe dopo la trasformazione del *negativo* (l'alterità) in identità. Il soggetto hegeliano o Autocoscienza cerca di riflettere la propria identità attraverso l'altro, ma scopre alla fine ciò che per Butler è la capacità potenziale dell'Altro di renderlo schiavo ed assoggettarlo, inghiottendolo¹⁶⁷.

¹⁶⁶ Cfr. Butler J, *Soggetti di desiderio*, p. 20, cit.

¹⁶⁷ *Ibidem*, p. 55.

Butler, per tali ragioni, ricorre alla nozione *Biegerde* come un modo per tematizzare in senso critico il problema hegeliano della *negatività* e del suo *superamento*, inteso da Hegel come ritorno del soggetto su se stesso, un soggetto, quindi, che appare a Butler metafisicamente fondato. La filosofa americana ricorre allo studio "fenomenologico" del desiderio come *escamotage* per confutare proprio la categoria, idealisticamente fondata, della soggettività. In tale direzione, il saggio *Subjects of Desire*, nel mettere insieme una serie di interessanti riflessioni che ruotano attorno alla categoria filosofica del desiderio, con riferimenti ad autori anche del Novecento, per lo più francesi, ma non solo, traccia tale tema nell'ambito di una cornice post-metafisica della soggettività.

L'incipit di *Subjects of Desire*, come si può notare nell'*Introduzione*, è dato dalla constatazione butleriana secondo la quale il desiderio è stato considerato filosoficamente *pericoloso* a causa della sua presunta propensione a oscurare una visione chiara della realtà, «incoraggiandoci a vedere solo ciò che noi *vogliamo* e non ciò che è»¹⁶⁸. Interrogandosi sulla natura del desiderio, la tradizione filosofica, secondo il parere di Butler, lo presenta in un ruolo irrazionale, ponendo l'idea di un *cogito* come fondamento assoluto e autodeterminantesi di ogni conoscenza e sapere. Secondo Butler, a ben vedere, nella speculazione filosofica platonica e aristotelica, il desiderio, in quanto componente irrazionale dell'anima, minaccerebbe di indebolire l'attitudine al distacco e all'oggettività, rappresentando una visione alquanto limitata della realtà, a tal punto che apparirebbe necessaria una sorta di *addomesticamento* del desiderio in nome della ragione¹⁶⁹.

In effetti, come afferma Butler, «desiderare il mondo e conoscerne il significato sono sembrate imprese in contrasto fra loro» come se la filosofia non avesse bisogno del mondo che cerca di conoscere¹⁷⁰. Come rendere dunque conciliabili desiderio e filosofia? Nella cornice greca della tradizione filosofica occidentale appare, perciò, l'antica divisione tra ragione e desiderio; quest'ultimo, difficile per i filosofi da cancellare, viene ricondotto al servizio della ricerca filosofica della conoscenza e dell'agire morale. È in tale contesto che Butler stessa fa riferimento ad una sorta di *addomesticamento* del desiderio.

A modo di esemplificazione si può notare, in particolare, come diverse siano le opere aristoteliche da cui tale aspetto sembra emergere con estrema chiarezza. In *Retorica*, nell'*Etica Nicomachea*, in *Politica*, lo Stagirita fa riferimento alla necessità di acquisire rette e buone abitudini, attraverso l'esercizio della razionalità, che è il fine della natura propria dell'uomo, modellando gli aspetti emotivi e passionali dell'anima¹⁷¹.

È possibile, dunque, osservare che nella tradizione greca della filosofia, sebbene si tengano in grande considerazione le emozioni umane, data la centralità del desiderio così importante per la riflessione filosofica, è la *razionalità* che dà valore e forma alle diverse componenti della vita dell'uomo. L'intera sfera passionale è, quindi, ricondotta a quella razionale e, così, l'*epithymía*, il desiderio sensibile, viene ricondotto alla fermezza del ragionamento, il solo capace di mostrare ciò che è bene fare, cedendo, in qualche modo, il posto alla ragione. Per Butler, la filosofia tenta, dunque, di mettere ordine, riconducendo il *caos* dei desideri e delle passioni al principio ordinatore del *logos*, al fine di assicurarsi la costituzione di un soggetto metafisicamente fondato, capace di desiderare e fare il bene. Ancor prima di procedere ad un'analisi dettagliata

¹⁶⁸ *Ibidem*, p. 5.

¹⁶⁹ *Ibidem*, pp. 3-4

¹⁷⁰ *Ibidem*, p. 3

¹⁷¹ Cfr. Aristotele, *Retorica*, in *Opere*, vol. X, trad. it. di A. Plebe, Laterza, Roma-Bari, 1988, 1370 a 18-28; *Etica Nicomachea*, in *Opere*, vol. VII, trad. it. di A. Plebe, Laterza, Roma-Bari, 1988, I, 13, 1102 b 30-35; *Politica*, trad. it. di A. Viano, Rizzoli, Milano, 2002, 1254 b 1-7

della nozione hegeliana di *Begierde*, Butler ricostruisce un breve *excursus* storico-teorico del concetto di desiderio, in cui sono rilevate, sia pure con qualche criticità, le posizioni speculative di Platone e Aristotele. I filosofi greci, secondo il parere della stessa, hanno attribuito al desiderio importanti potenzialità filosofiche e, in particolare, una certa intenzionalità morale sulla base della convinzione che se il desiderio si riducesse a un mero principio di irrazionalità e non fosse addomesticabile dalla ragione, allora una vita filosofica *integrata e coerente* non sarebbe possibile e la stessa vita morale sarebbe *vaga*, priva cioè di un soggetto in cui il desiderio sia abituato o -come si potrebbe dire- "educato" a perseguire il bene ¹⁷².

A ben vedere, Platone parla di questo tropo filosofico, che è il desiderio, in diversi dialoghi, ma è il *Fedro* che ne diviene la parte più consistente della sua elaborazione tematica. In questa direzione va letta l'azione dell'auriga platonico, in cui i piaceri e le passioni simboleggiati dal cavallo nero ne allentano il compito, ostacolando il lavoro del cavallo più spirituale che l'auriga abbia da condurre, al fine di controllare l'impeto irruento delle passioni ¹⁷³.

Analogamente per Aristotele, il lavoro dell'anima "desiderante" (τὸ ἐπιθυμητικὸν καὶ ὄλως ὀρεκτικὸν) si *addolcisce* di fronte alla ragione, al punto che, come afferma lo Stagirita, la parte *impetuosa* e, in generale, *desiderante* dell'anima ha una qualche partecipazione alla ragione, in quanto l'ascolta e le obbedisce, proprio come noi facciamo con i consigli e i suggerimenti del padre o degli amici ¹⁷⁴.

Come è noto, sia per Platone che per Aristotele la teoria della conoscenza e dell'agire morale ruotano attorno alla categoria di *órexix*, presupponendo che i desideri possano essere controllati, direzionati, modellati e persino *educati*. Come Butler rileva nella filosofia morale aristotelica, ciò rinvia alla delineazione di un soggetto capace di deliberare e di agire moralmente, *educando* i propri desideri, ma Butler non si ritrova nella teoria stagirita di un soggetto capace di amare *spontaneamente* e di desiderare il bene con facilità, nonché di tradurre i desideri in buone azioni ¹⁷⁵.

Ora, Butler nota, in particolare, che in Aristotele sia stato individuato un legame essenziale tra desiderio e bene: poiché ogni realtà desidera il proprio bene allora il bene stesso si costituisce come *causa finale* di ogni desiderio. Nel tentativo di individuare quale forma possa assumere tale questione aristotelica nel contesto del nostro tempo, Butler puntualizza che la realizzazione del bene (diremmo noi oggi di una vita buona) appartiene ad una formulazione aristotelica, a suo avviso, superata, poiché non più affidabile a forme *individualistiche* di condotta morale, bensì ad un contesto di norme sociali e politiche, ossia a quei "poteri" che organizzano gli individui esponendoli in maniera differenziale alla vita e impedendo che tutti gli "esseri umani viventi" abbiano lo *status* di soggetti degni di diritti ¹⁷⁶.

Ora, il termine *órexix*, che traduciamo in italiano con "desiderio", è una delle parole "chiave" dell'elaborazione aristotelica della vita buona. In questo senso, per la centralità che riveste tale termine nel suo stretto legame col bene, Butler afferma:

«I filosofi hanno sempre desiderato avere una relazione amorosa con il bene, dando per certo il fatto che il vero filosofo è qualcuno che ama *spontaneamente* e desidera il bene con facilità, e che altrettanto facilmente *traduce questi desideri in buone azioni*. Tanto

¹⁷² *Ibidem*, p. 6. Il corsivo è mio.

¹⁷³ Cfr. Platone, *Fedro*, in *Opere*, vol. III, trad. it. di P. Pucci, Laterza, Roma-Bari, 1986, 237e -238a; 246a-247e

¹⁷⁴ Cfr. Aristotele, *Etica Nicomachea*, I 13, 1102b 30-35

¹⁷⁵ Cfr. Butler J., *Soggetti di desiderio*, p. 6, cit.

¹⁷⁶ Cfr. Butler J., *A chi spetta una buona vita?* a cura di Nicola Perugini, pp.18-19, cit.

nel caso in cui il desiderio sia abituato a perseguire il bene, come nell'*Etica* di Aristotele, quanto nel caso in cui l'auriga nel *Fedro* di Platone abbia allentato le redini di quello che era il più spirituale dei cavalli, la visione di un essere completamente morale è stata quella di qualcuno che desidera appassionatamente ciò che è giusto.»¹⁷⁷.

Ogni vivente, come suggerisce Aristotele desidera la sua *forma*, cioè tende al suo specifico bene che consiste nella realizzazione di sé o, in altri termini, della sua essenza, pertanto il carattere desiderante è proprio dell'essere in quanto tale: in ogni ente vitale c'è un *desiderio d'essere*, che lo spinge a realizzare le sue potenzialità. Il bene è perciò, in primo luogo, l'oggetto del desiderio, cioè qualcosa da *desiderare* e, in secondo luogo, è qualcosa da *fare*. Nella trattazione aristotelica del desiderio c'è quindi un profondo legame tra passione e azione: il bene desiderato, infatti, non è un oggetto da contemplare, come nella speculazione platonica, bensì ciò che può essere realizzato attraverso l'azione (*tò praktòn*).

Ancor più di prima, possiamo notare, in questa direzione, che per Butler non è sufficiente desiderare il bene per realizzarlo attraverso l'esercizio delle proprie virtù, assumendosi il compito di dare "forma" alla propria esistenza e alla propria umanità. Al contrario, Butler, appare interessata a comprendere ciò che nella vita è prodotto dalle norme; la vita stessa, non dipendendo dall'impegno individuale e personale di ciascuno, prende forma, secondo il suo parere, da quei *frames* (schemi sociali, culturali, politici), per usare il linguaggio butleriano più recente, entro cui si struttura la possibilità di essere o meno riconosciuti e di realizzare la propria vita¹⁷⁸.

In *Agire di concerto*, uno dei saggi contenuti ne *La disfatta del genere*, è possibile notare come Butler puntualizzi con determinazione che le norme sociali, da cui dipende la nostra esistenza, comportano *desideri che non hanno origine nella nostra persona* e ciò è reso ancora più complesso dal fatto che la realizzazione della nostra individualità dipende, essenzialmente, da tali norme sociali¹⁷⁹. I *frames*, per mezzo dei quali noi veniamo riconosciuti come umani, sono, per Butler, socialmente articolati e mutevoli¹⁸⁰. Sin dai tempi di *Gender Trouble*, Butler ha messo in evidenza come le norme organizzino la vita degli individui, stabilendo nella contingenza di uno specifico mondo sociale, i criteri sulla base dei quali una determinata vita soggettiva può avere una forma ed essere inclusa o meno in una comunità. In questo senso, Butler sembra mettere in discussione, da un lato, la metafisica aristotelica della sostanza, alla quale oppone l'idea di un soggetto interamente *costruito* da un contesto "specificabile" e, dall'altro lato, tutte quelle concezioni "umaniste" del soggetto che tendono a presupporre un individuo *sostanziale*, portatrice di attributi essenziali e non. Il soggetto umano, l'individuo, inteso come luogo metafisico della capacità di essere e di agire, appare a Butler un paradigma aristotelico ormai pienamente superato e, per tali ragioni, come vedremo meglio in seguito, le sue riflessioni insisteranno sugli aspetti che normano la vita dell'individuo all'interno di una comunità politica e sulle condizioni che strutturano il vivere in relazione con gli altri.

Ora, ritornando alla nozione greca di "desiderio", è significativo notare che il termine ricorrente, per indicare "desiderio", è *ἐπιθυμία*, che deriva da *ἐπιθυμέω*, nella cui radice vi è *θυμός*, ovvero il luogo dell'ira, termine, quindi, assimilabile a quella forza irascibile che Aristotele attribuisce all'*órexis*, declinandolo appunto come *thymòs*, una sorta di

¹⁷⁷ Cfr. Butler J., *Soggetti di desiderio*, p. 6, cit. Il corsivo è mio.

¹⁷⁸ Cfr. Butler J., *A chi spetta una buona vita?*, pp.18-19, cit. e Idem, *Frames of War. When is life Grievable?*, Verso, London, 2009, p. 41 e ss.

¹⁷⁹ Cfr. Butler J., *La disfatta del genere*, p. 26, cit.

¹⁸⁰ *Ibidem*

impeto quale una delle modalità del desiderio. Nel *De Anima*, Aristotele asserisce che l'*órexis* può essere *epithymía*, *thymòs* e *búlēsis*, per indicare che esistono diversi modi in cui il desiderio si dà, si manifesta. Pur tuttavia la forma più elevata e significativa di *órexis* è la *búlēsis*, che indica lo specifico desiderio di cui solo l'uomo è capace e che conferisce al termine greco *órexis* un significato più ampio: la *búlēsis* indica tanto la volontà, che ha come fine la realizzazione del bene, quanto il desiderio "addomesticato" dalla ragione (nel senso in cui ne parla Butler)¹⁸¹. È da notare anche che nella cornice greca della filosofia, generalmente, il termine desiderio viene reso con diverse parole che ne denotano una certa polivocità semantica: *epithumía*, *órexis*, *hormé*, *éphesis*, sintomo questo di una complessità di cui è bene tenerne conto nella comprensione stessa del concetto. Lo stesso si potrebbe dire che accada nella lingua tedesca in cui ricorrono i termini *Begierde*, *Wunsch*, *Verlangen*¹⁸².

In un'accezione più vasta, col termine desiderio s'intende il principio o semplicemente la tensione che spinge un vivente all'azione. Nella sua fenomenologia più elementare il desiderio si dà a manifestarsi come una forza, un'energia che espande l'orizzonte della propria esistenza nella relazione con gli altri e con il mondo. Nella sua intenzionalità, il desiderio è sempre desiderio *di* o *per* un dato oggetto o un dato Altro; già Spinoza, cui Butler si riferisce in *Subjects of Desire*, nell'accezione di *cupiditas*, lo definiva l'essenza dell'uomo, cioè ciò che definisce originariamente la forma "umana" della vita¹⁸³. Riferito solo all'uomo, il desiderio può essere definito, quindi, come la tendenza, di natura consapevole di sé, che si differenzia, in modo inequivocabile, dal bisogno, a tal punto da poter affermare che solo il mondo della "vita animale" coincide perfettamente con il mondo dei bisogni cioè col mondo di una istintualità che si eredita biologicamente, invece solo la "vita umana" è caratterizzata dal desiderio, il quale, nel suo statuto ontologico, rivela una eterogeneità inconfondibile dal bisogno. Quest'ultimo, nella sua natura specifica, indica più precisamente un impulso, un'urgenza, un'impellenza che esige un immediato soddisfacimento, come appare, esemplificando, nella condizione fisiologica della sete che costringe l'assetato a consumare immediatamente l'acqua. Di tale significativa differenza vi è traccia nella *Fenomenologia* hegeliana, da cui si evincono alcuni snodi argomentativi che ne circoscrivono il senso. Nel capitolo dell'*Enciclopedia* dedicato alla *Fenomenologia*, Hegel afferma infatti:

«[...] il desiderio (*Begierde*) è la forma nella quale appare l'autocoscienza, al primo grado del proprio sviluppo. Qui, nella seconda parte della dottrina dello spirito soggettivo, il desiderio (*Begierde*) non ha ancora alcun'altra determinazione che quella dell'*impulso* (*Trieb*), nella misura in cui esso, senza essere determinato dal *pensiero*, è rivolto ad un oggetto *esterno*, nel quale cerca soddisfazione [...]»¹⁸⁴

In questo senso ciò che viene appunto desiderato è il mondo sensibile in cui si circoscrivono tutti i bisogni fondamentali dell'individuo che si correlano alle funzioni

¹⁸¹ Aristotele specifica che «C'è nelle piante la sola facoltà nutritiva, in altri esseri questa e la sensitiva: e se c'è la sensitiva, c'è anche *l'appetitiva*, giacché nell'appetito rientrano il *desiderio*, *l'impetuosità*, *la volontà*». Il corsivo è mio. Cfr. *De Anima*, in *Aristotele Opere*, trad. it. di R. Laurenti, Laterza, Roma-Bari, vol. IV, Libro, II, 3, 414 b 1-3

¹⁸² Si confronti la voce «desiderio» nel *Dizionario delle lingue greca e tedesca*

¹⁸³ Cfr. Spinoza B., *Etica* (1677), Parte III, Proposizione 3, trad. it. in *Idem, Etica e Trattato teologico-politico*, a cura di R. Cantoni e F. Fergnani, Utet, Torino, 1972.

¹⁸⁴ Cfr. Hegel G.W.F., *Enciclopedia delle Scienze Filosofiche in compendio, Filosofia dello spirito*, Utet, Torino, 2005, § 426, *Aggiunta*, pp. 268-269

indispensabili alla sua conservazione e alla riproduzione della vita animale, il prototipo delle quali è appunto rappresentato dalla funzione della fame, della sete e della sessualità. Sulla base di quanto detto, il termine *Begierde* fa riferimento, da un lato a una realtà di natura fisica, quindi a ciò che propriamente si connota come *bisogno* o *appetito*, dall'altro lato, al desiderio inteso come dimensione psicologica, ad una mancanza della mente, in cui si uniscono inclinazioni affettive e volitive. È bene tenere presente che nell'accezione hegeliana di *Begierde*, ricorre una certa polivocità di senso che i commentatori francesi della *Fenomenologia dello Spirito* hanno tenuto in considerazione; il termine *Begierde*, infatti, viene tradotto in italiano con «concupiscenza» o «appetito», ma anche con, «desiderio», in francese «*désir*», nel senso in cui lo usano sia Hyppolite, che Kojève, in ragione della *polivocità* di senso del termine stesso intenzionato dalla *Begierde*¹⁸⁵.

Per tali ragioni, il termine «appetito», come chiarisce bene lo stesso Hyppolite, fa riferimento esplicito alla presenza di un oggetto sensibile, pertanto può sembrare inappropriato a rendere lo stesso "evolversi" dell'appetito su piani superiori anche se non escludenti il sensibile¹⁸⁶. Come vedremo meglio in seguito, nell'accezione hegeliana di *Begierde* è custodito il senso della differenza ontologica tra animale e animale "uomo". Nella *Fenomenologia* di Hegel, il termine *Begierde* sembra, infatti, avere solo inizialmente il significato di "fame animale", indicando la forma nella quale appare l'autocoscienza al primo grado del suo sviluppo. In questo momento, il desiderio non ha altra determinazione che quella dell'impulso (*Trieb*) rivolto ad un oggetto esterno nel quale cerca soddisfazione, ma giunge un momento in cui l'oggetto intenzionato dell'*appetire* non è più dello stesso livello di quello che intenziona la coscienza sensibile: è questo il momento in cui il desiderio diviene desiderio di essere riconosciuti dall'altro¹⁸⁷.

Più volte Hegel stesso ha chiarito che l'autocoscienza raggiunge il suo vero appagamento non in un oggetto sensibile, ma solo ed esclusivamente in un'altra autocoscienza¹⁸⁸. In questa direzione, come nota Hyppolite, è significativo seguire più attentamente il movimento dell'autocoscienza nel suo porsi come *Begierde*, esaminando il rapportarsi delle autocoscienze nella dimensione della vita e nel movimento del riconoscersi nell'Altro. Butler concorda con Hegel e Hyppolite, sul senso stesso della *Begierde*, che non è sinonimo di "appetito sensibile" quanto piuttosto di desiderio di essere riconosciuti dall'altro nel proprio essere.

Chiedendosi, ora, se il desiderio possa essere soddisfatto e in che cosa consista tale soddisfazione, Butler, differentemente da Hegel, non ripone fiducia nel fatto che la domanda di riconoscimento possa alla fine ripagare al soggetto lo sforzo umano di ritrovare se stesso nel rapporto con l'alterità. Il desiderio eternamente *insoddisfatto* verrà progressivamente a determinare una dislocazione ontologica del soggetto che non

¹⁸⁵ Hyppolite J., in *Genesi e struttura della Fenomenologia dello Spirito di Hegel*, chiarisce l'ambiguità concettuale del termine *Begierde*, puntualizzando di aver tradotto in francese il termine tedesco *Begierde*, usato da Hegel, con *désir* piuttosto che con *appétit*, per rinviare appunto ad un desiderio al posto di un'inclinazione di tipo sensibile, convinto del fatto che nel termine desiderio si nasconde un significato più ampio: l'autocoscienza hegeliana desidera di ritrovare se stessa e si cerca pertanto nell'altro.

¹⁸⁶ Cfr. Hyppolite J., *Genèse et structure de la Phénoménologie de l'Esprit de Hegel*, by Aubier, Éditions Montaigne, Paris, 1946, *Genesi e struttura della Fenomenologia dello Spirito di Hegel*, trad. it. di Gian Antonio De Toni, Bompiani, Milano, 2005, Nota 2, p. 192, cit.

¹⁸⁷ Cfr. Hegel G.W.F., *Die Phänomenologie des Geistes*, *Fenomenologia dello Spirito*, trad. it. di E. De Negri, vol I e vol. II, La Nuova Italia, Firenze, 1960 e Hyppolite J., *Genesi e struttura della Fenomenologia dello Spirito di Hegel*, cit., e Butler J., *Soggetti di desiderio*, cit.

¹⁸⁸ Cfr. Hegel G.W.F., *Die Phänomenologie des Geistes*, *Fenomenologia dello Spirito*, p.151, cit.

saprà mai se stesso, essendo di volta in volta ciò che l'altro desidera cioè l'oggetto del suo desiderio.

2.2. La *Begierde* insoddisfatta: Butler in dialogo con Hegel

Seguendo le chiavi di lettura hegeliane, Butler propone una fenomenologia del desiderio che riannoda i fili che intercorrono tra desiderio e riconoscimento e tra desiderio e norme sociali, tenendo in considerazione il rapporto tra soggetto e potere. Parafrasando e commentando le interpretazioni hegeliane di Kojève e di Hyppolite, Butler, sottolinea che Hegel è stato il primo a legare il desiderio al riconoscimento, puntualizzando che il desiderio di essere si realizza solo attraverso il desiderio di essere riconosciuto. Strettamente correlato al tema del riconoscimento è quello dell'alterità, la cui mediazione è necessaria all'autocoscienza hegeliana per sapere se stessa¹⁸⁹.

Per Hegel l'identità con se stessi è realizzata solo nella misura in cui essa è *mediata* da ciò che è differente, cioè dal suo *negativo*. Butler puntualizza, in tale contesto, che per "negazione hegeliana" non deve intendersi il mero nulla, ma quella relazione che *media* i termini che inizialmente si contrappongono l'un l'altro, *superando* le differenze, nel senso dell'*Aufhebung* hegeliana, cioè *conservando* e *trascendendo* le differenze *apparenti* che si sono via via determinate¹⁹⁰.

L'oggetto intenzionale del desiderio dell'autocoscienza hegeliana è, infatti, la *negazione* dell'altro, ma l'autocoscienza hegeliana scopre presto nel suo movimento, che rappresenta la vita o, in altri termini, il suo percorso esistenziale, che l'alterità è insopprimibile e, senza di essa, il desiderio stesso inappagabile: senza il riconoscimento da parte dell'altro, l'autocoscienza hegeliana non potrà mai ritrovare se stessa. Se per Butler, il desiderio di riconoscimento sarà sempre obbligato a tenersi vivo come desiderio e a non potersi mai risolvere del tutto in qualcosa di soddisfatto, per Hegel il desiderio e il suo soddisfacimento costituiscono il momento finale e conclusivo della conoscenza di sé e, pertanto, alla fine del viaggio esistenziale il soddisfacimento del desiderio condurrà il soggetto a scoprire se stesso come sostanza¹⁹¹.

Per Butler il soggetto hegeliano «subisce il negativo, ma non ne è mai inghiottito» e alla fine i suoi poteri di sintesi sono aumentati; ella lo identifica con una *finzione letteraria* che rappresenta, nelle note affermazioni butleriane, «l'infinita capacità del viaggiatore romantico che impara solo attraverso le proprie esperienze e che grazie proprio all'infinita capacità di autocaricarsi, non è mai distrutto in modo irrimediabile»¹⁹². In questa direzione, sorge ora una domanda: qual è l'idea hegeliana di soggetto e di desiderio che viene sottoposta ad una critica e quali sono invece gli aspetti della soggettività hegeliana che Butler sembra condividere al tal punto da definirsi ella stessa una hegeliana a pieno titolo?

L'esigenza di ricostruire l'orizzonte teoretico butleriano in cui si inscrivono le nozioni di desiderio e riconoscimento, sollecita, ora, ad esaminare a grandi linee le questioni filosofiche sulla soggettività che vengono introdotte ed argomentate nella *Fenomenologia dello Spirito* di Hegel, da cui Butler parte e a cui torna, dichiarando in *Frames of war*, di rimanere "perversamente" hegeliana¹⁹³.

¹⁸⁹ Cfr Butler J., *Soggetti di desiderio*, pp. 20-48 e pp. 68-103, cit.

¹⁹⁰ *Ibidem* p. 47 e p. 57. Butler puntualizza che il significato esperenziale del "togliere" e del "superare" si rivela come *riconoscimento*.

¹⁹¹ Cfr. Butler J., *Critica della violenza etica*, p. 61, cit. e *Soggetti di desiderio*, p. 25

¹⁹² *Ibidem*.

¹⁹³ Cfr. Butler J., *Frames of war. When is life grievable?*, p. 49, cit.

Ivi l'Autrice afferma infatti:

«If I call for an overcoming of a certain schism in the national subject, it is not in the service of rehabilitating a unified and coherent subject. The subject is always outside itself, other than itself, since its relation to the other is essential to what it is (here, clearly, I remain, perversely, a Hegelian). So the following question emerges: how do we understand what it means to be a subject who is constituted in or as its relations, whose survivability is a function and effect of its modes of its relationality?»¹⁹⁴

Partendo da questo assunto, secondo cui il soggetto è sempre fuori da se stesso, altro da se stesso, determinato dalla relazione con l'altro, che è essenziale a ciò che egli è, Butler insiste sulla dimensione *trasformativa* del soggetto nell'incontro con l'altro al quale chiede di essere riconosciuto; seguendo quasi alla lettera la *Fenomenologia dello Spirito*, Butler reputa che nel processo di riconoscimento, il "ritorno al sé" diventa impossibile per il fatto che «l'"io" è costantemente trasformato dagli incontri a cui è sottoposto: il riconoscimento diviene allora il processo irreversibile attraverso cui divento continuamente altro da quello che ero, smettendo così di essere in grado di tornare ciò che ero»¹⁹⁵.

Nella sezione dell'Autocoscienza della *Fenomenologia dello Spirito*, Butler nota, diversamente da Hegel, che nel processo di riconoscimento vi è una costante *perdita* del sé, da parte della coscienza hegeliana nel suo divenire "autocoscienza": il desiderio di riconoscimento, incarnato nel soggetto umano, destina l'autocoscienza hegeliana a permanere nella sua *negatività*, lasciando aperte le domande del "chi sono io?" e del "chi sei tu?". In *Giving an Account of Oneself*, Butler afferma infatti:

«[...] riconoscere è atto in cui il "ritorno a sé" diventa impossibile anche per un'altra ragione. L'incontro con un altro determina una trasformazione del sé irreversibile. Ciò che si riconosce del sé nel corso di questo scambio è la condizione "ontologica" di un essere per cui lo stare dentro di sé si rivela impossibile. Si è continuamente spinti e agiti *fuori di sé*; ci si rende conto che il solo modo per conoscersi è attraverso una mediazione che ha luogo fuori di sé, che è esterna, in virtù di una convenzione o di una norma che non si è mai scelta o prodotta, e per cui non è possibile rappresentarsi come autori o agenti di ciò che si fa. In questo senso, il soggetto hegeliano del riconoscimento oscilla inevitabilmente tra una condizione di perdita e una di estasi. La possibilità che l'"io" ha di parlare e di conoscersi risiede in una prospettiva decentrata, che disloca la prima persona di cui è condizione»¹⁹⁶.

In questa direzione, Butler, sulla scia di Hyppolite e di Kojève, ritrova innanzitutto il senso autentico della nozione hegeliana *Begierde*: il desiderio di essere riconosciuti nell'essere, di avere valore per qualcuno, di rendere possibili le condizioni di una vita buona. In altri termini, la *Begierde* hegeliana, sia pure nella sua perenne insaziabilità, è da intendersi, per Butler, come desiderio nella forma più alta di manifestazione che solo l'uomo può incarnare: un desiderio che definisce ed esprime la forma "umana" della vita. Se il desiderio fosse una spinta, la cui soddisfazione si placasse nell'oggetto intenzionato dal desiderio stesso, allora l'essere dell'uomo si appiattirebbe su quello della natura e, quindi, dell'animale.

¹⁹⁴ Ivi

¹⁹⁵ Cfr. Butler J., *Critica della violenza etica*, p. 41, cit.

¹⁹⁶ *Ibidem*, p. 42.

Nel commento di Lacan, in *Soggetti di desiderio*, Butler puntualizza che, come Kojève, Lacan accetta la distinzione tra desiderio *animale* e desiderio *umano*, denominando il primo come «bisogno» e il secondo come caratteristica esclusivamente umana, ossia «[...] quell'ostinata attività umana che si mantiene nell'*inquietudine* a causa dell'insormontabilità dei propri limiti»¹⁹⁷.

Ora, nella *Fenomenologia dello Spirito* ci viene restituita un'immagine precisa e significativa circa la differenza tra la vita "animale" e la vita "umana": la prima segue una via unilaterale verso l'oggetto che incorpora e consuma, puntando al soddisfacimento del bisogno, la seconda esige *reciprocità*, nel senso che l'Io "soddisfa" il suo desiderio solo se si sente desiderato dal desiderio dell'Altro. In termini psicanalitici lacaniani, il desiderio umano è un'*invocazione* della presenza dell'Altro, l'Altro da cui dipendo e che originariamente mi costituisce.

Per Butler, che "segue" anche la lezione di Lacan, il desiderio è sempre desiderio di riconoscimento e solo desiderando l'altrui desiderio, l'animale diviene uomo: la domanda di riconoscimento che caratterizza originariamente l'essere umano esprime il desiderio di *trattenere* la presenza dell'Altro, di contare qualcosa per lui, di essere qualcuno, di avere un valore al suo cospetto. A ben vedere, allora, la *Begierde* hegeliana porta con sé, come nota Hyppolite, un significato più grande di quanto non sembri a prima vista e, pur confondendosi inizialmente con l'appetito, riferisce un significato più profondo per il fatto che nel fondo di tale appetire l'autocoscienza hegeliana desidera se stessa e si cerca nell'altro¹⁹⁸.

L'*appetire*, rispetto al desiderare, in senso proprio, è da intendersi come la forma più elementare nella quale l'autocoscienza hegeliana appare al suo primo grado di sviluppo, includendo tanto l'appetito sessuale quanto la fame e la sete, ossia tanto la funzione della riproduzione quanto quella della nutrizione, funzioni che comportano la distruzione dell'oggetto desiderato. Come è stato già detto, Hegel ricorre al termine "negazione" per sottolineare che l'appetito naturale comporta l'appropriazione e la distruzione dell'oggetto desiderato; si potrebbe ben dire, in altri termini, che il soddisfacimento immediato che impone il bisogno (appetito naturale) si realizza hegelianamente attraverso una *negazione* unilaterale dell'oggetto. L'*appetire*, come afferma Hyppolite, è quel movimento della coscienza che non rispetta l'essere, ma se ne impadronisce *negandolo* e assimilandolo a sé, per consumarlo, superando l'indipendenza solo apparente dell'oggetto.

Una esemplificazione paradigmatica di tale movimento dell'autocoscienza hegeliana di assimilazione (*negazione* in termini hegeliani) dell'oggetto intenzionato dalla *Begierde* è la *consumazione* del cibo, il cui "essere" è indipendente dalla coscienza solo apparentemente: il cibo è lì per essere consumato. Nello stadio dello sviluppo dell'autocoscienza, rappresentato dalla *Begierde*, si può notare che il desiderio, differentemente dall'appetito, non si dirige verso oggetti materiali, ma mira al desiderio dell'Altro, divenendo "desiderio di riconoscimento" (*Anerkennung*) da parte dell'altro o, più precisamente, desiderio del desiderio dell'Altro, come puntualizzerà Lacan in chiave psicanalitica, riprendendo la teoria del desiderio enucleata da Kojève nella celebre *Introduzione alla lettura di Hegel*¹⁹⁹.

¹⁹⁷ Butler J., *Soggetti di desiderio*, p. 213, cit. Il corsivo è mio.

¹⁹⁸ Cfr. Hyppolite J., *Genesi e struttura della Fenomenologia dello Spirito di Hegel*, p. 196, cit. Si confronti la nota 70 di p. 19 di questo lavoro.

¹⁹⁹ Cfr. Kojève A., *Introduction à la lecture de Hegel. Leçons sur la «Phénoménologie de l'Esprit» professées de 1933 à 1939 à l'École des Hautes Études réunies et publiées par Raymond Queneau*, Éditions Gallimard, Paris, 1947, *Introduzione alla lettura di Hegel. Lezioni sulla «Fenomenologia dello Spirito» tenute dal 1933 al 1939 all'École Pratique des Hautes Études raccolte e pubblicate da Raymond Queneau*,

È noto che alcuni commentatori di Hegel, in Francia, durante gli anni Trenta e Quaranta del Novecento, come Kojève e Hyppolite, non traducono *Begierde* con *appétit*, bensì con *désir*, al fine di restituire con maggiore correttezza il significato più autentico del termine spesso forzato dalle piegature delle traduzioni. Hegel, invece, usa il termine *Begierde* secondo accezioni diverse che vanno dall'appetito al desiderio sensibile, naturale, al desiderio dell'altro, al desiderio di riconoscimento, nonostante sia convinto che la *Begierde*, pur essendo in primo luogo, appetito naturale o concupiscienza, non si dirige solo verso oggetti materiali ma incarna il desiderio dell'Altro²⁰⁰.

La rivalutazione del desiderare, inteso come dimensione originaria e costitutiva dell'essere umano, consente innanzitutto di circoscrivere una concezione butleriana di soggettività che non è ascrivibile all'idea di soggetto logico-epistemico (il soggetto che conosce la verità) tipicamente rappresentato, nella tradizione filosofica, dal cogito cartesiano, dall'Io penso kantiano, dall'Io puro fichtiano.

Butler, perciò, rivaluta la dimensione affettiva, volitiva ed emozionale dell'esistenza, invertendo il noto aforisma del *cogito* cartesiano in una forma che, a parere di chi scrive, reputa più appropriata all'ontologia umana: "desidero *ergo sum*" e di conseguenza "io sono il mio desiderio". Secondo il parere di Butler, il desiderio di essere, che si manifesta come desiderio di realizzarsi pienamente, può trovare una concretizzazione solo ed esclusivamente attraverso l'*essere riconosciuto* dagli altri. L'autocoscienza hegeliana ha in sé la capacità di istituire una relazione con l'alterità, perciò essa è quel "movimento", che implica il rapportarsi con l'altro, nell'elemento della vita, ossia come afferma Hyppolite «[...] è l'appetito che si cerca nell'altro, il bisogno di riconoscimento dell'uomo da parte dell'uomo»²⁰¹. Come è stato già detto, il tema del riconoscimento appare centrale nella formazione intellettuale di Judith Butler nonché nella sua produzione filosofica; ne viene fuori l'elaborazione di una teoria del soggetto attraverso la quale si segna la crisi dell'ontologia dell'identico e l'apertura ad una soggettività *relazionale*, che dischiude l'incontro con l'alterità in una dimensione connotata hegelianamente dal desiderio di essere riconosciuti dall'altro. L'autocoscienza hegeliana non è, in altri termini, una struttura *originaria*, ma è *costituita* come tale: essa non è autosufficiente, in quanto si manifesta nella natura *relazionale* in cui essa stessa consiste, in un movimento in cui la relazione con sé è necessariamente mediata dalla relazione con l'altro e in cui la condizione stessa del darsi di un'autocoscienza implica il riconoscimento da parte di un'altra autocoscienza, disposta a riconoscere la prima come un soggetto. Butler stessa chiarisce questo snodo speculativo quando afferma in *Giving an Account of Oneself* che «secondo Hegel [...] il desiderio di essere, il pensiero di persistere nel proprio essere -idea che risale a Spinoza- si realizza solo attraverso il desiderio di *essere riconosciuto*»²⁰².

Secondo il parere di Butler, quindi, il soggetto hegeliano, è un soggetto che desidera acquisire una "figura della Vita", desidera, in altri termini, la realizzazione di sé, poiché l'oggetto del proprio desiderio è la *Vita* stessa²⁰³. Il desiderio di essere del soggetto

trad. it. a cura di Gian Frano Frigo, Adelphi, Milano, 1996, pp. 18-21 e Lacan J., *Le Séminaire de Jacques Lacan*, a cura di J. A. Miller, Seuil, Paris, 1973, vol. 2, *I quattro concetti fondamentali della psicanalisi*, Einaudi, Torino, 1979, p. 32

²⁰⁰ In realtà nella traduzione della *Fenomenologia* curata da De Negri, de La Nuova Italia, cui in questa sede comunque si fa riferimento per la citazione di alcuni passi hegeliani, il termine *Begierde* viene reso con "concupiscienza" e "appetito", invece in altre traduzioni, come quella di Vincenzo Cicero della Rusconi o quella di Alberto Bosi, nell'*Enciclopedia delle Scienze filosofiche in Compendio, Filosofia dello Spirito*, dell'Utet, il termine *Begierde* più opportunamente viene tradotto con "desiderio".

²⁰¹ Cfr. Hyppolite J., *Genesi e struttura della Fenomenologia dello Spirito di Hegel*, p. 196

²⁰² Cfr. Butler J., *Critica della violenza etica*, p. 62, cit.

²⁰³ Cfr. Butler J., *Soggetti di desiderio*, pp. 40-41, cit.

hegeliano coincide col desiderio di una *soggettivazione* o, in altri termini, di una *realizzazione di sé*, che può essere *reale* solo mediante il riconoscimento degli altri ²⁰⁴. La lettura post-hegeliana del riconoscimento, con chiare assonanze foucaultiane, spinge Butler a precisare che in realtà il desiderio della coscienza hegeliana è destinato a restare *insoddisfatto* per il fatto che ogni processo di soggettivazione è in realtà un *assoggettamento* all'altro: la *coscienza* hegeliana, infatti, per divenire *autocoscienza*, ha necessariamente bisogno del riconoscimento di un'altra autocoscienza, permanendo in una situazione esistenziale di dipendenza assoluta dall'alterità.

In questo senso, nella lettura butleriana della soggettività, non è possibile rappresentarsi come autori o agenti di ciò che si è o di ciò che si fa: la possibilità che l'io ha di *essere* risiede in una prospettiva decentrata, che *disloca* la prima persona di cui è condizione. Dalla lezione di Hegel apprendiamo, infatti, che l'io, nella misura in cui si riduce ad oggetto del desiderio dell'altro, si annienta come soggetto.

È quanto accade nella svolta dialettica di cui parla Kojève, in riferimento alla *Signoria-servitù* della *Fenomenologia* hegeliana: nello scontro, una delle due autocoscienze, per paura della morte (cioè di perdere la propria vita) accetta di divenire serva, riducendosi ad oggetto del desiderio dell'altro. Nella *Fenomenologia dello Spirito*, le celebri pagine della «lotta per il riconoscimento» descrivono, perciò, emblematicamente tale condizione, da cui emerge, da una parte, l'esigenza, per il signore, che il servo riconosca la sua signoria e, dall'altra parte, la riduzione del servo ad oggetto del desiderio del signore, condizione quest'ultima che rende il servo stesso un ostaggio del suo padrone, da cui dipenderà la possibilità o meno di essere, cioè, in altri termini, la possibilità di essere riconosciuto. L'esito finale cui approda l'analisi della dialettica hegeliana servo-padrone suggerisce che l'autocoscienza riconoscente è necessariamente un'autocoscienza servile, cioè un'autocoscienza che nega se stessa per affermare l'altra. È possibile, allo stesso tempo, notare, però, che l'autocoscienza "signorile", riconosciuta tale, deve, a sua volta, riconoscere quella "servile", cui chiede il riconoscimento, deve, cioè, necessariamente essa stessa farsi servile; per tali ragioni, l'esperienza dell'essere riconosciuto è possibile, hegelianamente parlando, solo se implica quella stessa del riconoscere.

Ora, Butler, nell'analisi che conduce in *Giving an Account of Oneself*, affrontando la questione del riconoscimento in chiave post-hegeliana, nota che, nei termini in cui lo concepisce Hegel, il riconoscimento non si può mai concedere come «pura offerta», dal momento che, nell'atto stesso di offrirlo, lo si riceve. Butler, però giunge alla seguente riflessione: «davvero, come suggerisce Hegel, il riconoscimento consiste in un atto *reciproco* in virtù del quale io riconosco che l'altro è strutturato nel mio stesso modo? ²⁰⁵. In questa direzione, appare significativo notare che l'intuizione hegeliana, tanto cara ai lettori marxisti della *Fenomenologia dello Spirito*, consiste nell'ipotizzare una sorta di *inversione* della dialettica che fa del signore un *ostaggio* del servo: senza il riconoscimento che questi gli offre, infatti egli non è niente.

²⁰⁴ Si confronti l'utile commento che di questi temi offre Anzalone in *Judith Butler, Sentire ciò che nell'altro è vivente. L'amore nel giovane Hegel*, traducendo dall'inglese l'omonimo saggio pubblicato da Butler nel 2012, in cui la stessa, allontanandosi dalla *Fenomenologia*, prende in esame il *Frammento sull'Amore* e il *Frammento di Sistema* di Hegel, testimoniando la sua inesauribile attenzione per il filosofo tedesco, ritenuto fonte indiscutibile di interrogativi e fucina di idee da cui attingere significativamente.

Cfr., Anzalone M., *Judith Butler, Sentire ciò che nell'altro è vivente. L'amore nel giovane Hegel*, Orthotes, Napoli-Salerno, 2014, p. 17.

²⁰⁵ Cfr. Butler J., *Critica della violenza etica*, p. 40, cit. Il corsivo è mio.

A ben vedere, la lotta hegeliana per il riconoscimento lascerebbe intravedere bilateralmente una strumentalizzazione dell'altro, che funzionerebbe come una sorta di "specchio": ciascuna delle due "coscienze" (il servo e il padrone) deve servirsi dell'altra per divenire "autocoscienza" cioè, in altri termini, per *vedere* e per *sapere* solo se stessa. Il termine dell'appetire, intenzionato dalla *Begierde*, non è, dunque, rappresentato dall'oggetto sensibile, come si potrebbe ipotizzare, restando alla superficie della questione, ma, come puntualizza Hyppolite, l'unità dell'io con se stesso: l'autocoscienza hegeliana cerca se stessa e si cerca nell'altro.

In tal modo, però, l'autocoscienza hegeliana, per ripristinare l'identità con sé, distrugge l'esteriorità e con essa l'Altro, che viene ridotto a "specchio dell'Io", cosicché lo scomparire dell'altro, come opportunamente nota Hyppolite, diviene necessario all'autocoscienza hegeliana per porre se stessa ²⁰⁶.

L'alterità, secondo il commento di Hyppolite, si *conserva* perché l'Io ritrovi se stesso e si ritrovi come un essere ²⁰⁷. Come si potrebbe rappresentare, allora, questa forma di alterità se non nel suo *togliersi*, affinché l'Io ritrovi se stesso? E il *togliersi*, hegelianamente inteso, potrebbe, anche in questo caso, ritenersi come un *conservarsi*? Quale ruolo avrebbe, in questo caso, la figura dell'Altro se non quello di essere strumentale all'affermazione dell'Io?

In *Giving an Account of Oneself*, su questo punto, Butler pone una serie di interrogativi filosofici sull'alterità, puntualizzando che:

«L'altro hegeliano si trova sempre fuori, all'esterno. O comunque è *inizialmente* esterno, e solo in un secondo tempo viene riconosciuto come costitutivo del soggetto. Ciò ha indotto alcuni critici e studiosi di Hegel a concludere che il soggetto hegeliano compia una grossolana e indiscriminata assimilazione di ciò che è esterno riducendolo a una serie di aspetti interni; che cioè il suo gesto caratteristico sia quello di un'*appropriazione* indebita e il suo stile tipicamente imperialista» ²⁰⁸.

Butler mostra di voler individuare anche un altro aspetto critico che si cela dietro la complessa questione del riconoscimento, sostando su alcune note affermazioni hegeliane secondo cui «l'autocoscienza è *in sé* e *per sé* in quanto e perché essa è *in sé* e *per sé* per un'altra; ossia essa è soltanto come un qualcosa di riconosciuto» ²⁰⁹.

In altri termini, per Butler, la nozione hegeliana di riconoscimento, nella sezione di "Signoria e servitù" della *Fenomenologia dello Spirito*, rimanda ad una configurazione "ex-statica" del sé, che Butler condivide pienamente, cioè avvia alla concezione della soggettività intesa come ciò che è continuamente *esposto* di per sé all'alterità, rappresentando l'estremità di una posizione, oggi dominante, secondo cui noi siamo determinati dagli altri. Questo vuol dire che, a parere di Butler, esiste un "dato regime di verità" che predispone una cornice paradigmatica entro la quale il riconoscimento avrà luogo ²¹⁰.

Ora, sebbene Hegel sia stato più volte criticato da Butler per aver evidenziato, a suo parere, alcuni limiti nell'ambito dell'elaborazione della teoria del riconoscimento, la speculazione hegeliana resta un punto di riferimento significativo: l'*ex-staticità* del

²⁰⁶ Cfr. Hyppolite J., *Genesi e struttura della Fenomenologia dello Spirito di Hegel*, p.195 e p. 199

²⁰⁷ *Ibidem*, p. 199

²⁰⁸ Cfr. Butler J., *Critica della violenza etica*, p. 41

²⁰⁹ Cfr. Hegel G.W.F., *Fenomenologia dello Spirito*, vol. I, p. 153, [13] cit.; Butler J., *Undoing Gender*, Routledge, New York, 2004, *La disfatta del genere*, trad. it. di P. Maffezzoli, Meltemi, Roma, 2006, p. 182.

²¹⁰ Cfr. Butler J., *Critica della violenza etica*, p. 35 e pp.34-39, cit.

soggetto è, infatti, uno degli aspetti che caratterizza con continuità l'intero percorso teorico di Judith Butler sino alla sua confluenza nell'elaborazione della nozione di "vulnerabilità", in merito all'analisi critica della condizione umana.

Nella vulnerabilità e nella singolarità che ci contraddistinguono, ogni essere umano è *esposto* all'altro, da cui dipende l'"essere" di ciascuno, nel senso heideggeriano l'«esistere». Come si può notare nel capitolo sesto del saggio *Undoing Gender*, intitolato "Desiderio di riconoscimento", Butler, infatti, condivide l'idea hegeliana di un soggetto dislocato, *ex-statico*, fuori di sé, che dipende dal riconoscimento altrui in un continuo rimando a qualcuno o a qualcosa che ne legittimi l'esistenza ²¹¹.

In altri termini, la condizione "ex-statica" del soggetto, per la quale Butler si riconosce debitrice a Hegel, indica che ogni soggetto esiste "fuori di sé", poiché la realtà della sua identità dipende irrimediabilmente dal riconoscimento dell'altro, cioè da un "dispositivo di norme sociali" che assoggettano le singolarità, ascrivendole ad un ordine già definito ²¹². Da qui deriva la condizione di *vulnerabilità* dell'individuo che si ritrova sempre determinato *altrove* in un modo in cui il suo sé è *sempre l'altro* cui è originariamente consegnato: egli vive sempre *proiettato* al di fuori di sé nell'essere altro da sé. Come sottolinea Butler, l'individuo non è mai *affrancato* dall'altro, ma dipende dall'alterità con cui entra in relazione: è l'altro che dà forma al suo sé, un "sé", che per Butler stessa non è da intendersi come l'equivalente del soggetto metafisico, tipico della filosofia tradizionale, un soggetto che è stato erroneamente interpretato come "Sostanza" isolata e indipendente dalle relazioni con gli altri.

Ora, Butler, differentemente da Hegel, non affida, dunque, il riconoscimento all'intenzionalità del soggetto, alla sua capacità o alle sue virtù nel conoscere l'altro e nel riconoscerlo, ma ad un contesto di norme, di principi che sono sociali. Si viene così tracciando, nel suo pensiero filosofico, una sorta di dipendenza del soggettivo dal sociale-simbolico ²¹³. Sotto l'influenza di Foucault, Butler critica la visione paradigmatica "sostanzialista" e "solipsistica" del soggetto, poiché esso ha sempre bisogno dell'altro, affinché abbia luogo il riconoscimento.

Per tali ragioni, la questione hegeliana del riconoscimento diventa per Butler di cruciale importanza, perché essa rinvia all'analisi critica dello spazio intersoggettivo e delle modalità attraverso cui si dispiegano gli incontri tra soggetti diversi. Tale analisi offre a Butler l'opportunità di elaborare un'*etica non violenta*, sulla base della consapevolezza della vulnerabilità e della precarietà, che contraddistinguono gli esseri umani come l'uno *esposto* all'altro. Il riconoscimento della dignità di ogni vita umana appare a Butler come condizione imprescindibile per porre le basi di una società globale, auspicando relazioni internazionali che non siano più dominate da logiche di guerra permanente, lesive dell'integrità e della dignità della persona ²¹⁴.

In questa direzione, le analisi delle categorie hegeliane di "Coscienza" e "Autocoscienza" della *Fenomenologia dello Spirito*, così come le suggestive pagine hegeliane della dialettica servo-padrone, attraverso l'ermeneutica di Alexandre Kojève

²¹¹ Cfr. Butler J., *La disfatta del genere*, pp. 179-183, cit.

²¹² Butler si ritrova impegnata in un'opera di critica postmoderna della soggettività, nella quale mette in discussione i paradigmi tradizionali di "soggetto", "autore", "autoreferenzialità". I soggetti più che parlanti sono "parlati" da una struttura linguistica che li precede e li performa in quanto soggetti, più che "agenti" sono "agiti" cioè assoggettati e determinati da un sistema di norme che vi si antepongono.

²¹³ Cfr. Butler J., *Critica della violenza etica*, pp. 42-44, cit.

²¹⁴ Cfr. Butler J., *Vite precarie. Contro l'uso della violenza in risposta al lutto collettivo*, p. 158 e pp. 157-181, cit. Ivi, Butler si accosta al pensiero lévinasiano, lasciando pensare ad un modello di riconoscimento inteso come una *modalità di risposta* che deriva dell'essere stati convocati dal *Volto* dell'altro, un *atteggiamento* verso l'altro «che mi ha posto una domanda, mi ha accusato di un errore, o mi ha chiesto di assumere una responsabilità».

che, negli anni Trenta a Parigi, ha aperto la strada alla ricezione della filosofia hegeliana, sono percorsi determinanti, cui la Butler si è particolarmente ispirata ²¹⁵. Come Hegel, Butler è consapevole che il misconoscimento sia una possibilità inscritta in ogni relazione umana. Essendo il soggetto esposto costitutivamente alla violenza altrui, la sua esistenza dipende dal riconoscimento dell'altro e, quindi, nello specifico, per Butler, da quel "sistema" di potere costituito e contingente che può riconoscerlo o disconoscerlo. A voler sintetizzare quanto è stato già detto in precedenza, Butler attribuisce a Hegel l'originale elaborazione della nozione "ex-statica" del sé, un sé che si colloca necessariamente al di fuori di se stesso, sin dall'inizio del processo stesso di soggettivazione, consegnato originariamente ad una condizione esistenziale di vulnerabilità, perché esposto al potere dell'altro che lo assoggetta e lo plasma.

Butler nota che ogni azione di riconoscimento da parte di un sistema sociale-simbolico di potere è allo stesso tempo una forma di assoggettamento, che riconduce i soggetti entro il quadro "normativo" del sistema stesso. Come Hegel sottolinea la possibilità dell'inversione dei ruoli nella dialettica servo-padrone, allo stesso modo, Butler pensa alla possibilità del soggetto di intervenire sulle norme stesse, imposte dal sistema *violento* del potere, per rendere possibile la *sovversione* di quelle identità che opprimono le individualità, disconoscendone le differenze.

Nel quadro speculativo di Butler, che conduce ad una concezione *costruttivista* della soggettività, in cui il soggetto è appannaggio esclusivo dell'esteriorità, è difficile, però, pensare alla possibilità dell'individuo di intervenire sulla norma sociale, al fine di sovvertirla, liberandosi, in tal modo, dal dispositivo assoggettante del potere. Se il soggetto non ha alcuna consistenza *ontologica*, perché sono le norme sociali a determinarlo, norme sociali, che per Butler, presiedono il riconoscimento stesso, allora ne derivano alcune questioni decisive che meritano di essere vagliate.

In primo luogo, come si può rivendicare un atto politico di liberazione da una "norma di potere" senza che questa sia preceduta, in qualche modo, dalla pre-esistenza di un soggetto che la metta in discussione? In secondo luogo, chi potrebbe assumersi il compito di rivendicare un cambiamento radicale del "dispositivo di potere" se il soggetto è una costruzione del potere stesso e, quindi, *non preesiste* ad esso? Sulla base di quanto propone Butler in merito alla *performance* sovversiva, per quanto si possa mettere in discussione "un regime di verità", un "sistema di norme", com'è possibile mettere in discussione persino lo *status* ontologico, se quello *status* è il prodotto stesso di un'assegnazione che proviene da altrove? A parere di chi scrive, sembra che nella produzione scientifica di Butler tali questioni rimangano irrisolte, richiedendo perciò di essere riaperte ad ulteriori riflessioni.

Ora, nel tentativo di conciliare la prospettiva post-strutturalista della soggettività con l'elaborazione di un'*etica non violenta*, Butler, usando un registro filosofico, affronta, in *Giving an Account of Oneself*, la questione dell'umano dal punto di vista del riconoscimento, giungendo ad una nuova elaborazione del sé, sulla scorta della rilettura di Hegel. Le tesi hegeliane sulla dialettica servo-padrone sollecitano Butler a rielaborare una teoria critica del riconoscimento, che, come è stato già detto, insiste sul carattere *trasformativo* dell'incontro con l'altro, sulla base di quel vincolo che espone il soggetto ad un'esteriorità quale condizione del suo stesso *EsserCi*. Differentemente da Hegel, Butler afferma, però, che «l'individuo non ritorna mai a se stesso *affrancato* dall'Altro, dal momento che è proprio tale "relazionalità" a costituire il sé ²¹⁶.

²¹⁵ Cfr. Butler J., *Undoing Gender*, Routledge, New York, 2004, *La disfatta del genere*, pp. 179-183, cit.

²¹⁶ *Ibidem*, p. 179 e *Critica della violenza etica*, pp. 41-44, cit.

Appare interessante rileggere, sia pure brevemente, il tema del conflitto intersoggettivo entro un percorso di ricostruzione della *Anerkennung*, a partire dal modo in cui è stato articolato da Hegel nel periodo di Jena, tenendo anche in considerazione gli snodi critici che Butler ritrova nel modello hegeliano del riconoscimento, nonostante Hegel rimanga l'autore più letto e più condiviso sin dai tempi della sua formazione filosofica ²¹⁷. L'esigenza di fondo che spinge a riprendere la significativa eredità hegeliana è data dal fatto che Hegel stesso ha puntualizzato in modo chiaro ed inequivocabile che nelle dinamiche intersoggettive, caratterizzate originariamente dalla "lotta per il riconoscimento", siamo esseri necessariamente *esposti* l'uno all'altro, ossia che il riconoscimento di sé può aver luogo solo dietro conferma da parte dell'altro, cui consegniamo la nostra singolarità. Sulla scia hegeliana, Butler, sottolinea che la vita umana espone tutti al pericolo del misconoscimento, cioè del riconoscimento negato, che genera una profonda lesione nell'identità e nell'integrità della persona, nella sua interezza, oltretutto un'incomprensione delle differenze dettata all'incapacità di riconoscere l'alterità dell'Altro.

Secondo il parere di Butler, è significativo che Hegel, nel confermare la struttura relazionale dell'autocoscienza, affermi che quest'ultima diviene tale solo nella relazione con un'altra autocoscienza ²¹⁸. L'alterità, quindi, appare nella *Fenomenologia dello Spirito*, come una condizione necessaria e strutturale al movimento stesso della coscienza hegeliana, che si apre ad un mondo intersoggettivo, ritrovandosi in un complesso e tortuoso *viaggio* in cui la costituzione di sé rimanda alla relazione con l'altro. Per Hegel, la formazione dell'autocoscienza implica il riconoscimento dell'alterità nei diversi segni in cui essa si manifesta: il tu, la famiglia, gli altri, il contesto storico di appartenenza e così via. La sfera del sociale condiziona il processo di riconoscimento di sé che la coscienza hegeliana intraprende, tant'è che Hegel è consapevole del fatto che gli individui sono legati l'un l'altro da diversi sistemi di interdipendenza che chiama *Sittlichkeit* ²¹⁹.

In questo senso, nel riprendere la suggestiva intuizione hegeliana, si può affermare che il riconoscimento di sé avviene attraverso il riconoscimento che offre l'altro, cui siamo *esposti*, ma verso cui siamo anche debitori. Certamente la relazione con l'altro, per un verso, espone l'individuo al rischio di essere sopraffatto, alienato, di mortificare ciò che nella sua vita c'è di più vitale, ma, per un altro verso, come afferma Butler, consegna questa vulnerabilità «a un obbligo etico, una speciale attenzione per la precarietà della vita, una responsabilità di trovare le condizioni in cui questa vita così fragile possa prosperare» ²²⁰. Butler reputa che Hegel abbia significativamente affermato che «l'io che arriva a riconoscere se stesso e la propria vita, riconosce sempre se stesso anche come vita di un *altro*» ²²¹. In occasione del conferimento del Premio Adorno 2012, Butler, infatti, ritorna su queste "pagine" hegeliane del riconoscimento, affermando che:

²¹⁷ Cfr. Butler J., *La disfatta del genere*, pp. 245-246, cit.

Nonostante le puntualizzazioni critiche rivolte alla filosofia hegeliana nella quale si forma Judith Butler, si può rilevare, nella sua filosofia politica e morale, una continuità derivante dalle ascendenze hegeliane presenti nella concezione della soggettività e nell'elaborazione della teoria del riconoscimento.

²¹⁸ Cfr. Hegel G.W.F., *Die Phänomenologie des Geistes*, *Fenomenologia dello Spirito*, trad. it. di E. De Negri, La Nuova Italia, Firenze, 1960, vol. I, p. 153, [13].

²¹⁹ *Sittlichkeit* è un termine tedesco con cui Hegel indica l'insieme delle istituzioni sociali costituito dalla famiglia, in cui analizza i rapporti marito-moglie, fratello-sorella, dalla società civile e dallo Stato.

²²⁰ Cfr. Butler J.-Cavarero A., *Condizione umana contro "natura"*, (*Micromega* 4, 2005, traduzione di Angela Capodivacca) in Bernini L.- Guaraldo O., *Differenza e relazione. L'ontologia dell'umano nel pensiero di Judith Butler e Adriana Cavarero*, Ombre Corte, Verona, 2009, p. 125.

²²¹ Cfr. Perugini N., a cura di, *Judith Butler. A chi spetta una vita buona?*, p. 55

«Il linguaggio con cui l'individuo riconosce se stesso viene da altrove. La sfera del sociale condiziona e media il processo di riconoscimento di me stesso che intraprendo [...]. Ciò significa che anche se metto in atto un riconoscimento di me stesso, alcune norme sociali sono in azione nel corso del processo che intraprendo, e qualsiasi cosa ne scaturisca, non ha origine in me, mentre io non sono pensabile senza di essa»²²².

In una prospettiva critica, Butler obietta al filosofo tedesco di aver puntualizzato solo una delle modalità dell'agire che il riconoscimento dischiude: riconoscere se stessi attraverso l'altro. Sembra, infatti, che l'alterità hegeliana sia funzionale all'affermazione dell'identità, poiché Hegel interpreta l'autocoscienza come un *ritorno in sé* dall'*essere-altro*. La coscienza hegeliana è originariamente aperta all'altro, ma attraverso l'altro *ritorna in se stessa*, per auto-riconoscersi cioè per diventare appunto «autocoscienza»²²³. D'altra parte leggiamo nella *Fenomenologia* hegeliana:

Ma in effetto l'autocoscienza è la riflessione dall'essere del mondo sensibile e percepito, ed è essenzialmente il ritorno dall'*esser-altro*. Come autocoscienza, essa è movimento; ma poiché distingue da sé *solo se stessa come se stessa*, ecco che, ad essa la differenza, *immediatamente* come un *esser-altro*, è *tolta*; la differenza non è; e l'*autocoscienza* è soltanto l'immota tautologia dell'Io sono Io; [...]²²⁴.

L'incessante movimento della coscienza consiste, dunque, nel «puro autoriconoscersi entro l'assoluto essere altro» e ciò presume che l'altro rivesta, per Hegel, un ruolo strumentale all'affermazione dell'io²²⁵. Il movimento hegeliano della coscienza, sotto un profilo più generale, può essere inteso nel senso di un viaggio esistenziale, in cui la coscienza riscopre se stessa passando dalla *certezza* di sé alla *verità*²²⁶.

Com'è noto, in questo movimento della coscienza, Hegel disegna le figure fenomenologiche (*Gestalten*) per rappresentare le tappe di maturazione e di formazione della coscienza individuale, che costituiscono anche i veri e propri momenti storici della *Bildung* occidentale²²⁷. In altre parole, il cammino percorso dalla coscienza è, come afferma Jean Hyppolite, la storia particolareggiata della sua formazione, «l'itinerario dell'*anima* elevantesi allo *spirito* attraverso la mediazione della *coscienza*»²²⁸. Come è stato già detto, la coscienza non è, per Hegel, «esser coscienza» (*Bewusst-sein*) quanto piuttosto «diventare coscienza» (*Bewusst-werden*); il cammino della coscienza si configura hegelianamente come una dura lotta in cui la coscienza dà prova di se stessa

²²² *Ibidem*.

²²³ Cfr. Hegel G.W.F., *Fenomenologia dello Spirito*, vol. I, pp. 143-152, [2], cit.

Questo particolare aspetto del riconoscimento hegeliano è stato oggetto di critica da parte di J. Butler anche per un'altra ragione: il ritorno al sé diventa impossibile, poiché «l'incontro con un altro determina una trasformazione del sé irreversibile»; l'io è sempre *altro* rispetto a se stesso e non si dà alcun momento finale in cui possa tornare ad essere se stesso, pertanto «lo stare dentro di sé si rivela impossibile». Per queste ragioni, Butler afferma che «il riconoscimento diviene allora il processo irreversibile attraverso cui divento continuamente altro da quello che ero, smettendo così di essere in grado di tornare ciò che ero».

Cfr. Butler J., *Critica della violenza etica*, pp.41-42, cit.

²²⁴ Cfr. Hegel G.W.F., *Fenomenologia dello Spirito*, vol. I p. 144, cit.

²²⁵ *Ibidem*, p. 20

²²⁶ *Ibidem*, pp. 81-92

²²⁷ Cfr. Hyppolite J., *Genèse et structure de la "Phénoménologie de l'Esprit" de Hegel*, Editions Montagne, Paris, 1946, *Genesi e struttura della Fenomenologia dello Spirito di Hegel*, trad. it. di G.A. De Toni, Bompiani, Milano, 2005, pp. 16-21.

²²⁸ *Ibidem*, p. 16.

²²⁹. La trattazione del tema del riconoscimento, che viene affrontata da Hegel attraverso la celebre dialettica servo-padrone, consente di mettere in scena il dramma dell'esistenza umana, la conflittualità presente nella storia individuale e collettiva. Hegel è ben consapevole che il riconoscimento avvenga, come è nel rapporto "signoria-servitù", secondo modalità relazionali inautentiche, che fanno della vita una vera e propria lotta perenne: l'autocoscienza pretende per sé il riconoscimento, ma non è a sua volta disposta a donarlo all'altra autocoscienza.

Le dinamiche relazionali fra le due autocoscienze, così come vengono concepite da Hegel, indicano che il percorso del riconoscimento è unilaterale ed evidenziano da parte del signore la negazione dell'alterità dell'altro, il servo, e il suo rifiuto a riconoscerlo. L'autocoscienza hegeliana, infatti, tende a vedere nell'altra autocoscienza solo ciò che le conferisce conferma di sé, ma affinché la logica conflittuale, che comunemente caratterizza i rapporti intersoggettivi, possa tradursi in una logica autenticamente *relazionale*, fondata sul reciproco riconoscimento, è necessario che l'altro non sia sottomesso dall'io, ma venga altresì riconosciuto nella sua alterità: chi vuole essere riconosciuto dall'altro deve, a sua volta, riconoscere l'altro, non può pretendere solo per sé ciò che l'altro gli sta offrendo. Judith Butler reputa che Hegel, sia pure entro certi limiti, non si sarebbe lasciato sfuggire che il riconoscimento per essere reciproco non possa mai darsi in modo unilaterale: «non appena lo concedo, ne sono potenzialmente investita, e la forma in cui lo offro mi è potenzialmente restituita» ²³⁰.

Sul carattere della reciprocità del riconoscimento hegeliano, Butler ha, però, qualche perplessità e, affrontando il tema in chiave posthegeliana, con espliciti riferimenti all'etica lévinasiana dell'Altro, insiste sul fatto che il soggetto hegeliano (l'autocoscienza) compirebbe alla fine una sorta di *appropriazione indebita* nei confronti dell'altro, denotando uno stile tipicamente *imperialistico*, per il quale l'altro è pienamente assimilato e ridotto all'io, nonché alle sue esigenze di autoaffermazione e di riconoscimento di sé ²³¹. Tale aspetto appare visibile nei seguenti snodi argomentativi hegeliani:

«l'autocoscienza [...] è essenzialmente il ritorno dall'*essere-altro*. Come autocoscienza, essa è movimento; ma poiché distingue da sé *solo se stessa come se stessa*, ecco che, ad essa, la differenza, *immediatamente* come un *esser-altro*, è *tolta*; la differenza non è; [...]» ²³².

Ritornando, quindi, al ruolo che l'altro riveste nel percorso hegeliano dell'*Anerkennung*, sembra che Hegel abbia assegnato un primato all'"io" piuttosto che all'"altro", poiché nella contesa tra le due opposte autocoscienze, quella del signore e quella del servo, «l'uno estremo è solo ciò che è riconosciuto, mentre l'altro è solo ciò che riconosce» ²³³. In altri termini, il percorso del riconoscimento hegeliano rappresenta, a prima vista, il carattere dell'*ineguaglianza* di ambedue le autocoscienze: l'una riconosce, l'altra è riconosciuta ²³⁴. L'autocoscienza hegeliana del padrone apprende questa lezione sotto l'aspetto di un'aggressione nei confronti dell'altro, che deve appunto *negare*, per riaffermare se stessa in una posizione sovrana. Hegel sembra consapevole del fatto che, nelle relazioni interpersonali, il reciproco riconoscimento

²²⁹ Cfr. Hegel G.W.F., *Fenomenologia dello Spirito*, pp. 143-152, cit.

²³⁰ Cfr. Butler J., *Critica della violenza etica*, pp.39-40, cit.

²³¹ *Ibidem*, pp. 40-41.

²³² Cfr. Hegel G.W.F., *Fenomenologia dello Spirito*, p. 144, [2], cit.

²³³ *Ibidem*, p.155, [20], cit.

²³⁴ *Ibidem*, p. 55.

non è una modalità autentica della relazione con l'altro, poiché le dinamiche intersoggettive si configurano visibilmente come una vera e propria *lotta* fra opposti che, almeno inizialmente, non si riconoscono reciprocamente²³⁵.

Alla luce di quanto afferma Hegel, è possibile notare che ogni essere umano è segnato, nella propria esperienza esistenziale, dal desiderio fondamentale e costitutivo di essere riconosciuto dall'altro.

Ora, se nella *Fenomenologia dello Spirito*, la coscienza hegeliana, alla fine del percorso, raggiungerà la sua *méta* finale che si manifesterà *armoniosamente* sotto forma di soddisfacimento del desiderio di essere se stessa, mediante la negazione dell'altro, per Butler il desiderio di riconoscimento non può in alcun modo essere esaudito e la sua irrealizzabilità costituisce un punto di partenza attraverso il quale Butler stessa mette in discussione il modello hegeliano del reciproco riconoscimento²³⁶.

Il cammino concreto, che la coscienza hegeliana è chiamata ad affrontare, resta tortuoso e niente affatto lineare, poiché segnato da insuccessi, sconfitte, da una dura *lotta*, in cui il riconoscimento è solo *unilaterale e parziale*, infatti «ciò che il signore fa sul servo, il servo lo fa su di sé: si riconosce servo»²³⁷. La *paura della morte*, che corrisponde alla totale negazione di sé, spinge il servo ad *assoggettarsi* alle condizioni del riconoscimento imposte dal padrone. Da qui Butler elabora la teoria del riconoscimento inteso come *assoggettamento*, mettendo in discussione il modello hegeliano del reciproco riconoscimento²³⁸.

Nella lettura in chiave esistenziale condotta da Hyppolite, lo snodo hegeliano emerge con chiarezza, basti prendere in considerazione le seguenti affermazioni:

«[...] quello che il servo fa su se stesso, non lo fa sul signore, e quel che il signore fa sul servo, non lo fa su di sé. La verità della coscienza del signore è dunque la coscienza *inessenziale* del servo. [...] il servo guarda il signore *fuori di lui* come propria essenza-come suo ideale- poiché da parte sua, in quanto si riconosce servo, si umilia. Il signore è quell'autocoscienza che egli-servo- non è, e la liberazione gli si presenta come una figura fuori di lui. In tale *umiliazione* dell'uomo, o riconoscimento della propria dipendenza, e in tale porre *fuori di sé* un ideale di libertà che egli non trova in se stesso, vi è già una dialettica che ritroveremo nella coscienza infelice, allorché l'uomo si opporrà, come coscienza del nulla e della vanità della propria vita, alla coscienza divina²³⁹.

Secondo Hegel nel rapporto conflittuale, il padrone e il servo *danno prova reciproca* di se stessi attraverso la lotta per la vita e per la morte²⁴⁰. Di fronte al *timore* per la morte l'autocoscienza più debole è costretta a soccombere, alienandosi nei confronti di quella più forte, in questo senso, il servo, per paura della morte, è spinto a riconoscere il padrone come il principio del suo essere; come è stato detto, il servo non ritrova la sua essenza nel suo *essere per sé*, ma *nell'essere per un'altra autocoscienza* cioè per il padrone, che avendo ridotto il servo ad oggetto del suo appetito (*Begierde*) lo fa lavorare, limitandosi solo a godere di quanto il servo produce²⁴¹.

²³⁵ *Ibidem*, p. 156.

²³⁶ Cfr. Butler J., *Critica della violenza etica*, p. 37, cit.

²³⁷ Cfr. Hyppolite J., *Genesi e struttura della Fenomenologia dello Spirito di Hegel*, p. 212, cit.

²³⁸ Cfr. Butler J., *Vita psichica del potere*, pp. 70-84, cit.

²³⁹ Cfr. Hyppolite J., *Genesi e struttura della Fenomenologia dello Spirito di Hegel* p. 212-213. Il corsivo è mio.

²⁴⁰ Cfr. Hegel G.W.F., *Fenomenologia dello Spirito*, p. 157, cit.

²⁴¹ *Ibidem*, p. 160.

Il padrone pretende in modo *unilaterale* il riconoscimento da parte del servo, ma il suo bisogno imperioso di farsi riconoscere dal servo non è accompagnato, a sua volta, dalla capacità di riconoscere l'altro (il servo), colui che sta alle sue dipendenze. Il conflitto che si scatena tra le due autocoscienze opposte non è altro che una dura *lotta per il riconoscimento* ²⁴². Secondo l'interpretazione di Hyppolite, Hegel porta alla superficie i rapporti di disuguaglianza nel riconoscimento, che sono impliciti nell'esperienza della signoria (*Herrschaft*) e della servitù (*Knechtschaft*) ²⁴³.

Ora, alla luce delle riflessioni esposte, si può constatare che un autentico riconoscimento implica, nella relazione interpersonale, l'assunzione di uno sguardo *empatico* verso l'altro, capace di "vedere" e di *intendere* l'alterità dell'Altro, la sua irripetibile singolarità, evitando, in tal modo, che l'Altro stesso si riduca ad oggetto del proprio desiderio. La "coscienza" *empatica* intende l'altro come mai pienamente oggettivabile e incontra l'alterità nel segno della *differenza* e della *trascendenza* ²⁴⁴.

Prendendo in considerazione l'analisi critica di Roberta De Monticelli, studiosa attenta della filosofia fenomenologica del Novecento, è significativo notare che la *conoscenza personale* dell'altro deve essere intesa come una conoscenza *sui generis*, in cui l'individualità dell'altro si annuncia nel segno e nel modo di una *trascendenza*, di un'*haecceitas*: l'altro è sempre portatore di una profondità nascosta. De Monticelli, infatti, riprendendo lo stile fenomenologico husserliano, nota che l'Altro si *adombra* alla nostra conoscenza; ciò che si rende subito visibile non è la totalità della sua individualità, del suo essere personale. De Monticelli puntualizza che «l'individualità essenziale delle persone è il modo della loro trascendenza [...] la maniera che esse hanno di *non* apparire come *gli individui che sono*, pur annunciandosi come tali» ²⁴⁵. Sulla scia di quanto affermato da De Monticelli, Laura Boella rileva che l'empatia ci consente di mettere al centro della nostra esperienza la scoperta dell'esistenza dell'altro nella sua ineliminabile alterità e differenza. Il "vedere" e il "sentire" empatico, pur non essendo aspetti ricorrenti della vita comunitaria, all'interno di un contesto sociale, rendendo possibile la condivisione delle emozioni, delle esperienze, dei sentimenti, possono rappresentare condizioni essenziali di modalità del riconoscimento che siano rispettose delle diverse singolarità.

Ora, la trattazione del tema del riconoscimento, così come sviluppato all'interno della *Fenomenologia dello Spirito*, è stata ripresa da Ricœur, che coglie l'originalità di Hegel non tanto nell'elemento dell'intersoggettività, quanto, piuttosto, in ciò che la presuppone cioè nell'*etica del mutuo riconoscimento* ²⁴⁶. È interessante notare che Ricœur ricostruisce il tema hegeliano dell'*Anerkennung*, così come è stato articolato da Hegel nel periodo di Jena, e presenta l'argomentazione hegeliana del riconoscimento contro la sfida hobbesiana dello stato di natura, fondato sull'antropologia dell'*homo hominis lupus est*, ritenendo che la categoria hegeliana del *mutuo riconoscimento* offra agli esseri umani la possibilità di «accedere ad una esperienza effettiva, ancorché simbolica, di mutuo riconoscimento, sul modello del dono cerimoniale reciproco» ²⁴⁷. C'è, però, come nota Ricœur, un aspetto che sfugge ad Hegel e che riguarda quella

²⁴² Cfr. Hyppolite J., *Genesi e struttura della Fenomenologia dello Spirito di Hegel*, pp. 206-209, cit.

²⁴³ *Ibidem*, p. 208.

²⁴⁴ Cfr. De Monticelli R., *La conoscenza personale. Introduzione alla fenomenologia*, Guerini, Milano, 1998, pp. 127-131 e Boella L., *Sentire l'altro. Conoscere e praticare l'empatia*, Raffaello Cortina Editore, Milano, 2006. In questa direzione, appare interessante il saggio che Boella dedica allo studio e alla conoscenza del fenomeno "empatia" e soprattutto alla sua pratica, che non esula però dall'analisi della complessità e delle difficoltà operative nella sua attuazione concreta.

²⁴⁵ *Ibidem*, pp. 127-131.

²⁴⁶ Cfr. Ricœur P., *Percorsi del riconoscimento*, pp. 171-173, cit.

²⁴⁷ *Ibidem*, p. 173.

forma del riconoscimento che implica la donazione gratuita di sé all'altro. Tale forma si richiama alla *logica* del puro dono, quella che ignora la *comparazione* e il *calcolo*²⁴⁸. Ricœur puntualizza questo aspetto, legando il tema hegeliano del mutuo riconoscimento a quello del dono, che intende come paradigma alternativo alla cultura utilitaristica ed individualistica, tipica dei nostri tempi. Nella sua chiave di lettura viene tracciata una modalità alternativa del riconoscimento, in base alla quale si aprono gli orizzonti di una *gratuità* sempre possibile verso l'altro, anche se non si perde di vista il fatto che chi dona si *espone* sempre alla risposta dell'altro e, quindi, non sfugge al rischio e al pericolo che la sua *fiducia* possa essere in qualche modo tradita²⁴⁹. Dall'esperienza del dono emerge, quindi, per Ricœur, un'altra modalità del riconoscimento: la *riconoscenza* e la *gratitudine* disinteressata verso l'Altro. Il dono, interrompe il circuito del dare-ricevere; ci espone totalmente all'Altro, nonostante quest'ultimo possa anche non rispondere al nostro dono, contravvenendo così a quella stessa fiducia che gli è stata offerta mediante una donazione libera e disinteressata²⁵⁰.

Chi dona si ritrova, perciò, totalmente esposto alla sfida posta dall'alterità indecifrabile dell'Altro, deve essere pronto a scommettere sulla risposta dell'Altro, ma la *scommessa* si può anche perdere e la fiducia può essere tradita²⁵¹. Nell'ottica speculativa di Derrida, chi sa donare è anche capace di *perdonare* cioè di esporsi ad un dono incondizionato di sé all'Altro «al di là di ogni calcolo, di ogni economia di redenzione, di restituzione simbolica, che altrimenti annullerebbero il perdono»²⁵². A riguardo, suggestive sono le seguenti puntualizzazioni del filosofo francese: il perdono, come il dono, cui esso è legato, «è chiamato a fare l'im-possibile»²⁵³.

Il modello del riconoscimento, modellato sulla categoria hegeliana dell'*Anerkennung*, sia pure rivisitato nelle differenti interpretazioni dei contemporanei, può avere una declinazione significativa sia sul piano etico che politico e rappresentare una nozione chiave per l'elaborazione di una nuova teoria critica della società.

Per seguire il percorso di Butler sulle riflessioni che si orientano verso l'elaborazione di una teoria politica ed etica del riconoscimento, è significativo prendere in considerazione la sua interlocuzione con Axel Honneth, il quale ne elabora un modello, a partire da una ricostruzione storica che, come quella di Butler, tiene conto dell'*idea originaria di Hegel*²⁵⁴. Honneth elabora, innanzitutto, un modello teorico del riconoscimento che si fonda su tre aspetti fondamentali e significativi per ogni teoria sociale, amore, diritto e solidarietà, individuando tre gradi, cui corrispondono tre momenti dell'identità personale: quello delle cosiddette *relazioni primarie*, quello delle *relazioni giuridiche* e quello della *comunità etica*²⁵⁵.

Nella visione di Honneth, i conflitti sociali sono il prodotto dello scontro frontale fra gruppi diversi, che confliggono intorno agli stessi interessi; essi non scaturiscono esclusivamente dal tentativo di avere un maggiore controllo sociale o un maggiore

²⁴⁸ Ibidem, p. 249

²⁴⁹ Ibidem, p. 248-253

²⁵⁰ Ibidem, pp. 271-272

²⁵¹ Cfr. Brezzi F., *Oltre la differenza verso il riconoscimento*, in Kurotschka V.G. Cacciatore G., a cura di, *Saperi umani e consulenza filosofica*, Meltemi, Roma, 2007, pp.199-209.

²⁵² Cfr. Derrida J., *Pardonnez l'impardonnabile et l'imprescriptible*, Editions de l'Herne, 2004, *Perdonare. L'imperdonabile e l'imprescrittibile*, trad. it. di L. Odello, Raffaello Cortina, Milano, 2004, p. 9.

²⁵³ Ibidem, p. 10.

²⁵⁴ Cfr. Honneth A., *Kampf um Anerkennung. Grammatik sozialer Konflikte*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main, 1992, *Lotta per il riconoscimento. Proposte per un'etica del conflitto*, Il Saggiatore, Milano, 2002. Si vedano pp. 13-79.

²⁵⁵ Ibidem, pp. 114-156.

potere, ma dal desiderio più originario e costitutivo della persona: l'essere riconosciuti nel proprio valore dall'Altro. Honneth reputa che l'aspirazione degli individui al riconoscimento intersoggettivo della propria identità è insita, fin dall'inizio, nella vita sociale e risale alle primissime relazioni primarie, che, seguendo Mead, sono definite come il luogo della costituzione del «Me». Quest'ultimo rappresenta un'«immagine cognitiva di sé» che il soggetto si forma «nel momento in cui impara a percepirsi dalla prospettiva di una *seconda persona*», cioè dalla prospettiva dell'Altro²⁵⁶.

Questo snodo delle argomentazioni di Honneth, che riformulano, in chiave sociale, la teoria psicologica di Mead, sulla formazione della soggettività, appare centrale per comprendere la concezione butleriana del riconoscimento.

Come si vedrà meglio in seguito, la teoria di Lacan, secondo cui la soggettività è resa possibile dalla "legge del padre", la teoria di Foucault, secondo cui il soggetto è costitutivamente condizionato nel suo essere da "dispositivi di potere" e la teoria di Honneth, secondo cui l'identità dell'Io ha una genesi sociale, appaiono a Butler come riformulazioni della teoria hegeliana del riconoscimento, secondo la quale ogni essere umano viene all'esistenza come soggetto caratterizzato da un coinvolgimento *ex-statico* con l'altro, ossia, come un soggetto in cui la realtà della sua identità dipende dal riconoscimento da parte degli altri soggetti²⁵⁷.

Sulla base di tali ascendenze hegeliane, Butler elabora la sua teoria del riconoscimento, ponendola alla base di un nuovo *progetto etico-politico* non violento che, nell'assumere in linea di principio l'idea di *lotta fra autocoscienze*, già tematizzata da Hegel, possa costituire una risposta concreta alle domande esistenziali poste dalla condizione di vulnerabilità che si sperimenta nelle relazioni *asimmetriche* di potere e che rende l'essere umano *suscettibile* alle ferite altrui. Dalle riflessioni pacifiste dell'ultima Butler si evince la necessità di pensare ad un modello di riconoscimento, avendo ben presente la *responsabilità* e la *cura* dell'Altro, principi fondamentali in grado di sostituire, al segno negativo della dipendenza altrui e della debolezza, il riscatto positivo del valore di ogni vita umana, nonché il dovere di riconoscere la dignità ad ogni persona, all'insegna di un'umanità condivisa e solidale.

Butler, perciò, sulla scia di Foucault e di Lévinas, precisa che il riconoscimento non risiede in un semplice talento individuale, ma è dettato da criteri e da norme che precedono ciò che si costituirà più o meno riconoscibile. La risposta, che sapremo dare al Volto dell'altro, sarà sempre condizionata da una certa "normatività del campo visivo". Nel capitolo intitolato "Dare conto di sé" di *Critica della violenza etica*, Butler così scrive:

«[...] di già dato deve sempre esserci non solo un *frame*, una cornice epistemologica al cui interno il volto possa apparire, ma soprattutto un'operazione di potere, dal momento che solo in virtù di alcuni ordini e disposizioni antropocentriche e di un certo tipo di *frames* culturali un determinato volto potrà apparire a ognuno di noi come volto umano²⁵⁸.

Butler, riprendendo la prospettiva critica di Foucault, ribadisce che esiste un linguaggio implicito che struttura l'incontro interpersonale con l'Altro e «radicate in questo

²⁵⁶ *Ibidem*, p. 15 e p. 9. Il corsivo è mio.

²⁵⁷ Per un approfondimento del percorso butleriano sul tema del riconoscimento, nelle interlocuzioni sopramenzionate, è utile consultare Bernini L., *La teoria del riconoscimento di Judith Butler: dalla politica drag all'etica della non-violenza*, in Marcucci N., Pinzolo L., a cura di, *Strategie della relazione*, Meltemi, Roma, 2010, pp. 284-297.

²⁵⁸ Cfr. Butler J., *Critica della violenza etica*, pp.43-44, cit.

linguaggio ci sono una serie di norme (*frames*) che riguardano ciò che si costituirà o meno come riconoscibile»²⁵⁹. In questa direzione, per tali ragioni, a Butler appare di notevole rilevanza etica la proposta di Lévinas di appellarsi al principio di responsabilità, nell'incontro e nelle relazioni con gli altri.

2.3. Profili critici sulle pagine dell'*Anerkennung*: la coscienza hegeliana dal desiderio al riconoscimento di sé

Successivamente alla pubblicazione dell'opera di Axel Honneth, *Kampf um Anerkennung. Grammatik sozialer Konflikte*, diversi sono stati i tentativi di tematizzare il problema dei conflitti sociali e politici in termini di istanze del riconoscimento. Questa idea di fondo nasce dal fatto che, da diverso tempo, gli studiosi di teoria sociale e di filosofia politica pongono la domanda su quale sia veramente l'oggetto del conflitto sia pure nelle sue molteplici forme di manifestazione sociale. C'è convergenza fra molti intellettuali del nostro tempo nel ritenere che il conflitto sociale nasca da una vera e propria istanza di riconoscimento, sia cioè l'espressione di una "lotta" per essere riconosciuti dall'altro, dalla comunità, dalle leggi di uno Stato, dalle norme sociali.

A parere di molti intellettuali, il conflitto sociale non sorgerebbe soltanto per l'accaparramento delle risorse materiali, per la conquista del potere o di una maggiore ricchezza economica, ma rappresenterebbe originariamente la lotta per il riconoscimento di sé. Nel dibattito contemporaneo, che si è così sviluppato, la teoria hegeliana del riconoscimento, in particolare nei suoi approdi intersoggettivi della *Fenomenologia dello Spirito*, costituisce un punto di riferimento essenziale, anche se permangono obiezioni critiche da parte di diversi studiosi che ne sono pervenuti all'elaborazione di modelli alternativi. In questo percorso di riflessione, per motivi che si legano all'economia del saggio, si omette di fare riferimento ai modelli teorici del riconoscimento, rappresentativi di diversificate tradizioni di pensiero, anche non espressamente hegeliane, che in questa sede oltrepasserebbero il quadro argomentativo del tema principale, oggetto dello studio condotto in questo lavoro di ricerca.

Ciò nonostante, appare interessante rileggere il percorso di ricostruzione che, del tema hegeliano della *Anerkennung*, offre Judith Butler, a partire dal modo in cui è stato articolato da Hegel nel periodo di Jena. Tenendo in considerazione la chiave di lettura di Butler, è possibile rilevare, sin da subito, come la stessa ponga un limite insuperabile al modello del riconoscimento *reciproco*, suggerito dallo schema hegeliano; tale limite viene riscontrato innanzitutto nel fatto che l'esistenza di norme, che, per Butler, sono *sociali* nel loro carattere intrinseco, trasforma il riconoscimento in una forma di *assoggettamento* che offende l'irriducibilità e l'unicità di ogni individuo implicato nell'incontro intersoggettivo²⁶⁰. Il soggetto, infatti, per Butler, non può mai riconoscersi o riconoscere l'altro se non entro gli stessi termini che gli sono consentiti dalla norma sociale. Se l'individuo è *riconosciuto* alla luce di ciò che la norma stessa detta, allora ne diviene uno strumento e, dunque, un *assoggettato*, la cui possibilità di essere dipende, come chiarisce Butler in *La vita psichica del potere*, dalla sua subordinazione all'altro e non da una supposta *reciprocità*, che, come vorrebbe Hegel, ne renderebbe possibile il riconoscimento.

Nel tenere in considerazione la critica del modello hegeliano del riconoscimento suggerita da Adriana Cavarero, Butler reputa interessante porla in dialogo con le

²⁵⁹ *Ibidem*, p. 44

²⁶⁰ *Ibidem*, p. 45

riflessioni del Ricoeur di *Soimême comme un autre* (*Sé come un altro*, Jaka Book, 1993) che assumono, a suo parere, «tanto la costitutiva socialità del sé quanto la sua capacità intrinseca di presentarsi in forma narrativa», ma non si rilevano ampliamenti e approfondimenti speculativi specifici in questa direzione, né in *Critica della violenza etica*, né in altre sue opere ²⁶¹. È probabile che l'interesse di Butler verso il pensiero di Ricoeur sia dettato dal fatto che anche il filosofo francese, dichiarandosi congedato dalle filosofie del *Cogito*, guardi all'identità, non come a un blocco monolitico, ma come ad un'identità fluida e plasmabile, nel senso di un "percorso" di autorealizzazione in cui l'affermazione del proprio *idem* è strettamente intrecciata con l'alterità e dunque con la socialità, condizioni originarie che consentono a Ricoeur di recuperare la storicità della *Geschichtlichkeit*, dell'esistenza umana. Come osserva Francesca Brezzi, Ricoeur, nel suo saggio *Sé come un altro*, usa, infatti le categorie latine *idem* e *ipse*, per sottolineare che l'identità rinvia da un lato a medesimezza (*mêmeté*) cioè «identificazione, uguaglianza con se stesso e con gli altri, appartenenza a gruppi o categorie», dall'altro lato a individuazione (*ipseité*) singolarità personale e irripetibilità, differenza» ²⁶². Ricoeur, poi, nel suo ultimo saggio intitolato *Percorsi del riconoscimento*, ha affrontato la questione filosofica del riconoscimento con grande rigore, ripercorrendo i cosiddetti classici del pensiero filosofico. Nel tentativo di fare chiarezza sul termine, a fronte della molteplicità dei significati e degli usi cui esso si presta, ha tematizzato il dissidio tra conoscenza e riconoscimento.

Obiettando a Honneth di affidarsi ad un modello del riconoscimento troppo hegeliano, Ricoeur puntualizza che la nozione hegeliana di riconoscimento, articolata nella *Fenomenologia dello Spirito* in una struttura di *reciprocità*, sia incompatibile con la "logica" del puro dono, cioè con la gratuità del dare che non esige alcun contraccambio ²⁶³. Per tali ragioni, ha puntualizzato che, solo nel contesto dell'*agape*, è possibile parlare di una risposta all'appello dell'altro che provenga dalla generosità del *dono iniziale* piuttosto che dell'obbligo di contraccambiare, un obbligo che struttura invece la relazione hegeliana fra due autocoscienze ²⁶⁴.

Allo stesso modo di Ricoeur, per tali ragioni, Butler si mostra piuttosto critica nei riguardi del modello hegeliano della reciprocità e si domanda: «[...] che razza di *dono* sia mai questo, che mi viene restituito così in fretta che in realtà non si allontana mai dalle mie mani?» ²⁶⁵. Nei termini in cui lo concepisce Hegel, il riconoscimento non si potrebbe mai concedere come una pura offerta. Butler nutre dei dubbi sul fatto che il riconoscimento possa davvero essere costituito da un atto *reciproco* in virtù del quale l'uno riconosce l'altro e viceversa ²⁶⁶. Per queste e per altre ragioni che esamineremo, Butler ritrova nel modello hegeliano del riconoscimento alcuni limiti e insufficienze, sebbene Hegel, come dichiarato dalla stessa, sia stato l'autore più letto e più condiviso sin dai tempi della sua formazione filosofica ²⁶⁷.

²⁶¹ Cfr. Butler J., *Critica della violenza etica*, p. 32, nota 9, cit.

²⁶² Cfr. Brezzi F., *Oltre la differenza verso il riconoscimento*, in Kurotschka V.G., Cacciatore G., *Saperi umani e consulenza filosofica*, p. 202, cit. e Ricoeur P., *Sé come un altro*, pp. 75-79 e pp. 204-214, cit.

²⁶³ Cfr. Ricoeur P., *Percorsi del riconoscimento*, trad. it. di Fabio Polidori, Raffaello Cortina, Milano, 2005, p. 273.

²⁶⁴ *Ibidem*, p. 271

²⁶⁵ Cfr. Butler J., *Critica della violenza etica*, p. 40, cit.

²⁶⁶ *Ibidem*, p. 38, cit.

²⁶⁷ Cfr. Butler J., *La disfatta del genere*, pp. 245-246, cit.

Nonostante le puntualizzazioni critiche rivolte alla filosofia hegeliana nella quale si forma Judith Butler, si può rilevare, nella sua filosofia politica e morale, una continuità derivante dalle ascendenze hegeliane presenti nella concezione della soggettività e nell'elaborazione della teoria del riconoscimento.

Secondo la sua interpretazione critica, l'idea hegeliana di riconoscimento si fonda su una necessaria e strutturale condizione di *reciprocità* che regola la relazione fra due autocoscienze inizialmente opposte. Nei termini in cui Hegel concepisce la nozione di riconoscimento si rivela aporetica, secondo il parere di Butler, la struttura stessa di reciprocità. L'esigenza di fondo che spinge però la filosofa statunitense a riprendere la significativa eredità hegeliana è data dal fatto che Hegel stesso ha puntualizzato in modo chiaro ed inequivocabile che nelle dinamiche intersoggettive, caratterizzate originariamente dalla "lotta per il riconoscimento", siamo esseri necessariamente *esposti* l'uno all'altro e, pertanto, il riconoscimento di sé può aver luogo solo dietro conferma da parte dell'altro, cui consegniamo la nostra singolarità.

La vita, per Hegel, non esclude il pericolo del misconoscimento, cioè del riconoscimento negato, che genera una profonda lesione nell'identità e nell'integrità dell'intera persona. Come è stato già visto, l'*esposizione* di sé all'altro radicalizza la condizione *ex-statica* del soggetto, per la quale Butler si riconosce debitrice nei confronti di Hegel; tale condizione indica che ogni soggetto esiste *fuori di sé*, dal momento che la realtà della sua identità, ma soprattutto la sua vita, dipende irrimediabilmente dal riconoscimento degli altri. Il soggetto hegeliano è, dunque, costitutivamente vincolato all'alterità e all'esteriorità, condizioni che determinano, parafrasando Heidegger, la possibilità stessa del suo Esser-Ci.

Ora, il termine "riconoscimento" ha avuto svariate accezioni, sul piano della storia delle idee filosofiche, sicché, come nota il filosofo Ricœur, data la molteplicità dei significati che esso racchiude, si pone una vera e propria *questione filosofica* ²⁶⁸.

In primo luogo, «riconoscere» vuol dire «identificare» e anche «distinguere», nel senso di potere affermare, ad esempio in una relazione tra due, che l'uno non è l'altro e che l'altro non è l'uno ²⁶⁹. Questa prima accezione del riconoscimento, di cui parla Ricœur, è molto interessante perché ci suggerisce, in merito al nostro tema, che il riconoscimento etico della differenza deve presupporre alle origini il riconoscimento dell'esistenza di due polarità appunto differenti: l'"io" e l'"altro". In altri termini, non posso conoscere l'altro se non posso in qualche modo identificarlo, distinguendolo da altri e persino da me stesso. È pur vero, comunque, che per Ricoeur la logica del "conoscere", tendenzialmente legata all'*identificazione* di qualcosa o di qualcuno, al procedimento tipico della *classificazione*, che abolisce le singolarità a profitto del concetto, deve lasciare il posto ad un'*etica* del "riconoscere", legata invece all'*individualizzazione*, cioè a quello sguardo prospettico capace di rivolgersi verso le implicazioni stesse del rapporto con l'alterità, ossia all'irriducibilità e alla "eccedenza" dell'Altro che ci viene restituito in uno sguardo mai oggettivabile ²⁷⁰.

L'atto del riconoscere implica il conferimento della dignità a chi viene riconosciuto, cioè attribuisce al riconosciuto lo stesso valore morale di chi riconosce. La differenza (o le differenze) tra persone diverse non ha nulla a che fare con il valore *etico* delle singole individualità, poiché ciascuna vale tanto quanto l'altra, cioè tutte hanno la stessa dignità d'essere. Il riconoscimento implica il rispetto della dignità di ogni persona: l'Altro mostra sempre una singolarità irriducibile degna di essere accolta ed accettata.

Ora, il riconoscimento non sembra essere un processo che intervenga in un momento successivo alla costituzione della soggettività: su questo punto Butler e Ricoeur sembrano convergere nell'ambito di una lettura post-hegeliana, oltretutto post-cartesiana e post-metafisica del tema. Butler e Ricoeur sembrano, invece, divergere, sul modo stesso di intendere il riconoscimento: per la prima, sulla scia di Foucault, esso è

²⁶⁸ Cfr. Ricœur P., *Percorsi del riconoscimento*, p. 171, cit.

²⁶⁹ Cfr. Ricœur P., *Percorsi del riconoscimento*, pp. 171-173, cit.

²⁷⁰ Cfr. Ricoeur P., *Sé come un altro*, p. 104 e pp. 103-117, cit.

sinonimo di assoggettamento ad un'alterità che lo precede, invece per il secondo è possibile pensarlo come una sorta di *contropartita dell'ipse* ossia come una relazione in cui l'altro si configura come costitutivo del sé, una sorta di «alterità nel cuore dello stesso»²⁷¹. Le prospettive ermeneutiche di Ricoeur e di Butler mostrano, alla fine, due angolazioni diverse: la prima evidenzia come il cammino del soggetto alla ricerca di se stesso (la sua identità) sia imprescindibile dal rapporto con l'altro, la seconda, come si può notare nel saggio *The Psychic Life of Power*, punta a sottolineare che il soggetto deve la sua esistenza alla subordinazione a un potere che lo costituisce originariamente nel senso che la soggettività non dipende dal riconoscimento da parte dell'altro, ma da una forza attiva che è il potere stesso²⁷². In quale rapporto stanno, dunque, identità e alterità? E in che senso si può parlare di "riconoscimento?": queste sono le domande che lasciano ancora aperte tante questioni filosofiche. Entrambe le domande impongono un nuovo modo di pensare la soggettività non più in termini di autoaffermazione e di autopoiesi di stampo cartesiano, ma nel senso di un processo di formazione del soggetto che si ritrova originariamente coinvolto nell'esistenza con altri, perciò ciascuno, in qualche modo, rimane debitore, nei confronti dell'altro, del "proprio sé", della propria storia di vita. Hegel interpreta bene tale aspetto, quando afferma che «l'autocoscienza è *in e per sé* in quanto e perché essa è in e per sé per un'altra; ossia essa è soltanto come un qualcosa di riconosciuto»²⁷³. È interessante notare, parafrasando Adriana Cavarero, che dal riconoscimento offerto dall'Altro, ogni soggetto ha la possibilità di *riconoscersi*, a sua volta, nel proprio sé, nella propria storia di vita.

Ora, ritornando alla nozione hegeliana di riconoscimento, l'alterità fa già la sua prima apparizione nella *Fenomenologia dello Spirito*; ivi, la coscienza si ritrova in un complesso e tortuoso movimento di costituzione di sé nella relazione con l'altro. La "formazione" della coscienza hegeliana, che potrebbe essere vista come *auto-formazione* o formazione di sé, implica il suo manifestarsi in diversi momenti: il tu, la famiglia, gli altri, il contesto storico di appartenenza e così via.

Per Butler il progredire della coscienza hegeliana nel suo "viaggio di formazione filosofica" è sollecitato dal desiderio di scoprire se stessa in quanto *Soggetto* o *Sostanza*. È il desiderio stesso che necessita dell'alterità per restare vivo come desiderio: il desiderio diventa ricerca contestuale e paradossale dell'alterità e del sé, rivelando la sua natura *intenzionale* cioè il suo tendere verso altro da sé o, in altri termini, il suo essere sempre «desiderio di qualcosa» o «desiderio di qualcuno».

Nel riprendere la complessa argomentazione hegeliana sul desiderio, Butler nota in Hegel un certo ottimismo che la spinge a chiedersi se sia possibile che il soggetto hegeliano possa sempre ritornare su se stesso *affrancato* dall'Altro e in che cosa consista la soddisfazione del desiderio. È noto che la teoria butleriana del desiderio verrà progressivamente a coincidere, sotto l'influenza di Lacan, e di Foucault, con la *dislocazione ontologica* del soggetto umano. Come afferma Butler, è impossibile rintracciare una *coerenza* e una *unità* interna al soggetto, al loro posto troviamo invece una sostanziale dipendenza da un'alterità che lo precede²⁷⁴.

Il tema hegeliano del riconoscimento permette di evidenziare la struttura costitutivamente relazionale ed intersoggettiva della coscienza, che originariamente si dischiude all'alterità e si forma sulla base della relazione con l'altro; in questo senso e

²⁷¹ Cfr. Ricoeur, P., *Sé come un altro*, trad. it. di Daniella Iannotta, Jaca book, Milano, 1993.

²⁷² Cfr. Butler J., *Vita Psicologica del potere. Teorie del soggetto*, trad. it. di Federico Zappino, Mimesis, Milano, 2013, pp. 50-56.

²⁷³ Cfr. Hegel G.W.F., *Die Phänomenologie des Geistes, Fenomenologia dello Spirito*, trad. it. di E. De Negri, La Nuova Italia, Firenze, 1960, vol. I, p. 153, [13].

²⁷⁴ Cfr. Butler J., *Soggetti di desiderio, Introduzione*, p. 9, cit.

per certi versi, si può riconoscere che Hegel ponga, nella *Fenomenologia dello Spirito*, il superamento dell'ontologia dell'identico, sottolineando l'aspetto intrinsecamente relazionale della soggettività. Secondo il parere di Butler, ad Hegel si deve il merito di aver posto a tema il complesso rapporto «desiderio-riconoscimento» all'interno della questione stessa dell'identità e del suo *negativo*; pur tuttavia, è possibile obiettarli di aver puntualizzato solo *una* delle modalità dell'agire che il riconoscimento dischiude: riconoscere se stessi attraverso l'altro. Sembra, infatti, che l'alterità hegeliana sia funzionale all'affermazione dell'identità, poiché Hegel interpreta l'autocoscienza come un *ritorno in sé* dall'*essere-altro*. La coscienza hegeliana, originariamente aperta all'altro, *ritorna in se stessa*, per auto-riconoscersi cioè per divenire appunto «autocoscienza»²⁷⁵. D'altra parte leggiamo nella *Fenomenologia dello Spirito*:

Ma in effetto l'autocoscienza è la riflessione dall'essere del mondo sensibile e percettivo, ed è essenzialmente il ritorno dall'*esser-altro*. Come autocoscienza, essa è movimento; ma poiché distingue da sé *solo se stessa come se stessa*, ecco che, ad essa la differenza, *immediatamente* come *esser-altro*, è *tolta*; la differenza non è; e l'*autocoscienza* è soltanto l'immota tautologia dell'io sono io; [...] ²⁷⁶.

L'incessante movimento della coscienza consiste, dunque, nel «puro auto-riconoscersi entro l'assoluto essere altro» e ciò presuppone che l'altro rivesta, per Hegel, un ruolo strumentale all'affermazione dell'io²⁷⁷. Butler nota, in questo senso, che la coscienza hegeliana dell'altro è sempre coscienza di se stessa nella sua alterità, il che equivale ad affermare: «questo non sono io», cioè a determinare una *negatività*; allo stesso modo la coscienza del mondo è semplicemente coscienza di se stessa nella sua *alterità*²⁷⁸.

Il movimento hegeliano della coscienza, sotto un profilo più generale, può essere inteso nel senso di un viaggio esistenziale, in cui la coscienza riscopre se stessa procedendo dalla *certezza* di sé alla *verità*²⁷⁹. In questo movimento della coscienza, Hegel disegna le figure fenomenologiche (*Gestalten*) per rappresentare le tappe di maturazione e di formazione della coscienza individuale, che costituiscono, secondo la lettura di Hyppolite, veri e propri momenti storici della *Bildung* occidentale²⁸⁰.

In altre parole, il cammino percorso dalla coscienza è la storia particolareggiata della sua formazione: «l'itinerario dell'*anima* elevantesi allo *spirito* attraverso la mediazione della *coscienza*»²⁸¹. La coscienza, come è stato precisato prima, non è, per Hegel, «esser coscienza» (*Bewusst-sein*) quanto piuttosto «diventare coscienza» (*Bewusst-werden*); il suo cammino si configura hegelianamente come una dura lotta in cui la

²⁷⁵ Cfr. Hegel G.W.F., *Fenomenologia dello Spirito*, vol. I, pp. 143-152, [2], cit.

Questo particolare aspetto del riconoscimento hegeliano è stato oggetto di critica da parte di J. Butler anche per un'altra ragione: il ritorno al sé diventa impossibile, poiché l'io è sempre altro rispetto a se stesso e non si dà alcun momento finale in cui possa tornare ad essere se stesso, poiché costantemente trasformato dagli incontri a cui è sottoposto. Per queste ragioni, Butler afferma che «il riconoscimento diviene allora il processo irreversibile attraverso cui divento continuamente altro da quello che ero, smettendo così di essere in grado di tornare ciò che ero».

Cfr. Butler J., *Critica della violenza etica*, p. 41, cit.

²⁷⁶ *Ibidem*, p. 144

²⁷⁷ *Ibidem*, p. 20

²⁷⁸ Cfr. Butler J., *Soggetti di desiderio, Introduzione*, p. 33-36

²⁷⁹ Cfr. Hegel G.W.F., *Fenomenologia dello Spirito*, vol. I, pp. 81-92

²⁸⁰ Cfr. Hyppolite J., *Genèse et structure de la "Phénoménologie de l'Esprit" de Hegel*, Editions Montagne, Paris, 1946, *Genesi e struttura della Fenomenologia dello Spirito di Hegel*, trad. it. di G.A. De Toni, Bompiani, Milano, 2005, pp. 16-21.

²⁸¹ Ivi, p. 16.

coscienza dà prova di se stessa²⁸². È noto infatti come il tema del riconoscimento venga affrontata da Hegel attraverso la celebre dialettica servo-padrone, che gli consente di mettere in scena il dramma dell'esistenza umana, la conflittualità presente nella storia individuale e collettiva. Hegel è ben consapevole che il riconoscimento avvenga, come è nel rapporto signoria-servitù, secondo modalità relazionali inautentiche, che fanno della vita una vera e propria lotta perenne: l'autocoscienza hegeliana pretende per sé il riconoscimento, ma non è a sua volta disposta a donarlo all'altra autocoscienza. La struttura generale dell'autocoscienza, così come viene concepita da Hegel, indica che il percorso del riconoscimento è unilaterale ed evidenzia da parte di una autocoscienza, il padrone, la negazione dell'alterità dell'altra. L'autocoscienza hegeliana, infatti, vede nell'altro solo la conferma di sé, ma affinché la logica conflittuale, che comunemente caratterizza i rapporti intersoggettivi, possa tradursi in una logica *relazionale*, fondata sul reciproco riconoscimento, è necessario che l'altro non sia sottomesso dall'io, ma venga altresì riconosciuto nella sua alterità: chi vuole essere riconosciuto dall'altro deve, a sua volta, riconoscere l'altro, non può pretendere solo per sé ciò che l'altro gli sta offrendo. Butler riconosce che Hegel, sia pure entro certi limiti, non si sarebbe lasciato sfuggire che il riconoscimento per essere reciproco non possa mai darsi in modo unilaterale: «non appena lo concedo, ne sono potenzialmente investita, e la forma in cui lo offro mi è potenzialmente restituita»²⁸³. In *Giving an Account of Oneself*, Butler afferma:

«In altre parole, il riconoscimento tra questi due soggetti in competizione, una volta reso possibile, non potrà mai eludere la necessaria e strutturale condizione di *reciprocità* che li lega. Si potrebbe allora desumere che, nei termini in cui lo concepisce Hegel, il riconoscimento non si può mai concedere come una *pura offerta*, dal momento che, se non altro in potenza e in modo strutturale, nell'attimo e nell'atto stesso di offrirlo, io lo ricevo. Di fronte all'ipotesi hegeliana potremmo allora chiederci, come già in Lévinas, che *razza di dono* sia mai questo, che mi viene restituito così in fretta che in realtà non si allontana mai dalle mie mani. Davvero, come suggerisce Hegel, il riconoscimento consiste in un atto reciproco in virtù del quale io riconosco che l'altro è strutturato nel mio stesso modo? Davvero io riconosco che anche l'altro riconosce o può riconoscere l'assoluta identità che ci lega? O forse interviene qui un altro tipo di incontro con l'*alterità* che si rivela irriducibile a ogni principio di identità? E, se ciò è vero, come possiamo rappresentare questa forma di alterità? [...]»²⁸⁴.

Sul carattere della reciprocità del riconoscimento hegeliano, Butler ha, quindi, qualche perplessità e, citando alcuni critici e studiosi di Hegel, come Lévinas ad esempio, insiste sul fatto che il soggetto hegeliano (l'autocoscienza) compirebbe alla fine una sorta di *appropriazione indebita* nei confronti dell'altro, denotando uno stile tipicamente *imperialistico*, per il quale l'altro è pienamente assimilato e ridotto all'io, nonché alle sue esigenze di auto-affermazione e di riconoscimento di sé²⁸⁵.

Tale aspetto sembrerebbe visibile in alcuni snodi argomentativi in cui Hegel stesso afferma:

²⁸² Cfr. Hegel G.W.F., *Fenomenologia dello Spirito*, pp. 143-152, cit.

²⁸³ Cfr. Butler J., *Critica della violenza etica*, pp.39-40, cit.

²⁸⁴ *Ibidem*, pp. 40-41

²⁸⁵ *Ibidem*, pp. 40-41. Per un approfondimento di tali aspetti del tema, si rimanda alla sezione antologica di questo saggio.

«l'autocoscienza [...] è essenzialmente il ritorno dall'*essere-altro*. Come autocoscienza, essa è movimento; ma poiché distingue da sé *solo se stessa come se stessa*, ecco che, ad essa, la differenza, *immediatamente* come un esser-altro, è *tolta*»²⁸⁶.

Quale ruolo, quindi, riveste l'altro nel percorso hegeliano del riconoscimento? Sembra che Hegel abbia assegnato un primato all'io piuttosto che all'altro; nella contesa tra le due opposte autocoscienze, nella sezione *Signoria e servitù*, Hegel afferma, infatti, che «l'uno estremo è solo ciò che è riconosciuto, mentre l'altro è solo ciò che riconosce»²⁸⁷. Similmente, nell'ambito dell'analisi e della descrizione della dialettica "uomo-donna", Simone de Beauvoir nota che l'uomo, determina sé stesso come soggetto, negando il riconoscimento all'Altro, la donna, impedendole di essere a sua volta soggetto e riducendola alla categoria di «altro-da», cioè facendo del femminile un essere relativo ad un «Uno» e del maschile un essere assoluto. Per comprendere l'unilateralità di questa modalità inautentica del riconoscimento è interessante soffermarsi, sia pure brevemente, sulla categoria di "Altro" di De Beauvoir che afferma:

[...] non è l'Altro che definendosi tale definisce l'Uno: è posto come Altro dall'Uno che si afferma Uno. Ma perché l'Altro a sua volta non si rifaccia Uno, occorre ch'esso si pieghi a codesto punto di vista estraneo. Donde viene alla donna una passività così grande? Si possono citare casi, nei quali, durante un tempo più o meno lungo, una categoria è riuscita a dominare assolutamente un'altra [...]²⁸⁸.

Anche l'autocoscienza hegeliana del padrone apprende questa lezione sotto l'aspetto di un'aggressione nei confronti dell'altro, che deve appunto negare, per riaffermare se stessa in una posizione sovrana. Hegel sembra consapevole del fatto che, nelle relazioni interpersonali, il riconoscimento non è una modalità autentica della relazione con l'altro, poiché le dinamiche intersoggettive si configurano visibilmente come una vera e propria *lotta* fra opposti che non si riconoscono reciprocamente²⁸⁹.

Hegel intuisce, però, che ogni essere umano nell'esperienza esistenziale è segnato dal desiderio fondamentale e costitutivo di essere riconosciuto dall'altro. Per tali ragioni, il cammino concreto, che la coscienza hegeliana è chiamata ad affrontare, non è immediato e lineare, ma segnato da insuccessi, sconfitte e, soprattutto, da una dura *lotta*, in cui il riconoscimento è solo unilaterale e parziale, poiché «ciò che il signore fa sul servo, il servo lo fa su di sé: si riconosce servo», per paura della morte, cioè della totale negazione di sé²⁹⁰. Hegel afferma, infatti, che nel rapporto conflittuale, il padrone e il servo *danno prova* reciproca di se stessi attraverso la lotta per la vita e per la morte²⁹¹. Di fronte al *timore* per la *morte* l'autocoscienza più debole è costretta a soccombere, alienandosi nei confronti di quella più forte, in questo caso il servo, per paura della morte, è spinto a riconoscere il padrone come il principio del suo essere; il servo, infatti, non ritrova la sua essenza nel suo *essere per sé*, ma *nell'essere per un'altra autocoscienza* cioè per il padrone, che avendo ridotto il servo ad oggetto del suo appetito (*Begierde*) lo fa lavorare, limitandosi solo a godere di quanto il servo produce

²⁸⁶ Cfr. Hegel G.W.F., *Fenomenologia dello Spirito*, p. 144, [2], cit.

²⁸⁷ *Ibidem*, p.155, [20], cit.

²⁸⁸ Cfr. S. De Beauvoir, *Le deuxième sexe*, trad. it., *Il secondo sesso*, p.17, cit.

²⁸⁹ Cfr. Hegel G.W.F., *Fenomenologia dello Spirito*, p. 156, cit.

²⁹⁰ Cfr. Hyppolite J., *Genesi e struttura della Fenomenologia dello Spirito di Hegel*, p. 212, cit.

²⁹¹ Cfr. Hegel G.W.F., *Fenomenologia dello Spirito*, p. 157, cit.

²⁹². Il padrone pretende in modo unilaterale il riconoscimento da parte del servo, ma il suo bisogno imperioso di farsi riconoscere dal servo non è accompagnato, a sua volta, dalla capacità di riconoscere l'altro (il servo), colui che sta alle sue dipendenze. Il conflitto che si scatena tra le due autocoscienze opposte non è altro che una dura *lotta per il riconoscimento* ²⁹³. Secondo l'interpretazione di Hyppolite, Hegel porta alla superficie i rapporti di disuguaglianza nel riconoscimento, che sono impliciti nell'esperienza della signoria (*Herrschaft*) e della servitù (*Knechtschaft*) ²⁹⁴.

Alla luce delle riflessioni hegeliane, cui si è fatto riferimento, è facile constatare che un autentico riconoscimento implica, nella relazione interpersonale, l'assunzione di uno sguardo *empatico* verso l'altro, capace di "vedere" e di "intendere" l'alterità dell'Altro, la sua irripetibile singolarità, evitando, in tal modo, che l'Altro stesso si riduca ad oggetto del proprio desiderio; la coscienza empatica intende l'altro come mai pienamente oggettivabile e incontra l'alterità nel segno della *differenza* e della *trascendenza* ²⁹⁵. La trattazione del tema del riconoscimento così come sviluppato all'interno della *Fenomenologia dello Spirito* è stata ripresa da Ricœur, che coglie l'originalità di Hegel non tanto nell'elemento dell'intersoggettività, quanto, piuttosto, in ciò che la presuppone cioè nell'*etica del mutuo riconoscimento* ²⁹⁶. È interessante notare che Ricœur ricostruisce il tema hegeliano dell'*Anerkennung*, così come è stato articolato da Hegel nel periodo di Jena, e presenta l'argomentazione hegeliana del riconoscimento contro la sfida hobbesiana dello stato di natura, fondato sull'antropologia dell'*homo hominis lupus est*, ritenendo che la categoria hegeliana del *mutuo riconoscimento* offra agli esseri umani la possibilità di «accedere ad una esperienza effettiva, ancorché simbolica, di mutuo riconoscimento, sul modello del dono cerimoniale reciproco» ²⁹⁷. C'è, però, come nota Ricœur, un aspetto che sfugge ad Hegel e che riguarda quella forma del riconoscimento che implica la donazione gratuita di sé all'altro e che si richiama alla logica del puro dono, quella che ignora la *comparazione* e il *calcolo* ²⁹⁸. Ricœur puntualizza questo aspetto, legando il tema hegeliano del mutuo riconoscimento a quello del dono, che intende come paradigma alternativo alla cultura utilitaristica ed individualistica, tipica dei nostri tempi ²⁹⁹.

²⁹² *Ibidem*, p. 160.

²⁹³ Cfr. Hyppolite J., *Genesi e struttura della Fenomenologia dello Spirito di Hegel*, pp. 206-209, cit.

²⁹⁴ *Ibidem*, p. 208.

²⁹⁵ Roberta De Monticelli propone di intendere la conoscenza personale dell'altro, come una conoscenza *sui generis*, in cui l'individualità dell'altro si annuncia nel segno e nel modo di una trascendenza, di un'*haecceitas*, poiché l'altro è sempre portatore di una profondità nascosta. Riprendendo l'approccio fenomenologico husserliano, la studiosa fa notare che l'Altro si *adombra* alla nostra conoscenza e ciò che si rende subito visibile non è la totalità della sua individualità, del suo essere personale, perciò «l'individualità essenziale delle persone è il modo della loro trascendenza [...] la maniera che esse hanno di non apparire come *gli individui che sono*, pur annunciandosi come tali».

Cfr. De Monticelli R., *La conoscenza personale. Introduzione alla fenomenologia*, Guerini, Milano, 1998, pp. 127-131.

Nota anche Laura Boella che l'empatia ci consente di mettere al centro della nostra esperienza la scoperta dell'esistenza dell'altro nella sua ineliminabile alterità e differenza. Il "vedere" e il "sentire" gli altri, pur non essendo aspetti ricorrenti del nostro vivere in un contesto sociale, presuppongono un desiderio di condivisione delle emozioni, delle sperienze, dei sentimenti, molto forte e piuttosto diffuso nel nostro tempo. In questa direzione, appare interessante il saggio che Boella dedica allo studio e alla conoscenza del fenomeno "empatia" e soprattutto alla sua pratica, che non esula però dalle analisi della complessità e delle difficoltà operative nella sua attuazione concreta.

Si confronti Boella L., *Sentire l'altro. Conoscere e praticare l'empatia*, Raffaello Cortina, Milano, 2006.

²⁹⁶ Cfr. Ricœur P., *Percorsi del riconoscimento*, pp. 171-173, cit.

²⁹⁷ *Ibidem*, p. 173.

²⁹⁸ *Ibidem*, p. 249

²⁹⁹ *Ibidem*, p. 248-253

In tale forma del riconoscimento, l'Altro è ritenuto un bene in sé stesso e chi si dona si affida totalmente alla risposta dell'altro, pur sapendo di esporsi al rischio e all'incertezza. Nell'esperienza del dono emerge, per Ricœur, un'altra modalità del riconoscimento: la *riconoscenza* e la *gratitudine* disinteressata verso l'Altro. Il dono, interrompe il circuito del dare-ricevere e ci espone totalmente all'Altro, che può anche non rispondere al nostro dono, contravvenendo così a quella stessa fiducia che gli è stata offerta mediante una donazione libera e disinteressata ³⁰⁰. Chi dona si ritrova totalmente esposto alla sfida posta dall'alterità indecifrabile dell'Altro, perciò deve essere pronto a scommettere sulla risposta dell'Altro, ma la *scommessa* si può anche perdere e la fiducia può essere tradita ³⁰¹.

Chi sa donare è anche capace di *perdonare* cioè di esporsi ad un dono incondizionato di sé all'Altro «al di là di ogni calcolo, di ogni economia di redenzione, di restituzione simbolica, che altrimenti annullerebbero il perdono» ³⁰². Suggestive sono, in questo senso, le puntualizzazioni di Derrida, che, nell'ambito dell'approccio al tema filosofico del perdono, afferma che il perdono, come il dono, cui esso è legato, «è chiamato a fare l'im-possibile» ³⁰³.

Ora, è evidente che la categoria hegeliana dell'*Anerkennung*, sia pure rivisitata nelle differenti interpretazioni contemporanee, abbia una declinazione significativa sia sul piano etico che politico e sia oggi uno degli argomenti più dibattuti del nostro tempo, nonché un concetto chiave per la comprensione delle moderne teorie sociali. La sensibilità e la conseguente attenzione verso questo tema è giustificata anche da una certa urgenza politica a impegnarsi in una prospettiva multiculturalista che tenda a ridurre la conflittualità tra i diversi gruppi sociali, salvaguardandone le differenze ³⁰⁴.

È in questa direzione che, esemplificando, si muovono le riflessioni di Honneth in merito al tema del riconoscimento, che viene elaborando proprio a partire da quella che egli stesso definisce l'*idea originaria di Hegel* ³⁰⁵. Nella visione di Honneth, i conflitti sociali, che sono il prodotto dello scontro frontale fra gruppi diversi, che confliggono intorno agli stessi interessi, e fra questi rientra il conflitto storico-politico tra uomini e donne, non scaturiscono esclusivamente dal tentativo di avere un maggiore controllo sociale o un maggiore potere, ma dal desiderio più originario e costitutivo della persona: l'essere riconosciuti nel proprio valore dall'Altro. Honneth reputa che l'aspirazione degli individui al riconoscimento intersoggettivo della propria identità è insita, fin dall'inizio, nella vita sociale e risale alle primissime relazioni primarie, attraverso le quali, seguendo Mead, indica come il luogo della costituzione del «Me». Si tratta di un'«immagine cognitiva di sé» che il soggetto si forma «nel momento in cui impara a percepirsi dalla *prospettiva* di una *seconda persona*», cioè dalla prospettiva dell'Altro ³⁰⁶. La categoria hegeliana di riconoscimento rimane, dunque, essenziale per la comprensione delle relazioni interpersonali e per la formazione di uno stile relazionale che rifiuti la logica della discriminazione e si orienti piuttosto alla valorizzazione delle differenze.

³⁰⁰ *Ibidem*, pp. 271-272

³⁰¹ Cfr. Brezzi F., *Oltre la differenza verso il riconoscimento*, in Kurotschka V.G. Cacciatore G., a cura di, *Saperi umani e consulenza filosofica*, Meltemi, Roma, 2007, pp.199-209.

³⁰² Cfr. Derrida J., *Pardonnez l'impardonnabile et l'imprescriptible*, Editions de l'Herne, 2004, *Perdonare. L'imperdonabile e l'imprescrittibile*, trad. it. di L. Odello, Raffaello Cortina, Milano, 2004, p. 9.

³⁰³ *Ibidem*, p. 10.

³⁰⁴ Cfr. Honneth A., *Kampf um Anerkennung. Grammatik sozialer Konflikte*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main, 1992, *Lotta per il riconoscimento. Proposte per un'etica del conflitto*, Il Saggiatore, Milano, 2002

³⁰⁵ *Ibidem*, pp. 43-79

³⁰⁶ *Ibidem*, p. 15 e p. 9. Il corsivo è mio.

Come è stato già detto, riprendendo il pensiero di Honneth, il conflitto dominante nella società del nostro tempo è chiaramente definibile come «conflitto per il riconoscimento». Per tali ragioni, per Honneth vale la pena riprendere l'idea hegeliana di riconoscimento, poiché la struttura secondo cui, nel nostro tempo, si presentano i rapporti sociali rimanda all'idea di *lotta* fra *autocoscienze*, già tematizzata da Hegel. Vale la pena ribadire che per tali ragioni Honneth elabora un modello teorico del riconoscimento che si fonda su tre aspetti fondamentali e significativi per ogni teoria sociale, amore, diritto e solidarietà, individuando tre gradi, cui corrispondono tre momenti dell'identità personale: quello delle cosiddette *relazioni primarie*, quello delle *relazioni giuridiche* e quello della *comunità etica* ³⁰⁷. Possiamo, a questo punto, giungere alla considerazione del fatto che il desiderio di essere consiste nel desiderio di esistere per un altro -in altri termini- nel desiderio di essere amati.

2.4. Il Sé e la narrazione *incompiuta*: Butler in dialogo con Adriana Cavarero e Michel Foucault

Le filosofie tradizionali hanno concepito l'idea di un soggetto come individuo autonomo, solipsistico, svincolato, per così dire, dai legami e dalle relazioni con gli altri, interpretando l'identità personale come l'esito ultimo di una dinamica che prende forma all'interno di una sostanza isolata e indipendente, una "monade chiusa", per dirla col linguaggio leibniziano, *senza porte né finestre*. Tale visione della soggettività si traduce, secondo Butler, nell'assunzione di una vera e propria "metafisica" dell'Io, che ha la pretesa di considerare il *Soggetto* come una *Sostanza* fissa e isolata.

È interessante notare come la critica a tale idea di soggettività si sviluppi, all'interno di una speculazione che Butler porta avanti in un intenso dialogo, da un lato con Adriana Cavarero e, dall'altro, con Michel Foucault, di cui esamina la teoria della formazione del soggetto, per indagare la forza di quei "dispositivi" del potere che ne disciplinano la produzione ³⁰⁸. Foucault rappresenta l'estremità di quella posizione che attesta l'assoluta *eterogenesi* della soggettività, secondo la quale l'altro è l'origine del sé. Tale posizione teorica è ben presente anche nell'ambito della riflessione sul corpo, tant'è che Butler nota come per Foucault il potere intervenga non solo *sul* corpo, ma anche *nel* corpo, «non limitandosi a penetrare soltanto i confini del soggetto, ma penetrandone l'interiorità» ³⁰⁹. Da ciò derivano l'"esteriorità" dell'anima e l'"interiorità" del corpo, concetti difficili, di per sé, da spiegare, ma utili a Butler per indicare come la psiche, rappresenti, sulla scia di Foucault, «uno spazio di pura *plasmabilità*, tale da adattarsi alle richieste della socializzazione», soccombendo ai "dispositivi del potere" ³¹⁰. In altri termini, per Butler, la psiche occuperebbe lo spazio dell'*esteriorità* e il corpo quello dell'*interiorità*.

Nel tentativo di riarticolare la teoria hegeliana della soggettività, Butler tiene in considerazione l'analisi posta da Adriana Cavarero, che ne rielabora il percorso lungo

³⁰⁷ *Ibidem*, pp.114-156

³⁰⁸ Cfr. Butler, *Critica della violenza etica*, pp. 26-33, cit. e *Idem*, *Soggettivazione, Resistenza, Risignificazione. Freud e Foucault*, in *La vita psichica del potere*, pp.109-128, cit.

³⁰⁹ Cfr. Butler J., *La vita psichica del potere*, p. 114, cit. e Foucault M., *La volontà de Savoir*, Gallimard, Paris, 1976, *La volontà di sapere. Storia della sessualità 1*, trad. it. di Pasquale Pasquino e Giovanna Procacci, Feltrinelli, Milano, 1988, pp. 134-135 e pp. 69-117.

³¹⁰ Cfr. Butler J., *La vita psichica del potere*, pp.114-115, cit. Butler ha ben chiaro che quando Foucault definisce la sessualità come "dispositivo" del potere politico non intende eludere il corpo, la sua anatomia o la sua biologia, ma intende mostrare come i dispositivi di potere si articolano direttamente *con* il corpo, *nel* corpo e *sul* corpo.

le linee tracciate da Lévinas e Arendt ³¹¹. Butler riconosce a Cavarero di aver sottolineato tanto la natura costitutivamente *socievole* del sé quanto la sua caratteristica intrinseca di presentarsi in forma di *narrazione*, ma sotto quest'ultimo aspetto la filosofa americana ne rileva qualche limite. Cavarero richiama all'attenzione il fatto che l'evento costitutivo del sé passa attraverso l'altro che *mi guarda* e *mi racconta*, restituendomi la mia storia, per Butler, invece, dalla relazione con l'altro emerge l'impossibilità del soggetto di riappropriarsi del sé, di farvi ritorno: il soggetto, pertanto, si smarrisce, subisce uno *spiazzamento* radicale che lo lascia in balia della sua indecifrabilità. Butler, pur apprezzando la filosofia della *narrazione* di Adriana Cavarero, per il fatto che essa, in qualche modo, radicalizza la tendenza *estatica* del soggetto hegeliano, rimane del parere che *l'esposizione* all'alterità non possa essere narrata ³¹². Secondo il suo parere, già Adriana Cavarero corregge la scena hegeliana del riconoscimento, puntando l'attenzione sulla *singularità* di chi si ritrova *esposto* allo sguardo altrui. Al contrario, Hegel usa l'espressione "singolare" come sinonimo di "universale", introducendo così nell'idea di singularità una struttura di *sostituibilità* inaccettabile agli occhi sia di Butler che della Cavarero ³¹³. Criticandone l'espressione hegeliana, Butler così scrive:

«Hegel si sofferma sul concetto di "questo" in alcune pagine della *Fenomenologia*, sottolineando come questa formula non specifichi mai alcunché senza contemporaneamente generalizzare, e come, nella sua stessa sostituibilità, elimini quella specificità cui allude: "Quando dico: 'una *cosa singola*', dico piuttosto *qualcosa* di interamente *universale*, in quanto ogni cosa è una cosa singola, e, analogamente, *questa cosa* è tutto quello che si vuole"» ³¹⁴.

Nell'evidenziare la costitutiva condizione relazionale, Butler aggiunge, a quanto già precisato da Cavarero, che la singularità, che contraddistingue ogni essere umano nella sua irripetibilità, non può rappresentare l'oggetto del *racconto di sé* né tantomeno l'oggetto del riconoscimento. Le relazioni interpersonali si danno concretamente in forme disequilibrate e non sempre reciprocabili: l'unicità e l'insostituibilità pongono un limite al modello di riconoscimento reciproco suggerito da Hegel, delineando, in tal modo, una condizione di *vulnerabilità* che deriva dall'essere *esposti* all'alterità: in altri termini, per Butler la *verità del sé*, che potrà essere restituita, sarà sempre condizionata da una sedimentazione di norme e di convenzioni che ne eccedono lo stesso riconoscimento, non più affidabile al talento dell'altro, ma a criteri di riconoscimento che stabiliscono cosa possa essere riconosciuto o meno.

Ogni nuovo nato, a parere di Butler, si ritroverebbe, perciò, *esposto* ad una condizione di dipendenza e di vulnerabilità persino dinanzi a quello sguardo materno che intenderebbe umanizzarne il volto, riconoscendogliene il suo sé. In questa direzione, persuasiva le appare la riflessione di Foucault secondo la quale esiste un "regime di verità" che decide *a priori* la forma che assumerà il riconoscimento di sé e dell'altro. Tale "regime di verità" è, per Lacan, rappresentato dal simbolico (il regno dell'inconscio), per Foucault è determinato da una norma "sociale" che *assoggetta* e *governa* gli individui attraverso parametri entro i quali ha luogo la "scena" del

³¹¹ Cfr. Butler J., *Critica della violenza etica*, p. 32, cit.; si confronti anche Cavarero A., *Tu che mi guardi, tu che mi racconti. Filosofia della narrazione*, Feltrinelli, Milano, 2005°.

³¹² Cfr. Butler, *Critica della violenza etica*, p. 46, pp. 45-49, p. 61 e p. 77, cit.

³¹³ Per il significato del termine "singolare" si confronti: Hegel G.W.F., *Fenomenologia dello Spirito*, p.185 e pp. 193-194, cit.

³¹⁴ Cfr. Butler, *Critica della violenza etica*, p. 49.

riconoscimento ³¹⁵. Nel delineare le caratteristiche della soggettività foucaultiana, significative appaiono le seguenti riflessioni cui giunge Butler:

«Nel modo in cui Foucault descrive il processo di *costituzione del sé*, argomento al centro dei suoi ultimi lavori, uno specifico "regime di verità" definisce i termini in base ai quali il riconoscimento di sé è possibile. Si tratta di termini che in una certa misura sono *esterni* al soggetto, ma che vengono anche presentati come le *norme* accessibili per cui il riconoscimento di sé può aver luogo, in modo tale che, quasi alla lettera, ciò che io posso "essere" è predefinito costrittivamente da un *regime di verità* che stabilisce quale sarà o meno una forma d'essere riconoscibile» ³¹⁶.

Nel riconoscimento di sé che, per Butler, non si identifica con la verità su di sé, e nel riconoscimento dell'altro, l'io non può contare sulle sue forze; il riconoscimento è una sottomissione ad una "norma" di potere, in base alla quale viene offerto o lo si riceve. Alla luce di tali premesse, il "dar conto di sé" in forma narrativa appare a Butler impossibile poiché il sé dipende tanto dalla relazione con l'altro quanto, soprattutto, dal carattere *sociale* del sistema di norme che presiedono al riconoscimento stesso ³¹⁷.

Ora, la rielaborazione critica del modello hegeliano del riconoscimento procede in Butler attraverso la lettura della filosofia dell'unicità elaborata da Hannah Arendt, e ripresa da Cavarero, con cui la stessa interloquisce. Ciò che nel modello hegeliano verrebbe a mancare è, per Butler, l'attenzione alla singolarità e alla irripetibilità dell'essere umano, categorie esistenziali che nel pensiero di Arendt hanno una portata ontologica e non semplicemente fenomenologica. È specificatamente la categoria arendtiana di "unicità" e "insostituibilità" dell'essere umano a porre un limite al modello hegeliano di riconoscimento reciproco e, più in generale, alla possibilità stessa di conoscere l'altro. In *Giving an Account of Oneself*, i riferimenti a tali temi sono piuttosto numerosi. Ivi Butler rileva che nella "stanza" hegeliana del riconoscimento si ricorra ad una sorta di "tacita funzione dello specchio", che modella lo schema hegeliano del riconoscimento su una struttura speculare, nella misura in cui l'"io" appura che l'"altro" è come lui e che sta compiendo un'operazione di riconoscimento speculare alla sua ³¹⁸. In altri termini, è come dire: io riconosco che tu sei *come* me e tu riconosci che io sono *come* te. Per Butler ciò che, in tale contesto, appare problematico sono le nozioni stesse di identità e alterità, in merito alle quali la filosofa statunitense articola la seguente riflessione:

«Si potrebbe quindi prendere in considerazione una possibile rilettura post-hegeliana della scena del riconoscimento, in cui proprio la mia *opacità* a me stessa genera la capacità di attribuire un certo *tipo* di riconoscimento agli altri. [...] Il riconoscimento che si è di volta in volta non esattamente gli stessi rispetto a come ci si presenta nel discorso che si ha a disposizione potrebbe a sua volta implicare una certa condiscendenza verso gli altri, sospendendo la pretesa che questi siano costantemente *uguali a loro stessi*. *Sospendere* la pretesa di una *identità propria* o, più specificamente, di una assoluta coerenza con se stessi mi sembra un buon antidoto a un certo tipo di violenza etica che esige che manifestiamo e conserviamo sempre una nostra *identità costante* nel tempo, e pretende che gli altri facciano la stessa cosa» ³¹⁹.

³¹⁵ Cfr. Butler J., *Critica della violenza etica*, pp. 34-39.

³¹⁶ *Ibidem*, *Soggetti foucaultiani*, p. 34. Il corsivo è mio.

³¹⁷ *Ibidem*, pp. 34-39.

³¹⁸ *Ibidem*, p. 59.

³¹⁹ *Ibidem*, pp. 59-60. Il corsivo è mio.

Butler, come è stato già detto, insiste sulla natura relazionale dell'io e sulla mancanza dell'auto-trasparenza del soggetto a se stesso e all'altro, introducendo un'idea di "narrazione" diversa da quella elaborata da Cavarero: per Butler l'*opacità* del sé e l'*inconoscibilità* dell'altro rappresentano i limiti di una narrazione che non si annuncia affatto scorrevole e unitaria, cioè in grado di restituire al soggetto l'armonia della trasparenza dell'identità. La narrazione di sé (né la narrazione che ci proviene dall'altro) non restituisce, per Butler, lo *svelamento* della propria identità, ma allude perfettamente ad una *opacità* del proprio sé che fuoriesce dalla categoria dell'identità stessa, per la quale ogni tentativo di "dar conto di sé" fallisce nell'avvicinarsi a una qualche verità³²⁰. In altri termini, narrare significa per Butler non solo "ricostruire" ma anche (e soprattutto) "costruire" la propria vita, restituendola a sé e all'altro con interruzioni, incompletezze, ostruzioni e, cioè, secondo «articolarioni enigmatiche che non possono venir facilmente tradotte in forma narrativa»³²¹.

Tale aspetto viene ripreso dalla pratica psicanalitica, cui Butler fa riferimento in *Giving an Account of Oneself*, richiamandosi alle posizioni teoriche di Lacan, Laplanche, Winnicott e seguendo una linea speculativa che può essere sintetizzata in queste sue parole:

«L'"Io" non potrà mai recuperare in modo totalmente consapevole ciò che lo determina e lo vincola, nella misura in cui la sua stessa formazione resta qualcosa che precede l'elaborazione che ne può fare in quanto soggetto riflessivo e autocosciente. Ciò, a sua volta, ci induce a riflettere sul fatto che l'esperienza cosciente è solo una delle dimensioni della vita psichica, e che non potremo mai, attraverso la coscienza o il linguaggio, avere una totale padronanza di quelle relazioni primarie di dipendenza e impressionabilità che in un modo imperscrutabile e oscuro, ma comunque persistente ci formano e ci danno consistenza»³²².

È tale *opacità* del soggetto a se stesso e agli altri che impedisce secondo Butler di "dare" pienamente "conto di sé" secondo il senso già custodito originariamente nel titolo dell'opera *Giving an Account of Oneself*, cui in questa sede viene fatto esplicito riferimento. La correzione di Hegel da parte di Foucault scaturisce, allora, secondo la linea interpretativa adottata da Butler, dall'aver compreso che il racconto di sé, che un soggetto può dare, dipende da norme *sociali* di riconoscimento e da un linguaggio che pre-struttura il soggetto prima ancora che egli entri nella relazione con se stesso e con l'altro³²³. In questa direzione, Butler sottolinea che il merito di Foucault consiste nell'aver riscontrato l'esistenza di un linguaggio implicito che pre-struttura l'incontro con l'altro, all'interno del quale figurano «una serie di norme che riguardano ciò che si costituirà come riconoscibile»³²⁴.

Butler, ritiene altresì che tale linguaggio sia lo "specifico supplemento" che Foucault introduce rispetto a Hegel e che condiziona il divenire di ciascun individuo³²⁵. Sulla base di tali considerazioni, è possibile constatare come per Butler la relazione con l'altro

³²⁰ *Ibidem*, p. 61.

³²¹ *Ibidem*, p. 89.

³²² *Ibidem*, p. 81.

³²³ *Ibidem*, p. 44.

³²⁴ *Ibidem*, p. 44 e p. 88.

³²⁵ *Ibidem*.

si strutturi secondo dinamiche interpersonali non ascrivibili al modello hegeliano del riconoscimento. La prima ragione di ciò è data dall'impossibilità del "soggetto" di pensarsi come un'identità unitaria e armoniosa e, quindi, di poter "dare conto di sé" una volta e per tutte; la seconda ragione, invece, mette in questione la conoscibilità dell'altro, che rimane inafferrabile, un soggetto la cui unicità e insostituibilità, come è stato già detto, pone un limite al modello di riconoscimento reciproco suggerito dallo schema hegeliano³²⁶. Riferendosi al modello di riconoscimento elaborato da Adriana Cavarero, Butler reputa che la domanda autentica, che possiamo porre all'altro, non sia «che cosa sei tu?», ma «chi sei tu?», una domanda cioè che presuppone l'esistenza di un altro, di fronte a noi, unico, irripetibile e perciò inconoscibile e inoggettivabile, un altro che si annuncia nel segno dell'*eccedenza* (rispetto al suo apparire) e del *mistero*. Le tesi di Cavarero suggeriscono, quindi, a Butler un percorso, alternativo a quello hegeliano, per elaborare una nuova teoria del riconoscimento, incentrata, questa volta, sulla *vulnerabilità* e sulla *singularità* che contraddistinguono gli esseri umani necessariamente *esposti* gli uni agli altri³²⁷.

Per Cavarero, l'unicità individuale è data dall'esistente *in carne e ossa*, di cui si può dirne *nome*, cioè è data dalla *singularità* di un unico e irripetibile essere umano; tuttavia, il nome non è un dato che da solo può rendere la dimensione ontologica di tale unicità: ad esso la Cavarero associa la *voce*, cosicché il nome acquista dalla *phonè* il tratto identificativo di quella *singularità* incarnata cui fa riferimento³²⁸. La voce, intesa quale elemento acustico che *eccede* la parola, viene riconosciuta da Cavarero come punto chiave per "disegnare" una filosofia della vocalità, che si contrappone al sistema *logocentrico* della parola, cioè a quel sistema che, a parere della stessa, astrae dalle differenze individuali³²⁹. Com'è noto Cavarero dedica a questi temi il saggio *A più voci*, in cui viene delineata la critica alla tradizione androcentrica, che celebra la superiorità del *semantico* sul *vocalico*, quale esito ultimo di una *devocalizzazione* del *logos* e, quindi, della perdita di quell'unicità che risuona nella *pluralità* delle voci di coloro che parlano³³⁰. Abbracciando, in particolare, il mito di Eco, Cavarero critica la tradizione androcentrica, che nega alle donne l'accesso alla parola, in nome di una inadeguatezza, presunta come condizione naturale, alla sfera del *logos*.

Nel saggio *Tu che mi guardi, tu che mi racconti*, Cavarero afferma che il nome rende il racconto di una storia di vita davvero unico e irripetibile, all'interno di un percorso che restituisce l'identità individuale in forma narrativa. Ciascun essere umano, fin dalla nascita, possiede un *nome proprio* che accompagna tutta la sua storia di vita come una «sorta di unità "vocativa" della sua unicità»³³¹. Nella chiave speculativa della Cavarero, l'identità personale di ciascun essere umano è racchiusa in un nome che è una storia, la sua storia di vita, una storia che gli può essere restituita attraverso il racconto di un altro. Significative si rivelano, in tale contesto, le seguenti affermazioni di Adriana Cavarero:

«il nome annuncia l'unicità, nel suo inaugurale apparire al mondo, prima ancora che qualcuno possa conoscere chi è il nuovo nato, ossia *chi* egli si rivelerà nel corso della sua vita. Un essere unico, senza alcuna qualità, è qui al suo inizio e ha già nome. Si tratta di un nome non da lui scelto bensì dato da altri: come dato e

³²⁶ *Ibidem*, p. 45

³²⁷ *Ibidem*, p. 46

³²⁸ Cfr. Cavarero A., *Ontologia vocalica dell'unicità*, in *Idem*, *A più voci. Filosofia dell'espressione vocale*, Feltrinelli, Milano, 2005², pp. 189-199.

³²⁹ *Ibidem*.

³³⁰ *Ibidem*, p. 21 e p. 143.

³³¹ Cfr. Cavarero A., *Tu che mi guardi, tu che mi racconti. Filosofia della narrazione*, Feltrinelli, Milano, 2005⁶.

non scelto è, per l'esistente, il suo essere così com'è. L'unicità che pertiene al *proprio* è sempre un *dato*, un *donato*. [...] ³³²

Cavarero ribadisce che l'unicità di un esistente incarnato si fa sentire come *nome* e come *voce*, termini che insieme manifestano l'irripetibilità di ogni essere umano e il suo *esporsi* secondo i ritmi di una relazione sonora ³³³. Butler e Cavarero sembrano convergere sul fatto che il carattere *espositivo* e quello *relazionale* dell'identità siano indisciungibili: si appare sempre a qualcuno, non si può apparire se non c'è alcun altro. Butler condivide sia la filosofia esistenziale di Cavarero che quella di Arendt: l'esistere consiste nell'*esporsi* ad una scena *plurale* dove tutti, apparendo l'un l'altro, si mostrano unici. In questa direzione, la teoria del riconoscimento elaborata dalla Cavarero radicalizza, a parere di Butler, la tendenza "ex-statica" e l'esteriorità del soggetto presenti nel modello hegeliano del riconoscimento ³³⁴. Per usare le parole di Butler, ciascuno di noi esiste per l'altro, grazie all'altro: «[...] se non ho un "tu" a cui rivolgermi, allora ho perso "me stessa" ³³⁵.

Ora, nella speculazione di Cavarero, la voce, elemento acustico che, come è stato già detto, *eccede* la parola, viene riconosciuta come termine "chiave" per disegnare una filosofia della *vocalità* che si contrappone al sistema logocentrico della parola, cioè ad un sistema che, mantenendo nel discorso la *neutralità* dei dialoganti, astrae dalle differenze individuali. I miti sono abbastanza fecondi di figure femminili vocaliche cui Cavarero fa riferimento, per denunciare l'affermazione di uno stereotipo del femminile, costantemente ripetuto nella mentalità delle epoche successive fino ad arrivare nel nostro tempo. La donna può avere solo parola servile e ripetitiva, ma non ha autonomia e fecondità di pensiero: l'arte della parola non le compete così come quella della *phonè* che viene ridotta, come nell'esemplificazione del mito di Eco e di Tacita Muta, ad un inarticolato e ripetitivo "vocalizzo", privato della funzione semantica del *logos*. Eco e Tacita Muta sono, infatti, due ninfe accomunate dallo stesso destino: non possono che ripetere il detto di altri, ma non arrivano mai alla dignità del dire: Eco perderà il suo corpo e resterà di lei un puro suono, una voce che ripete solo e sempre all'infinito e Tacita, per la stessa sorte, diverrà la dea del Silenzio ³³⁶.

Adriana Cavarero riscatta e valorizza la *phonè* come dimensione originaria e costitutiva dell'unicità dell'essere umano così come si manifesta sin dal primo vagito dell'infante, nel suo consegnarsi o -come si potrebbe dire- nel suo *esporsi* inconsapevolmente ad una voce altra che possa rispondere. È la voce, quindi, che si auto-significa e parla con un'efficacia che tiene in sé la parola stessa. In questa direzione, il vocalico per Cavarero, non soccombe al semantico, anzi è ciò che consente di riscattare, nello specifico, la figura femminile di Eco che nella versione di Ovidio, cui Cavarero fa riferimento, appare interdotta all'uso della parola e assegnata ad una semplice e insignificante ripetizione di suoni ³³⁷.

In chiave critica rispetto al pensiero femminista della post-modernità, che parla di soggettività *multiple*, indefinite e indefinibili, Cavarero pone al centro della sua speculazione filosofica il soggetto unico, irripetibile perché singolare e sessualmente definito. In altri termini, per Cavarero, diversamente da Butler, *unicità sessuata* e

³³² *Ibidem*, p. 29

³³³ Cfr. Cavarero A., *A più voci. Filosofia dell'espressione vocale*, p. 189 e ss., cit.

³³⁴ Butler J., *Critica della violenza etica*, p. 46, cit.

³³⁵ *Ibidem*.

³³⁶ Cfr. Fedele M.R., *Itaca e dintorni. Narrazioni stereotipiche del femminile tra miti e filosofie*, Mimesis, Milano, 2019, pp.19-27 e pp. 199-214.

³³⁷ *Ibidem*.

incarnazione costituiscono le dimensioni ontologiche della soggettività. Per Butler, che segue invece la direzione speculativa di Foucault, il sesso non è un dato di natura quanto piuttosto un "processo di materializzazione", che procede attraverso la ripetizione di pratiche normative imposte al soggetto dall'esterno³³⁸. Allo stesso modo, la categoria di "genere", che sarà presa in esame nel capitolo successivo di questo lavoro, fa riferimento ad un comportamento stereotipato "messo in scena" dal soggetto per dare significato al proprio sesso, attraverso cui passa l'acquisizione di un'identità maschile e femminile. In tal senso, appare chiaro ed evidente che su questo punto le linee interpretative della soggettività di Butler e di Cavarero non convergono affatto: per la prima, il sesso è un "segno" sociale costruito da convenzioni e paradigmi estranei al soggetto, per la seconda la categoria dell'unicità è posta in relazione diretta con quella della differenza "sessuata" e "sessuale", che diviene il paradigma antropologico attraverso cui elaborare una critica serrata al pensiero astratto e patriarcale della tradizione filosofica e politica, che ha dato luogo all'affermazione di una cultura dell'*indifferenziato*. L'unicità personale di ciascuno essere umano si manifesta, per Cavarero, nella narrazione della sua storia di vita, nel racconto che solo l'altro può restituirgli, perché «ogni esistente, sin dalla sua nascita, è appunto *esposto*, cioè portato all'apparenza»³³⁹. Ricorrendo all'esperienza, non si può negare che ogni individuo desidera che un altro gli racconti la sua storia, perché nella nostra memoria essa rimane incompiuta: nessuno, infatti, può ricordare il momento fondante della propria individualità, ossia la nascita, il momento in cui il *sé* avvia la propria storia di vita. La vita di ciascuno diventa, perciò, una "storia" donataci dagli altri, affinché la si possa narrare dall'inizio alla fine; Cavarero, riferendosi alla storia narrata da Karen Blixen, definisce la vita come un "disegno" che ogni essere umano si lascia dietro di sé, ossia come «il significato di ciò che altrimenti rimarrebbe una serie intollerabile di eventi»³⁴⁰. Cavarero, a tal proposito, afferma:

«Il nome annuncia l'unicità, nel suo inaugurale apparire al mondo, prima ancora che qualcuno possa conoscere chi è il nuovo nato, ossia *chi* egli si rivelerà nel corso della sua vita. Un essere unico, senza alcuna qualità, è qui al suo inizio e ha già nome. Si tratta di un nome non da lui scelto bensì dato da altri: come dato e non scelto è, per l'esistente, il suo essere così com'è. L'unicità che pertiene al *proprio* è sempre un *dato*, un *donato*»³⁴¹.

Diversamente da quanto sottolinea Butler, l'identità di ciascuno, nella condizione di *esposizione* all'alterità, diventa narrabile all'interno di un percorso in cui ci si può "rendere conto del proprio sé" attraverso il racconto che ce ne *dona* l'altro. Se l'unicità, da un lato, si sottrae al potere definitorio della filosofia (nel senso che dell'unicità, ossia del fatto che rende ciascuno un unico esistente così com'è, non ci può essere *scienza* né tantomeno *conoscenza*), dall'altro lato, si dona al racconto e alla narrazione altrui, sia pure -è il caso di aggiungere in questa sede- attraverso *tracce* e *adombramenti*. È interessante notare che, per Cavarero, dal riconoscimento offerto dall'Altro, ogni soggetto ha la possibilità di *riconoscersi*, a sua volta, nel proprio sé, nella propria storia di vita. È questo un aspetto suggestivo di ciò che la Cavarero propone di denotare come «identità narrativa», di cui ci offre un'interessante descrizione nel saggio succitato, *Tu che mi guardi, tu che mi racconti*. Il dono del riconoscimento, che ci proviene nella

³³⁸ Cfr. Butler J., *Corpi che contano. I limiti discorsivi del sesso*, Feltrinelli, Milano, 1993.

³³⁹ Cfr. Cavarero A., *Tu che mi guardi, tu che mi racconti. Filosofia della narrazione*, p. 30, cit.

³⁴⁰ *Ibidem*, p. 8 e pp. 7-11.

³⁴¹ *Ibidem*, p.29.

forma specifica di una storia di vita raccontataci dall'altro, suggerisce che «la categoria di identità personale postula sempre come necessario l'altro»³⁴². In altri termini, nell'ottica speculativa di Cavarero, la presenza dell'altro rende possibile che il racconto della propria nascita possa esserci restituito sotto la forma di una narrazione altrui; lo sa bene Edipo -osserva la Cavarero- che non vuole affatto rinunciare al racconto della sua storia e alla conoscenza delle sue origini.

L'analisi del pensiero di Hannah Arendt offre a Cavarero l'opportunità per ribadire che «l'esistere consiste nell'esporsi su di una scena plurale dove tutti, apparendo l'un l'altro, si mostrano unici»³⁴³. Cavarero si riferisce al famoso paradosso di Odisseo, commentato da Hannah Arendt in *Vita della mente*, e lo reinterpreta attraverso la lettura di una delle scene più belle dell'*Odissea*, in cui Ulisse, ospite incognito alla corte dei Feaci, sente un aedo cieco cantare la sua storia, fra le gesta di grandi eroi, e riconoscendola non fa altro che riconoscere sé stesso³⁴⁴.

Fra i personaggi antichi, secondo Cavarero, ce n'è uno in particolare, Ulisse, che differentemente da Edipo, che ignora la sua nascita, ossia le sue origini, sembra non sapere chi sia, finché non s'imbatte nel racconto che della sua storia di vita ne fa un altro. Quando Ulisse, alla corte dei Feaci, ascolta la sua storia narrata dall'aedo, insieme alla guerra di Troia e ad altre avventure, si riconosce in quella storia che proviene da altrove e, sotto il mantello purpureo, si commuove e piange.

Come afferma Hannah Arendt, «soltanto ascoltando il racconto egli acquista piena nozione del suo significato»³⁴⁵. Il caso di Ulisse è davvero singolare per Cavarero. Ulisse incarna una sorta di "paradosso": pur non ignorando la sua nascita come Edipo, non sa *chi* è fino a quando l'aedo non gli svela la sua identità, narrandone la sua storia. L'esempio di Odisseo rappresenta, dunque, quella situazione *paradossale*, in cui qualcuno riceve la propria storia di vita dalla narrazione di un altro che gliene svela l'identità. Come nota bene Cavarero, l'identità personale non è un *dato* di cui si dispone, ma una sorta di *riconoscimento* che proviene dall'alterità. La stessa ne chiarisce meglio il concetto, richiamandone un confronto con le argomentazioni elaborate in merito da Hannah Arendt. L'identità *esposta* agli altri è un'identità, a parere di Cavarero, per certi versi, *impadroneggiabile*, perché «chi si espone non può conoscere "chi" sta esponendo, perché non *si vede*»³⁴⁶. Nonostante ciò, gli esseri umani mostrano chi sono, ossia rivelano la loro identità personale, *agendo* e *parlando*. A parere di Arendt, infatti, l'identità personale di ciascuno diviene visibile allo sguardo altrui attraverso il nostro *agire con atti e parole*³⁴⁷. Come nota Cavarero, «Hannah Arendt dà a questa scena di esibizione interattiva il nome di *politica*»³⁴⁸. Nella sua ottica speculativa, il riconoscimento del "chi" siamo si rende, cioè, possibile attraverso l'*esibizione* di ciò che facciamo con le *azioni* e con le *parole*.

³⁴² *Ibidem*, p. 31

³⁴³ *Ibidem*, p. 32. Nel riferirsi ad Hannah Arendt, Cavarero chiarisce che *apparire* ed *essere* coincidono, in quanto l'apparire rivela una portata *ontologica* e non semplicemente *fenomenologica*: esso non è riducibile ad un mero fenomeno superficiale di una più intima e vera essenza.

³⁴⁴ Cfr. Cavarero A., *Tu che mi guardi, tu che mi racconti*, pp. 27-31, cit.; Arendt H., *The life of the Mind*, Harcourt Brace Jovanovich, New York-London, 1978, *La vita della mente*, trad. it. di Giorgio Zanetti, Il Mulino, Bologna, 1987, a cura di Alessandro Dal Lago, Il Mulino, 2009, p. 221.

³⁴⁵ Cfr. Arendt H., *La vita della mente*, Il Mulino, Bologna, 1987, p. 221, cit.

³⁴⁶ Cfr. Cavarero A., *Tu che mi guardi, tu che mi racconti*, p. 33, cit.

³⁴⁷ Cfr. Cavarero A., *Tu che mi guardi, tu che mi racconti*, *Filosofia della narrazione*, pp. 33-34 e Arendt H., *Vita activa. La condizione umana*, pp. 128-129, cit.

³⁴⁸ Cfr. Cavarero A., *Tu che mi guardi, tu che mi racconti*, p. 34, cit.

2.5. Declinazioni psicanalitiche del desiderio: da Lacan a Jessica Benjamin

Butler riconosce a Lacan il merito di avere elaborato una teoria critica del desiderio, mediante la trasposizione di alcuni temi hegeliani dalla *Fenomenologia dello Spirito* all'interno di una cornice psicanalitica strutturalista³⁴⁹. Ciò che in un primo momento affascina Butler è l'idea lacaniana della "dislocazione" del soggetto, del decentramento da sé o -come si potrebbe dire- del suo stare sempre *altrove* e *al di fuori* di se stesso. Per Lacan, infatti, il vero centro dell'essere umano non è più nel posto cui la tradizione umanistica l'ha assegnato: l'uomo dimora prevalentemente nell'inconscio, perciò risulta *abitato* da una sorta di realtà enigmatica sconosciuta, nei cui confronti si ritrova in una situazione di radicale assoggettamento³⁵⁰. Dal momento che l'inconscio si articola e si struttura come Linguaggio, allora nell'essere umano un Altro *parla* al suo posto, ragione per cui l'Io è, per Lacan, un soggetto *immaginario* cioè, come afferma Francioni, l'*assoggettato* senza autonomia e libertà³⁵¹.

Lacan rappresenta, dunque, un'idea di soggettività assimilabile a quella della stessa Butler, che poggia sul seguente assunto: l'impossibilità dell'esistenza di un soggetto inteso come «un'istanza [*agency*] consapevole e auto-determinantesi»³⁵². Con chiare ascendenze hegeliane, del resto, è Butler stessa ad affermare che «il soggetto è sempre fuori da se stesso, altro da se stesso, dal momento che la sua relazione con l'altro è essenziale a ciò che esso è»³⁵³. Butler puntualizza che su questa posizione rimarrà sempre "perversamente" hegeliana (*here, clearly, I remain, perversely, a Hegelian*)³⁵⁴. Secondo il parere di Butler, Lacan riprende, quindi, la tesi hegeliana dell'*eteronomia* del soggetto e la traspone in chiave psicanalitica, mettendone in evidenza l'*opacità*, la mancanza di auto-trasparenza e la sua subordinazione ad un desiderio inconscio che non può padroneggiare. In questa direzione, il desiderio non può essere assolutamente identificato con il "progetto razionale" del soggetto, così com'è nell'intendimento di Hegel e di Kojève, ma viene concepito come un'articolazione dell'inconscio diveniente linguaggio³⁵⁵. Come è stato detto prima, l'Io per Lacan non risiede nel *Cogito*, ma dimora prevalentemente nell'inconscio, senza saperlo, e ivi si ritrova in una situazione di radicale "assoggettamento". Nel pensiero di Lacan, la teoria del soggetto e la relativa impostazione anti-umanistica conducono, dunque, a riconoscere il primato dell'ordine simbolico e a ritenere che l'individuo sia attraversato da una "trama" di simboli e di significanti che lo costituiscono, lo determinano, ma di cui egli non è il creatore, né tantomeno il dominatore. Lacan non ha mostrato alcuna remora nel ritenere che il "significante" gode di una sostanziale "preminenza" sul soggetto³⁵⁶. In questa direzione, Butler ha largamente mostrato, in *Subjects of desire*, la significatività

³⁴⁹ Cfr. Butler J., *Soggetti di desiderio*, p. 207, cit.

³⁵⁰ Cfr. Lacan J., *Scritti*, trad. it., a cura di G. Contri, Einaudi, Torino, 2 voll., 1974, p. 391

³⁵¹ Cfr. Francioni M., *Psicanalisi linguistica ed epistemologia in Jacques Lacan*, Boringhieri, Torino, 1978, p. 12.

³⁵² Cfr. Lacan J., *Scritti*, trad. it., a cura di G. Contri, Einaudi, Torino, 2 voll., 1974, p. 391

³⁵³ Cfr. Butler J., *Frames of War, When Is life Grievable?*, Verso, London-New York, 2009, p. 49

³⁵⁴ *Ibidem*. Non si può disconoscere che "*Soggetti di desiderio*" sia il più evidente esempio del ruolo primario che Butler assegna ad Hegel nella formulazione delle sue domande filosofiche intorno ai temi del "desiderio" e del "riconoscimento", ma non ne costituisce comunque l'unica opera. Il pensiero di Hegel non rappresenta solo l'oggetto del lavoro giovanile di Butler, ma il nucleo tematico attorno a cui la filosofa statunitense costruisce l'intera sua speculazione che trapela dalla lettura di diverse sue opere.

³⁵⁵ Cfr. Lacan J., *Scritti*, p. 87, cit.

³⁵⁶ *Ibidem*, p. 36.

dell'indagine psicanalitica di Lacan, che consiste nell'aver puntualizzato che il desiderio non appartiene al conscio, ma all'inconscio, cioè non è meramente riducibile alla coscienza rappresentativa di un oggetto desiderato³⁵⁷. Come si vedrà meglio in seguito, Butler reputa che Lacan abbia criticato Hegel «per aver limitato la sua analisi del desiderio a un'analisi dell'autocoscienza o, in termini psicoanalitici, del conscio», omettendo di considerare l'inconscio come "significante" dell'attività della coscienza e privilegiando la coscienza come sede primaria del significante³⁵⁸. Per Lacan, infatti, il desiderio non rappresenta ciò che esprime la coscienza, quanto piuttosto «ciò che la coscienza, nella sua riflessività, cerca di *nascondere*»³⁵⁹. Lacan introduce, secondo il parere di Butler, la nozione di "opacità" nella dottrina hegeliana del desiderio.

Per dirla con le parole lacaniane, il desiderio rappresenta il momento del *dislocamento* del soggetto, della *scissione* della coscienza medesima, della separazione da ciò che, in chiave psicanalitica, costituisce l'unità libidinale originaria con la madre; in termini psicanalitici, il desiderio è sempre *dislocato* in quanto porta con sé la *memoria affettiva* del piacere pre-edipico che il soggetto non potrà mai recuperare pena la sua stessa individualizzazione. All'interno del soggetto vi è, dunque, una dinamica che può essere rappresentata in questi termini: da un lato, la tensione a soddisfare il proprio desiderio recuperando l'armonia perduta, dall'altro lato, la brama di dissolvere il soggetto stesso che ostacola la strada verso il piacere. Il soddisfacimento del desiderio renderebbe necessaria la dissoluzione del soggetto stesso, cioè negherebbe quel processo di individualizzazione e, quindi, la spinta dell'individuo a separarsi dall'altro (in questo caso dall'unità libidinale originaria con il corpo materno) e a porsi come differenza.

In altri termini, per Butler, Lacan ripone nel soggetto stesso il limite del soddisfacimento del proprio desiderio³⁶⁰. Nella prospettiva psicanalitica lacaniana, l'individualizzazione va intesa, dunque, come quel processo mediante il quale il soggetto, per divenire tale, si separa dalla sua unità libidinale originaria con il corpo materno, ma continua a desiderarla, cosicché il desiderio si articola, come si vedrà in seguito, nella funzione *metonimica* di tutte le significazioni, ricercando il "fantasma" dell'Altro perduto. In questa direzione, Butler ritiene che, nella cornice lacaniana del desiderio, se tale unità fosse recuperabile, il soggetto stesso sarebbe dissolto³⁶¹.

Il soggetto desiderante porta, quindi, dentro di sé una sorta di "contraddizione" interna: deve difendersi dalla *fusione* libidinale con il corpo materno, per far valere la *sua* differenza, ma allo stesso tempo vive, sottoforma di desiderio *metonimico*, «la memoria affettiva del piacere precedente all'individualizzazione», dalla quale non può prescindere³⁶².

A ben vedere, nel soggetto lacaniano, che si rappresenta mediante la *scissione* e la *separazione*, il desiderare indica «sia lo sforzo per dissolvere il soggetto che ostruisce la strada verso il piacere, sia la prova dell'impossibilità di recuperare tale piacere»³⁶³. Butler puntualizza, in tal senso, che secondo quanto afferma Lacan la contraddizione interna al soggetto non può essere risolta né con una *sintesi dialettica*, né tantomeno ricorrendo al modello hegeliano dell'*Aufhebung*, con cui le singole *Gestalten* della coscienza "in viaggio" vengono ricondotte all'interno della "sequela" di un progetto

³⁵⁷ Cfr. Butler J., *Soggetti di desiderio*, p. 210, cit.

³⁵⁸ *Ibidem*.

³⁵⁹ *Ibidem*, pp. 207-208.

³⁶⁰ *Ibidem*, p. 208

³⁶¹ *Ibidem*.

³⁶² *Ibidem*.

³⁶³ *Ibidem*.

unitario che le conserva, superandone la scissione e mettendole armoniosamente in relazione fra loro.

Se nella *Fenomenologia dello Spirito*, il desiderio e la sua soddisfazione costituiscono il momento iniziale e finale della ricerca filosofica della conoscenza di sé, negli *Scritti* di Lacan, la divisione del soggetto (*Spaltung*) determina l'impossibilità di un raccordo fra il sé del profondo e il sé del "discorso" cosciente, marcando sempre di più lo scarto tra l'inconscio e il conscio o, in altri termini, tra il significante e il significato.

In tale contesto argomentativo, Butler condivide la critica lacaniana mossa all' "auto-coscienza" hegeliana, nella piena convinzione che la "scissione" lacaniana, nel senso di una vera e propria *Spaltung*, all'interno dell'essere umano, si ripercuota inevitabilmente sull'essenziale *opacità* del desiderio, che sarà di conseguenza costretto ad articolarsi, come vedremo meglio in seguito, in *metafora* o in *metonimia*, cioè a rincorrere una molteplicità di oggetti sostitutivi di quello primordiale e ad articolarsi dunque come "desiderio dell'Altro". Nell'esplicitare la critica lacaniana di Hegel, Butler afferma dunque:

«La promozione della coscienza come essenziale al soggetto nella sequela storica del *cogito* cartesiano, per noi è l'ingannevole accentuazione della trasparenza di Io in atto a spese dell'opacità del significante che lo determina, e lo scivolamento per cui il *Bewusstsein* serve a coprire la confusione del *Selbst* arriva appunto a dimostrare nella *Fenomenologia dello Spirito*, col rigore di Hegel, la ragione del suo errore»³⁶⁴.

La scissione tra coscienza e inconscio si ripercuote sull'essenziale *opacità* del desiderio che, in tal senso, non potrà mai essere catturato dalla coscienza e ricondotto alla sua manipolazione³⁶⁵. Butler puntualizza altresì:

«L'inconscio è l'Altro, per Lacan, e la catena di significanti, il legame tra le associazioni metonimiche nel linguaggio, coincide esso stesso con l'inconscio. Di qui essere nel linguaggio è essere presentato insieme ad un Altro non sradicabile, l'alterità della stessa significazione, la sua fuga costante dalle intenzioni soggettive. Perciò il soggetto non è alienato da sé, nel qual caso varrebbe ancora un principio di identità, per quanto tacito, ma è alienato dallo stesso significante. Lacan spiega tale scissione nei termini della repressione dei desideri edipici, una proibizione fondativa, che sopravvive nel desiderio come Legge del Significante e che condiziona l'individualizzazione del soggetto. Tale repressione originaria costituisce anche il desiderio come *manca*, come risposta alla separazione originaria che, più che una separazione dalla nascita, è il risultato della proibizione di un'unione incestuosa [...]»³⁶⁶.

In tale prospettiva critica, in *Soggetti di desiderio*, Butler afferma che per Lacan l'Io è determinato dall'*opacità* del significante che è l'inconscio stesso, caratterizzato, a sua volta, da "varie negatività" identificate come mancanze, buchi, fratture che ne segnano il discorso³⁶⁷. Il dato rilevante che emerge, in questa sede, sia nel pensiero di Lacan che in quello di Butler, è segnato dal ruolo significativo che riveste il linguaggio da cui l'"Io" è determinato sin dalle sue origini: il significante, in altre parole, è rappresentato

³⁶⁴ Cfr., Lacan J., *Scritti*, p. 812, cit. e Butler J., *Soggetti di desiderio*, p. 210, cit.

³⁶⁵ Cfr. Butler J., *Soggetti di desiderio*, p. 210.

³⁶⁶ *Ibidem*, pp. 212-213.

³⁶⁷ *Ibidem*, p. 211. Il corsivo è mio.

dalle associazioni *metonimiche* del linguaggio e, quindi, dallo stesso inconscio in cui esse trovano la loro sede naturale ³⁶⁸.

Com'è noto, infatti, la tesi centrale della psicanalisi lacaniana, quella più caratteristica della sua opera, secondo cui l'inconscio è strutturato *come* un linguaggio, mette in evidenza l'esistenza di una stretta analogia tra l'inconscio e il linguaggio stesso, per dire che l'inconscio ha "effetto di parola" e il suo "discorso" si configura come "discorso dell'Altro", ossia come un messaggio che proviene da un *altrove*, un messaggio *indecifrabile* per il soggetto conscio ³⁶⁹.

In tal senso, Butler ripercorre il sentiero speculativo di Lacan che conduce a decentrare il soggetto, a cogliere il suo centro reale al di fuori della sfera della coscienza e della ragione, che viene ora collocata in una posizione periferica. Da qui deriva una sorta di ri-formulazione della soggettività, che si racchiude nel noto aforisma lacaniano secondo cui «penso dove non sono, dunque sono dove non penso» («je pense où je ne suis pas; donc je suis où je ne pense pas») ³⁷⁰. L'"Io", per Lacan non risiede, dunque, nel *Cogito*, ma dimora prevalentemente nell'inconscio e ivi si ritrova in una situazione di radicale "assoggettamento". Lacan ricorre all'inconscio, inteso come l'*Altro* dell'Io, mettendo in evidenza il ruolo della *Legge del Padre*, che richiama la "Legge del Significante", nella strutturazione edipica del desiderio e nella formazione del soggetto, un soggetto che appare come il prodotto della proibizione "edipica", un soggetto in cui l'articolazione stessa del desiderio, che è "volontà d'essere", si configura come un progetto di rinvenimento in sé *impossibile*, poiché ciò che il soggetto vuole recuperare corrisponde esattamente all'oggetto perduto, in termini psicanalitici, alla madre pre-edipica, ossia ciò che non può recuperare pena la sua stessa esistenza.

Il desiderio, quindi, viene articolandosi *linguisticamente* in una domanda d'amore rivolta ad altri, sebbene esso si presenti spesso come un'espressione "mascherata" o "metonimica" -direbbe Lacan- del bisogno organico e fisiologico dell'essere umano. Il "desiderio di essere" consiste allora nel desiderio di esistere per un Altro, in altri termini nel desiderio di "essere amati". Esempificazione di ciò è il caso del bambino che richiede di essere attaccato al seno materno, non perché sia famelico, ma perché in realtà desidera pienamente l'amore della madre, desidera la madre tutta per sé., desidera di esistere per qualcuno che si prenda cura di lui. In questo caso, però, il desiderio, camuffandosi, si rappresenta come una *metafora* o *metonimia*, poiché comincia a rincorrere una molteplicità di oggetti *sostitutivi* di quello originario, anche se direttamente connessi, a livello inconscio, con esso.

In questa direzione, Lacan sembra seguire la lezione di Hyppolite, secondo cui il desiderio è sempre "desiderio dell'Altro", e di Kojève, secondo cui il desiderio umano si distingue da quello animale, che è meramente rappresentato dal bisogno fisiologico, organico, per il suo articolarsi in un "discorso" di verbalizzazione che dà luogo

³⁶⁸ *Ibidem*, p. 212.

³⁶⁹ È necessario chiarire che non si dispone purtroppo di un'esplicitazione chiara e univoca del termine "Altro", che Lacan usa in varie accezioni, facendo riferimento talora all'ordine simbolico e linguistico in cui si articola il desiderio, ma anche all'inconscio, secondo l'accezione freudiana più rilevante in ambito psicanalitico; altre volte il termine è utilizzato con riferimento alla Madre, al Padre e così via. Significativo osservare che il termine "Altro", usato nell'accezione tipicamente freudiana, si riferisce all'inconscio, in quanto *altro* dal conscio. Nella psicanalisi freudiana, infatti, l'*Es* non può fare a meno di assumere la forma di un messaggio o di un discorso proveniente da un *altrove*, manifestandosi così come realtà indecifrabile alla quotidianità cosciente del soggetto.

Cfr. Lacan J., *Scritti*, pp. 570-571, cit.

³⁷⁰ Cfr. Lacan J., *Scritti*, pp. 512-513

immediatamente all'Io come «conseguenza involontaria» e come "precondizione necessaria" all'articolazione stessa del desiderio³⁷¹.

Riprendendo alcune riflessioni che Kojève rappresenta nella nota *Introduzione alla lettura di Hegel*, Butler rileva che Lacan si discosti notevolmente dalle posizioni speculative di quest'ultimo, in merito alla relazione stabilita tra desiderio e linguaggio. Secondo il pensiero di Kojève, l'essere umano si differenzia dagli altri animali, che non vanno oltre il mero "Sentimento di sé", perché è "Autocoscienza" cioè perché è cosciente di sé. L'espressione linguistica attraverso cui si esprime tale autocoscienza è racchiusa, per Kojève, nella parola "Io": in altri termini, l'uomo si costituisce come un "Io" che desidera, perciò l'essere cosciente di sé presuppone il linguaggio. Comprendere la differenza tra l'animale "uomo" e gli altri animali significa comprendere «l'origine dell'Io rivelato dalla parola»³⁷². Solo il desiderio "umano" è desiderio di riconoscimento cioè "richiesta d'amore" formalizzata in linguaggio, per riprendere le parole lacaniane.

Ora, Lacan rifacendosi alla linguistica di Saussure e di Jakobson, sostiene che fra desiderio e linguaggio esiste una rottura: il linguaggio, cioè, non può mai rivelare pienamente il desiderio, che è concepito allora come "dislocamento linguistico" o, in altri termini, «come ciò che è presente nella funzione metonimica di tutte le significazioni»³⁷³. Il desiderio può essere inteso come ciò che non può apparire nel linguaggio né essere rappresentato da quest'ultimo e, pertanto, esso si colloca nello *scarto* tra il significante (gli elementi materiali del linguaggio: le parole, i suoni) e il significato ossia il senso del significante espresso con il linguaggio in un discorso³⁷⁴. Butler, sulla scia di Lacan, può dire, allora, che il desiderio «non è mai materializzato o concretizzato attraverso il linguaggio, viene accennato attraverso gli *interstizi del linguaggio*», ossia attraverso ciò che il linguaggio non può rappresentare, richiamandosi a ciò che Lacan chiama "metonimia" e "metafora": due meccanismi fondamentali in cui l'inconscio si struttura come linguaggio³⁷⁵.

La costituzione del soggetto ha origine dalla "Legge del Padre", che rappresenta l'interdizione del desiderio originario, determinando una separazione, sia del bambino che della bambina, dal suo attaccamento e dalla sua identificazione con la madre. La separazione dalla madre determina, però, una sorta di "mancanza ad essere" cioè di privazione e di incompletezza. Il desiderio, allora, ricerca l'oggetto perduto, ma sbaglia l'obiettivo, perché lo ritrova di volta in volta in un oggetto presente sulla base di un rapporto di somiglianza, costruendosi false certezze e vivendo, in realtà, nella "perdita" di ciò che desidera. In virtù dell'interdizione paterna, il desiderio di unità con la madre,

³⁷¹ Cfr. Butler J, *Soggetti di desiderio*, pp. 213-214, cit.

³⁷² Cfr. Kojève A., *Introduzione alla lettura di Hegel*, pp. 17-18, cit.

³⁷³ Cfr. Butler J, *Soggetti di desiderio*, p. 215

³⁷⁴ Lacan J., *Scritti*, pp. 404-405, cit.

³⁷⁵ Lacan J., *I quattro concetti fondamentali della psicanalisi*, citato in Butler J, *Soggetti di desiderio*, p. 215. È noto come la linguistica strutturale di Jakobson applichi la metafora e la metonimia al pensiero freudiano in relazione ai temi che Freud sviluppa in *Psicopatologia della vita quotidiana* e *Interpretazione dei sogni*. I meccanismi freudiani di "condensazione" e "spostamento" sono ricondotti da Jakobson alla metafora e alla metonimia. Con quest'ultima il linguista intende lo slittamento di un significante su un altro significante: l'oggetto metonimico rappresenta una "ulteriorità" che non trova mai compimento. La metonimia viene usata per comprendere il meccanismo della funzione paterna nella vita dell'essere umano. La presenza del padre funziona come una *metafora* poiché nella relazione tra madre e bambino avviene una sostituzione del significante, del desiderio della madre, con il significante del "Nome del Padre". In questa sostituzione appare la produzione di una significazione che è quella fallica. Il Fallo non è, però, da prendere in senso letterale, cioè come l'equivalente dell'organo sessuale maschile, ma ha un significato più ampio che dà fondamento a tutti gli altri significanti; rappresenta, in altri termini, ciò che del desiderio è la causa: la perdita della completezza e dell'unità con la Madre.

che si esprime all'inizio come bisogno, viene rimosso e depositato nell'inconscio, dando luogo al desiderio vero e proprio, che rimane, a tutti gli effetti, indecifrabile. Butler osserva che per Lacan la proibizione, che costituisce il desiderio, è rappresentata da ciò che preclude il suo soddisfacimento finale, perciò il desiderio è destinato ad essere ciò che si mantiene sempre nell'*inquietudine* a causa dell'*insormontabilità* dei suoi limiti cioè di ciò che lo sostiene proprio in quanto desiderio ³⁷⁶. Muovendosi in questa cornice speculativa, Butler, pertanto, scrive:

«Per Lacan, allora, il desiderio è sempre legato ad un progetto di recupero che è in sé irrealizzabile, poiché ciò che si vorrebbe recuperare coincide con la dimensione della libidine repressa che è costitutiva dell'inconscio ma anche con l'"oggetto perduto", la madre pre-edipica. Il progetto di recupero è impossibile precisamente perché il soggetto desidera essere identico al significante e tuttavia tale identificazione è preclusa dallo stesso linguaggio. Il soggetto, infatti, è ciò che rimpiazza l'oggetto perduto e può essere inteso come incorporazione di questa perdita. Di conseguenza, il soggetto è, secondo Lacan, "l'introduzione di una perdita nella realtà" e l'espressione verbale del soggetto in perdita è essa stessa tormentata dalle assenze. [...] ciò significa che essa è governata dalla ricerca del fantasma dell'Altro-perduto». ³⁷⁷.

Nella strutturazione psicanalitica lacaniana, la madre pre-edipica viene, dunque, proibita attraverso la "Legge del Padre" che richiama la "Legge del Significante", perciò come afferma Lacan, la pienezza del piacere pre-edipico è sempre frustata dal "dolore" dell'individuazione che scaturisce dal sistema edipico. È il simbolo che, per Lacan, rende l'uomo tale: «l'uomo parla, dunque, ma è perché il simbolo lo ha fatto uomo» ³⁷⁸. Con l'auto-costituzione del soggetto, che deriva dalla risoluzione dell'Edipo, il soggetto fa il suo ingresso nell'ordine del simbolo, del linguaggio e della civiltà. Per tali ragioni il "discorso" pronunciato dall'Io appare già *normato* prima ancora che l'Io inizi a parlare. Per Lacan, infatti, l'accesso al simbolico avviene attraverso una "triangolazione edipica" che introducendo una interdizione (la proibizione dell'incesto e l'esogamia) conduce all'affermazione di un soggetto umano che diviene un "Io" differenziato all'interno delle regole di genere. Come Lévi Strauss, Lacan vede nell'interdizione edipica la *conditio sine qua non* della vita sociale e dell'ordine simbolico su cui essa si regge: senza regole di genere nessuno potrebbe essere chiamato figlio, figlia, madre, padre, sorella, fratello e riconoscersi reciprocamente secondo un ordine simbolico strutturale. Con l'accettazione dell'interdetto paterno si ha, quindi, la risoluzione dell'Edipo, senza la quale l'individuo non può collocarsi nell'ordine simbolico della struttura familiare e sociale e divenire perciò un membro riconosciuto dagli altri. In tale direzione, sembra che Butler abbia ragioni diverse per rifiutare la strutturazione "edipica" del desiderio posta da Lacan, in cui la Legge del Padre esige che il desiderio sessuale rimanga all'interno delle regole di genere; in questo caso, infatti, secondo il parere della stessa Butler, il desiderio sessuale verrebbe sanzionato e punito dalle stesse regole di genere, in quanto la Legge del Padre lo obbligherebbe a muoversi secondo una "struttura" che è quella del binarismo sessuale, la quale, come si vedrà meglio in seguito, costituisce l'oggetto primario della critica butleriana ³⁷⁹.

³⁷⁶ Cfr. Butler J., *Soggetti di desiderio*, p. 213.

³⁷⁷ *Ibidem*, p. 215.

³⁷⁸ Cfr. Lacan J., *Scritti*, p. 269, cit.

³⁷⁹ Cfr. Butler J., *Soggetti di desiderio*, pp. 225- 227, cit.

La concezione butleriana del desiderio, in questo senso, non può avallare la speculazione lacaniana secondo la quale il desiderio, configurandosi a partire da una proibizione primaria, da una sorta di sfera simbolica inalterabile, la Legge del Padre, struttura meccanicamente il desiderare in quanto tale.

Il percorso di riflessione che segue Butler mira, appunto, ad evidenziare la natura *queer* del desiderio, cioè a dire come la natura del desiderio non sia mai esclusivamente eterosessuale o omosessuale, non essendo esso stesso collegato in maniera esclusiva alla sessualità umana. Come si vedrà, in particolare, nel capitolo terzo di questa ricerca, la critica del "genere" elaborata in *Undoing gender*, tradotta in italiano con *La disfatta del genere*, mirerà ad esplicitare in che misura il desiderio diviene *queer*, lasciando presagire che il genere, nel modo in cui lo intende Butler, è quel meccanismo attraverso cui vengono naturalizzate le nozioni stesse di maschile e femminile, al fine di sostenere la legittimità della norma universale dell'eterosessualità.

In questa direzione, il desiderio, diviene *queer* perché fuoriesce da una traiettoria "binaria", prendendo un aspetto indefinibile, inesprimibile, com'è Dio per la mistica ebraica, un desiderio che diviene dunque libero di esprimersi in una infinita varietà di modi ³⁸⁰. Da alcuni snodi argomentativi che Butler propone nel saggio, intitolato nell'edizione italiana, *Critica della violenza etica*, emerge, per un verso, l'ampio interesse che la stessa nutre verso gli studi psicanalitici in generale e, per un altro verso, in particolare, il ruolo significativo che esercita l'Altro nella costituzione della soggettività, così come è stata elaborata nell'ambito della psicanalisi relazionale di Jean Laplanche ³⁸¹. In modo particolare, il riferimento è all'opera di Laplanche, intitolata *Il primato dell'altro in psicanalisi*, in cui viene sottolineato «come siano proprio la convocazione e l'interlocuzione dell'altro a costituire l'"io" e «come questo *sequestro*, questo *essere ostaggi* dell'altro preceda ogni formazione del sé (*moi*)» ³⁸². Ciò vuol dire, per Butler, non solo che il linguaggio che l'*io parla* appartiene all'altro, ma anche che si viene interpellati da un linguaggio che non si è mai scelto ³⁸³. Le sollecitazioni degli altri, (identificati da Laplanche negli adulti), le loro richieste rappresentano quei *segn*, quelle *tracce* da cui l'"io" emergerà, ossia quell'orizzonte che è l'"inconscio enigmatico" cui ciascun essere umano è assoggettato; in altri termini l'"io" si costruisce a partire dalla originaria condizione esistenziale di "esposizione" all'altro, da cui è subito sopraffatto e sommerso. L'affacciarsi dell'altro produce una modificazione, altera il modo in cui ciascuno guarda se stesso, condiziona l'"io" assoggettandolo allo sguardo altrui. Sulla scia di Laplanche, Butler trae dalla riflessione psicanalitica una teoria del soggetto, assimilabile, per certi versi, a quella già formulata sul piano filosofico da Hegel, secondo la quale ogni individuo è sin dall'inizio *esposto* ad una exteriorità che lo precede e ne determina le condizioni di possibilità.

L'essere *esposti* all'altro implica, infatti, per Laplanche, una dipendenza ineliminabile dallo sguardo dell'altro e, perciò, rinvia ad una nozione di soggettività che Laplanche esplicita in questo modo: il soggetto, in quanto *eteronormato*, è già da sempre fuori di

³⁸⁰ Cfr. Butler J., *La disfatta del genere*, cit.

³⁸¹ Jean Laplanche è psicanalista e autore di numerosi saggi tra cui: *Hölderlin e la questione del padre* (1961) *Vita e morte nella psicoanalisi* (1970), *Nuovi fondamenti per la psicoanalisi* (1986), e, in collaborazione con J.-B. Pontalis, di *Fantasma originario. Fantasmi delle origini. Origini del fantasma* (1964, 1985) e della famosa *Enciclopedia della psicoanalisi* (1967).

Cfr. Butler J., *Laplanche e Lévinas: due voci sul primato dell'altro*, in *Critica della violenza etica*, pp. 117-136, cit.

³⁸² Cfr. Butler J., *Critica della violenza etica*, p. 75, cit.; Laplanche J., *Il primato dell'altro in psicanalisi*, La Biblioteca, Bari-Roma, 2000. Il corsivo è mio.

³⁸³ Cfr. Butler J., *Critica della violenza etica*, p. 75, cit.

sé, è dipendente dallo sguardo dell'altro, da cui desidera essere riconosciuto; in altri termini, ciascuno esiste solo se esiste lo sguardo dell'altro. Il "desiderio d'essere" consiste, infatti, nel desiderio di esistere per un altro, cioè, usando le parole di Lacan, di essere amati. In tale contesto, la psicanalisi appare a Butler come quell'ambito del sapere che insiste sulla natura "relazionale" dell'essere umano e, differentemente dalla concezione hegeliana del soggetto, tiene anche in considerazione la mancanza di coerenza, di unitarietà e di auto-trasparenza del soggetto, di cui sia attraverso la narrazione personale di sé che la narrazione altrui, si avrà sempre una conoscenza imperfetta e limitata in grado di restituire solo una verità parziale sul sé, una verità che non sarà mai afferrabile del tutto³⁸⁴.

Ora, sul piano psicanalitico, viene puntualizzato dalla studiosa, che diversi sono gli effetti del guardare se stessi con lo sguardo degli altri: il conflitto, la dipendenza psichica e altri fenomeni che in questa sede non possono però essere studiati con più attenzione, perché richiederebbero un approfondimento che esula dalla trattazione dei temi di questo lavoro, nonché dal percorso di lettura e di interpretazione ivi intrapreso. Ciò che in questa sede interessa precisare è che dietro tale *esposizione* originaria all'alterità si annida, per Butler, l'*eteronomia* della soggettività, l'idea, cioè, di un soggetto espropriato, scisso, originariamente esposto ai benefici, ma anche e allo stesso tempo, ai possibili danni della relazione: un individuo vulnerabile e precario³⁸⁵.

Come afferma Laplanche, sulla scia di Lacan, la costituzione di un "soggetto" dipende sempre da una "struttura interlocutoria" nella quale il desiderio si articola secondo un linguaggio che appartiene sempre prima all'altro, un linguaggio che caratterizza ciò che da Laplanche sarà definito come "il mio inconscio"³⁸⁶. In questa sede, l'aggettivo possessivo "mio" non rinvia all'inconscio stesso inteso come qualcosa che l'io possa possedere e manipolare, bensì a quella "opacità", di cui parla Butler, che si annida in ogni tentativo di *dare conto di sé*³⁸⁷. Come è stato già detto nei paragrafi precedenti, affermare che il sé possa essere narrato risponde, secondo il parere di Butler, all'illusione secondo cui l'"inconscio enigmatico" possa essere qualcosa che si possiede cioè alla convinzione che si possa essere in grado di recuperare l'inconscio in un modo o nell'altro, superando l'*impasse* di un'origine non narrativizzabile che in questo caso verrebbe a porsi come una minaccia pericolosa per l'io stesso.

Per tali ragioni Butler così scrive:

«L'"io" che si sobbarca una simile posizione di *resistenza*, [...], è convinto di sopravvivere senza l'inconscio. O, quand'anche accetti l'idea di un inconscio, la accetterà come qualcosa che può venire totalmente recuperata da questo "io"

³⁸⁴ *Ibidem*, pp. 70-113, cit. Preferendo il titolo originario di quest'opera, *Giving an Account of Oneself*, si può notare come Butler tracci i tratti essenziali di una nuova interpretazione della psicanalisi e, attraverso la lettura problematica di diversi autori, come Lacan, Laplanche, Bollas, Winnicott, evidenzi una critica di quei criteri "positivistici" che la vorrebbero legittimare come una scienza "esatta" dell'antropologia umana, come se fosse possibile riuscire ad assemblare i pezzi di una narrazione del sé coerente e capace di svelare con esattezza l'identità personale che si cela dietro un racconto (un' autobiografia) cioè di rispondere con esattezza a quella domanda che costituisce il *leit motiv* dell'intera opera, "chi sei tu?" per dare conferma indubitabile del proprio sé. Butler apre tali aporie, riproponendo in chiave problematica la *vexata quaestio*: «è possibile rendere conto di sé?».

³⁸⁵ È interessante, in questa sede, richiamare le riflessioni butleriane sulla vulnerabilità e sulla precarietà dell'umano, così come si articolano nel saggio *Precarious Life*, in cui, a seguito del disastro dell'11 Settembre, si spostano sull'attenzione verso quelle forme della relazione umana, violente, spezzate, fallite. Cfr. Butler J., *Vite precarie*, cit.

³⁸⁶ Cfr. Lacan J., *Funzione e campo della parola e del linguaggio in psicanalisi*, in *Scritti*, vol. I, trad.it. di G. Contri, Einaudi, Torino, 1974, p. 261 e Laplanche J., *Il primato dell'altro in psicanalisi*, cit.

³⁸⁷ Cfr. Butler J., *Critica della violenza etica*, p. 88, cit.

auto-consapevole, forse come qualcosa che si possiede, nella convinzione che l'inconscio possa essere pienamente ed esaustivamente tradotto in ciò che è conscio. Che si tratti di una presa di posizione difensiva è piuttosto evidente, ma in cosa consista questa particolare forma di difesa è ancora del tutto da verificare. In fondo, questa non è altro che la *resistenza* più diffusa nei confronti della psicanalisi. Nel linguaggio che articola l'opposizione a un'origine non *narrativizzabile*, alberga la paura che l'assenza di una narrazione possa dare forma a una certa minaccia, una minaccia nei confronti della vita, e comporti quindi il rischio [...] della *morte* di un soggetto che non può e non potrà mai pienamente recuperare le condizioni del suo stesso emergere»³⁸⁸.

Circoscrivendo tali riflessioni all'interno di una cornice psicanalitica lacaniana, Butler osserva che la formazione della soggettività avviene per Lacan tramite il simbolico, cui si accede attraverso la triangolazione edipica, che costituisce per lo stesso una fra i più significativi assi teorici di riferimento. Su questo punto, però, Butler si dissocia da Lacan e, riprendendo l'interpretazione di Fletcher, secondo la quale Laplanche assume una presa di distanza dalla posizione lacaniana che pone la scena edipica come struttura originaria del desiderio, almeno nel suo primo livello, interpreta la speculazione di Laplanche come un allontanamento dalla psicanalisi lacaniana³⁸⁹.

Secondo il parere di Butler, Fletcher chiarisce come la teoria di Laplanche sul "significante enigmatico" possa costituire una reale alternativa al "simbolico" lacaniano, mettendo in risalto che è sempre impossibile parlare dell'inconscio come "qualcosa" che si possiede, mentre invece esso indica ciò da cui si viene originariamente espropriati attraverso l'interlocuzione dell'Altro. In tal senso, i messaggi provenienti dall'inconscio "enigmatico" non potranno mai essere pienamente recuperati e decodificati. La sostituzione della "Legge del Padre" lacaniana con il "significante enigmatico", di cui parla Laplanche, consente secondo Butler, che rimane anche qui vicina alla posizione di Fletcher, di prendere in considerazione le "traiettorie psichiche" che si allontanerebbero dalle polarità edipiche della psicanalisi lacaniana e dalla cosiddetta "legge del padre" e che rappresentano invece le varie forme di omosessualità maschile e femminile. Come si vedrà in seguito, la lettura critica di Lacan ad opera di Laplanche consentirà a Butler la possibilità di problematizzare la categoria di "genere" a partire dalla "detronizzazione" dell'Edipo e a orientare la riflessione sulla natura *queer* del desiderio. Nella teoria psicanalitica di Laplanche «non si dà un Altro in un qualche senso simbolico, ma solo i vari altri che nel mondo del bambino occupano il posto degli adulti che se ne prendono cura»³⁹⁰. L'analisi critica del "simbolico" lacaniano e quella del "mondo adulto" di Laplanche appaiono a Butler molto persuasive perché evidenziano, a suo parere, che non c'è alcuna ragione per la quale il "mondo degli adulti" sia organizzato necessariamente, come vuole Lacan, in termini edipici come il "padre" e la "madre"³⁹¹. Come è stato già detto, il "simbolico" per Lacan rappresenta il linguaggio governato dal "Fallo" e dagli effetti della "Legge" paterna; tale significazione è intesa da Lacan come principio organizzatore della parentela e del linguaggio; esso rappresenta -a parere di Butler- l'ordine simbolico che condiziona tutta la significazione lacaniana, per il quale l'ingresso del bambino nel linguaggio coincide con l'emergere della "Legge del Padre" e del sistema *fallico* del significante, in altre parole, dice Butler, «il soggetto umano diviene un "io" differenziato all'interno

³⁸⁸ *Ibidem*, pp. 90-91. Il corsivo è mio.

³⁸⁹ *Ibidem*, pp. 97, nota 21, cit.

³⁹⁰ *Ibidem*, p. 97.

³⁹¹ *Ibidem*.

della matrice delle regole di genere», per le quali esistere come soggetto significa esistere come un "essere sessuato" soggetto a un desiderio sessuale che si muove lungo traiettorie tracciabili linearmente da queste stesse regole dalle quali esso viene anche sanzionato e punito. Su questo punto Laplanche sembra prendere le distanze da ogni interpretazione psicanalitica che assuma la scena edipica come condizione originaria strutturantesi come desiderio. Se così fosse dovrebbe anche evidenziarsi sin dalle origini una differenza tra desiderio maschile e desiderio femminile, invece Laplanche sembra "sposare" l'idea che la sessualità emerga piuttosto come conseguenza del mondo sociale, rappresentato dal "mondo enigmatico degli adulti", cui ognuno di noi è *esposto*, e dei messaggi e dei significanti che vengono imposti da questo ambiente esterno³⁹².

Per Laplanche l'altro *precede* il soggetto e, perciò, il desiderio emerge sempre dall'esterno in modo enigmatico come "desiderio dell'Altro" anche quando diventa il desiderio vero e proprio del soggetto; per tali ragioni, Butler afferma che Laplanche pone il desiderio *straniero* come "precondizione" *enigmatica* del "proprio" desiderio, un enigma che non può essere né recuperato né tantomeno chiarito nel corso di un transfert psicanalitico; ivi si riproducono i termini della scena della "seduzione primaria", cioè di quella scena che ripropone la serie di "tu" che si incontrano nell'esposizione al mondo degli adulti, di cui parla Laplanche, affermando, in tal senso, il *primato dell'altro*³⁹³. Mentre l'io desidera, un "altro" enigmatico abita inconsapevolmente nel suo desiderio, che diviene, perciò, correggendo Lacan, il "desiderio del desiderio dell'Altro".

Ora, nell'ambito dell'analisi della natura del desiderio, a Butler appare rilevante rileggere i principi teorici su cui Jessica Benjamin, autorevole esponente della psicanalisi relazionale, fonda la sua teoria del riconoscimento. Come si è potuto ben osservare, Butler ha articolato le sue tesi, relative ai temi del desiderio e del riconoscimento, confrontandosi a lungo con quanto, a riguardo, la ricerca psicanalitica mette a disposizione. In particolare, Butler, sembra aver apprezzato notevolmente il contributo che alcuni studi psicanalitici hanno dato all'analisi della formazione del sé in un contesto relazionale, riconoscendo un notevole merito a noti psicanalisti, come Laplanche, Winnicott, Nancy Chodorow, Christopher Bollas e la stessa Jessica Benjamin, alla quale Butler dedica ampie riflessioni sia in *Giving an Account of Oneself* che in *Undoing Gender*, cui in questa sede si fa riferimento nelle loro rispettive traduzioni italiane³⁹⁴. Tali studi mettono in particolare rilievo il debito inestinguibile che ciascun essere umano ha verso l'altro, per il fatto che ogni "io" è già da sempre al di fuori di se stesso. La costitutiva apertura all'alterità, che accoglie ogni nuovo nato, suggerisce a Butler, sulla scia di Benjamin, che l'essere umano è per definizione un essere "relazionale", *esposto* originariamente allo sguardo dell'altro.

La psicanalisi relazionale di Benjamin -secondo il parere di Butler- ha il merito di aver circoscritto un modello condivisibile di soggettività, che poggia sulla contestazione dello statuto "naturale" del sé, insistendo sugli effetti stessi che la relazione con l'altro ha sull'"io". Le opere più recenti di Jessica Benjamin, autrice dell'apprezzato saggio

³⁹² A parere di Butler, Laplanche è perfettamente consapevole che la sua teoria metta, in qualche modo, in discussione quella freudiana del primato delle pulsioni, (la pulsione di vita e la pulsione di morte), nonché l'attribuzione della loro origine ad una causa biologica, per il fatto che non possono essere considerate primarie, perché provengono da un'interiorizzazione dei desideri *enigmatici* degli altri, cosicché «l'"io" si scopre *straniero* nei suoi impulsi più elementari».

Cfr. Butler J., *Critica della violenza etica*, pp.99-101, cit.

³⁹³ *Ibidem*, p. 102

³⁹⁴ Cfr. Butler J., *La disfatta del genere*, pp.162-183, cit. e *Critica della violenza etica*, pp.70-113

Legami d'amore, rappresentano uno studio psicanalitico accurato sulle condizioni relazionali che stanno alla base del riconoscimento reciproco.

Sulla base di un raccordo tra la teoria critica sociale e la pratica clinica, la nota psicanalista femminista americana innova la sua teoria del "riconoscimento" inserendovi un "meccanismo" che -a suo parere- funziona come "Terzo", cioè quella «posizione in cui riconosciamo implicitamente l'altro come un soggetto "simile", un essere che possiamo sperimentare come un'"altra mente", cioè come un "agente responsivo" con cui poter entrare in relazione.

Nel senso psicanalitico tratteggiato da Benjamin, per *terzietà* si deve, allora, intendere uno *spazio intersoggettivo*, nei termini di una esperienza di *relazionalità* in cui l'altro viene vissuto non meramente come un soggetto "separato", ma "simile", in grado di agire e di conoscere, con il quale è possibile condividere stati d'animo, intenzioni e sentimenti ³⁹⁵. Butler riconosce, inoltre, a Benjamin, il merito di aver elaborato una teoria psicanalitica non eterosessista, avviando un interessante dibattito culturale tra "genere" e "sessualità", all'incrocio tra psicanalisi e filosofia ³⁹⁶.

In alcuni passaggi di *Undoing Gender*, Butler rileva che a parere di Benjamin, il riconoscimento reciproco diventa possibile solo se l'io e l'altro concepiscono se stessi come *riflesso* l'uno dell'altro ³⁹⁷. Da tale angolazione psicanalitica, il riconoscimento reciproco implicherebbe l'attivazione di una forma di *empatia* che destabilizza tutte quelle relazioni assoggettanti, che soffocano ciò che in ciascun essere umano è degno di rispetto e di comprensione, oltreché di tutela sociale e politica: la dignità personale. In questa direzione, Butler, tenendo in considerazione la proposta psicanalitica di Jessica Benjamin, afferma:

«Non è solo la presentazione di un soggetto ad un altro che facilita il riconoscimento, da parte dell'Altro, del soggetto che si presenta. Si tratta piuttosto di un processo che si verifica quando il soggetto e l'Altro concepiscono se stessi in quanto *riflesso* l'uno dell'altro, laddove tale riflesso non si risolve attraverso l'annullamento dell'uno nell'Altro (ad esempio, mediante *un'identificazione incorporante*) oppure attraverso una *proiezione* che annienta l'alterità dell'altro. Nell'appropriazione della Benjamin della nozione hegeliana di riconoscimento, esso rappresenta un *ideale normativo*, un'aspirazione che guida la pratica clinica» ³⁹⁸.

Come si può notare, secondo Butler, Benjamin traccia un nuovo percorso del riconoscimento che non si conclude con l'annullamento dell'uno nell'altro, come avviene in una "identificazione incorporante", né tantomeno in una "proiezione", che annienta l'alterità dell'Altro, sul quale verrebbero a riflettersi aspetti e note, che invece riguardano il proprio sé. Secondo Butler la teoria del riconoscimento, elaborata da

³⁹⁵ Cfr. Benjamin J., *Beyond Doer and Done to. Recognition Theory Intersubjectivity and the Third, Il riconoscimento reciproco. L'intersoggettività e il Terzo*, trad. it. di Nicola Carone, Raffaello Cortina Editore, Milano, 2019, p. 9 e pp. 33-34. È bene precisare, in tale contesto, che il termine *resa*, per Benjamin, «si riferisce ad una sorta di lasciare andare il sé, e quindi implica anche la capacità di considerare il punto di vista o la realtà dell'altro. Pertanto, la *resa* ci porta al riconoscimento, essendo capaci di sostenere la connessione con la mente dell'altro mentre accettiamo la sua separazione e differenza. La *resa* comporta libertà da ogni intenzione di controllare o costringere qualcuno a fare qualcosa».

³⁹⁶ Cfr. Butler J., *La disfatta del genere*, p. 162 e p. 183, cit.

³⁹⁷ *Ibidem*, p. 162.

³⁹⁸ *Ibidem*. Il corsivo è mio.

Benjamin, ha il pregio di aggiungere alla relazione intersoggettiva la nozione di un "altro" esterno ed eccedente la costruzione psichica del soggetto³⁹⁹.

È altresì significativo sottolineare che Butler vede in Benjamin un'interlocutrice privilegiata per il fatto che la psicanalista americana ha tessuto un dialogo costante tra la psicanalisi relazionale e la teoria sociale, al fine di studiare, in chiave clinica, e il fenomeno della sofferenza e della disumanizzazione dell'altro, nell'ambito di una contingenza storica che ha riguardato palestinesi e israeliani: la seconda Intifada (2003-2004). Secondo il parere di Butler, Benjamin ritrova nel lavoro terapeutico la possibilità di tracciare percorsi possibili di gestione *non violenta* dei conflitti sociali, che si radicano nella dimensione intersoggettiva dell'esistenza.⁴⁰⁰

Ora, la nozione di riconoscimento, nella sua formulazione più originale, che offre Benjamin, rinvia alla cosiddetta "Terzietà", nel senso di un'esperienza affettiva significativa dell'altro, inteso non come un oggetto di bisogno da controllare, consumare o respingere, ma come un'altra *mente* (espressione usata da Benjamin) con cui si può connettere, entrandovi in relazione⁴⁰¹. Nel saggio dedicato al riconoscimento reciproco, Benjamin chiarisce la posizione e la funzione del *Terzo*, pur calcolando i rischi di rottura impliciti in una relazione intersoggettiva, che minaccerebbero di cancellarne la reciprocità; per tali ragioni, puntualizza alcuni passaggi che possono essere sintetizzati in queste sue affermazioni:

«In questo libro mi riferirò alla posizione del "Terzo". È la posizione in cui riconosciamo implicitamente l'altro come un "soggetto simile", un essere che possiamo sperimentare come "altra mente". Il Terzo si riferisce ad una posizione costituita dal mantenere la tensione del riconoscimento tra differenza e uguaglianza, intendendo l'altro come un soggetto separato ma equivalente che agisce e conosce, con il quale è possibile condividere sentimenti e intenzioni. La condivisione inizia nelle primissime interazioni preverbal, in cui le intenzioni si allineano (grado di simmetria) o i sentimenti risuonano (senso di uguaglianza) anche tra partner impari»⁴⁰².

Per la psicanalista americana è stato necessario teorizzare l'intersoggettività da una prospettiva che prenda in considerazione, da un lato, lo studio dell'infanzia, in particolare la relazione madre-bambino, in cui il riconoscimento reciproco assume un ruolo centrale, e, dall'altro, la soggettività delle donne, in particolare della madre. Ciò che caratterizza le relazioni della primissima infanzia è, infatti, l'essere *esposti* all'altro: il bambino dipende, cioè, come tutti i bambini, dal potente *caregiver* in modo del tutto asimmetrico e, pertanto, ciò che struttura la relazione sin dalla primissima infanzia è la dipendenza dall'altro da cui «possiamo essere feriti o danneggiati quando l'altro fallisce o fraintende nel riconoscerci»⁴⁰³.

Benjamin chiarisce, in primo luogo, che in chiave psicanalitica, la comprensione del processo di sviluppo attraverso il quale gli esseri umani diventano più capaci di reciprocità è una condizione necessaria per la promozione stessa della cosiddetta *terzietà*; in secondo luogo, la stessa puntualizza che il riconoscimento implica un'esperienza significativa di condivisione, in cui ci si mette in relazione con l'altro senza ridurlo ad oggetto di manipolazione. In questa direzione, Benjamin introduce

³⁹⁹ *Ibidem*.

⁴⁰⁰ Cfr. Lingiardi V. -Carone N., *Salve Soggetto. Introduzione all'edizione italiana*, in Benjamin J., *Il riconoscimento reciproco. L'intersoggettività e il Terzo*, pp. VIII-IX, cit.

⁴⁰¹ È Benjamin stessa che usa il termine "mente", per indicare la soggettività relazionale

⁴⁰² Cfr. Benjamin J., *Il riconoscimento reciproco. L'intersoggettività e il Terzo*, pp. 8-9, cit.

⁴⁰³ *Ibidem*, p. 101

l'idea di "responsività in azione", cioè afferma che nelle relazioni umane, vivendo l'altro come un "agente responsivo" che può ricambiare quel desiderio di riconoscimento, lo consideriamo come un'altrettanta «fonte di intenzione e di agency»⁴⁰⁴. In questo senso, la psicanalisi relazionale è chiamata ad assumersi un compito *etico*, che consiste nel favorire lo sviluppo di competenze relazionali attraverso le quali gli esseri umani diventano più capaci di *responsività* e di riconoscimento reciproco.

È necessario, a questo punto, chiarire la rilevanza di alcune divergenze concettuali tra Butler e Benjamin, che emergono dal differente modo di intendere la soggettività e il riconoscimento. Come è stato detto nel corso di questo lavoro, in particolare nel primo capitolo, il termine "agency" rinvia, nella traduzione italiana, a diversi significati, connotandosi di una complessa polisemia: da un lato indica l'azione, dall'altro l'assunzione di responsabilità da parte di un soggetto agente.

Ora, nel lessico butleriano il termine "agency" rimanda ad un'idea di azione non direttamente riconducibile ad un soggetto agente, responsabile e consapevole di sé, ma, come afferma Olivia Guaraldo, ad «una modalità di agire che mette in crisi la nozione stessa di soggettività, slegando l'azione da un soggetto sovrano, in grado di controllarne ogni effetto» e rinviando all'idea di un'azione "socialmente" costruita in base ad una norma che agisce come "dispositivo" del potere⁴⁰⁵.

In questa direzione, si muovono le osservazioni critiche che Butler puntualizza in merito all'appropriazione di Benjamin della nozione hegeliana del riconoscimento, in cui la reciprocità rappresenterebbe solo un "ideale normativo" o un'"aspirazione" della pratica clinica, che elude il fatto che le relazioni concrete si danno, per la maggior parte dei casi, in forme squilibrate di *esposizione* unilaterale e di dipendenza, come già Hegel a suo tempo aveva acutamente osservato, sul piano filosofico, nella relazione di assoggettamento del *servo* al *signore*.

Sebbene la psicanalista americana tenga presente che il riconoscimento può trasformarsi in distruzione, a Butler pare che tale rischio si possa configurare solo come un'eventualità occasionale spiacevole che la terapia è in grado di superare. La nozione di reciprocità nell'ambito delle dinamiche del riconoscimento, non rappresenta per Butler l'esito o l'effetto di un'azione consapevole e intenzionale di un soggetto agente, poiché la stessa, sulla scia di Foucault, ipotizza un sé *sociale* la cui dipendenza dal riconoscimento da parte dell'altro, lo pone sempre e comunque in una relazione sottomessa, alienante e soggiogante⁴⁰⁶. Mentre Butler suggerisce che la relazione con l'altro implichi necessariamente la dipendenza e la sottomissione, Benjamin affronta la sfida di una nuova teoria psicanalitica del riconoscimento che trasformi il conflitto iniziale tra due o più individui in reciproco riconoscimento, anche quando i soggetti in questione si dovessero posizionare su relazioni asimmetriche, come quella della madre-bambino (o del *caregiver*) e dell'analista-paziente⁴⁰⁷. La nozione di riconoscimento, elaborata da Benjamin, ha il merito di introdurre il problema della *vulnerabilità* del soggetto, tanto caro a Judith Butler, e di tenerne conto nell'approntare un lavoro terapeutico, che possa fornire un sostegno alla gestione *non violenta* del conflitto.

⁴⁰⁴ *Ibidem*, p. 8.

⁴⁰⁵ Cfr. *Glossario* a cura di Monia Andreani e Lorenzo Bernini, in *Differenza e relazione: L'ontologia dell'umano nel pensiero di Judith Butler e Adriana Cavarero*, a cura di Olivia Guaraldo e Lorenzo Bernini, p. 135, cit.

⁴⁰⁶ Cfr. Butler J., *The Psychic Life of Power. Theories in Subjection*, 1997, *La vita psichica del potere. Teorie del soggetto*, a cura di Federico Zappino, Mimesis, 2013

⁴⁰⁷ Cfr. Benjamin J., *Trasformazioni nella Terzietà. Riconoscimento reciproco, vulnerabilità e asimmetria*, in *Idem, Il riconoscimento reciproco. L'intersoggettività e il Terzo*, pp. 99-152.

Benjamin ribadisce più volte che la *vulnerabilità* dell'altro si appella al senso di *responsabilità*, affinché l'altro non venga ridotto ad oggetto di bisogno o di scarica pulsionale da gestire all'interno della nostra *mente*, ma lo si intenda come un soggetto "altro", con il quale si può rispondere insieme al desiderio reciproco di riconoscimento nell'ambito di una relazione intersoggettiva. L'altro si configura, in questa direzione, come un soggetto diverso, ma di eguale dignità e valore, con il quale diventa possibile condividere sentimenti e intenzioni. Il riconoscimento reciproco equivale a trovare una via intersoggettiva, che non sia né individualistica né totalitaristica, ma una via in cui diventa possibile ritrovare insieme ciò che unisce, in nome della comune appartenenza all'umanità, e, allo stesso tempo, ciò che differenzia cioè la personale unicità di cui ciascuno è portatore.

Ora, molteplici sono i significati in cui Benjamin declina la nozione di "Terzo", per i quali, non potendone dare in questa sede un'articolazione più vasta, si rinvia al saggio *Beyond Der and Done to. Recognition Theory, Intersubjectivity and the Third*, già citato nella sua traduzione italiana⁴⁰⁸. Preme, però, sottolineare, in questa sede, che Butler riconosce un particolare merito al lavoro di Jessica Benjamin per aver spostato l'accento dalla complementarità, che presuppone una relazione diadica, alla relazione triadica, in cui, però, la triade stessa non è riducibile all'edipizzazione⁴⁰⁹. In altri termini, Benjamin ipotizza una relazione in cui la diade non si struttura in riferimento ad un "terzo" polo che sarebbe l'oggetto d'amore genitoriale *tabuizzato*⁴¹⁰. In tal caso, infatti, per Butler si pregiudicherebbe la relazione intersoggettiva, correndo il rischio della prigione di Edipo, con le sue implicazioni eterosessiste, in cui il riconoscimento rimarrebbe aggroviato⁴¹¹. Secondo il parere di Butler, il ricorso di Benjamin ad una struttura triadica del desiderio fa sì che il "genere" possa essere pensato *oltre* la complementarità, in cui è implicito il rischio eterosessista⁴¹².

Tale riflessione critica investe, dunque, la concezione stessa del desiderio primario che, a parere di Butler, non può essere pensato secondo meccanismi di *identificazione* o di *riflessione mimetica* del significante paterno, per confidare nel potere di una "risignificazione sovversiva" che possa far pensare la paternità al di là delle categorie di "sesso" e "genere" e auspicare, ad esempio, le lesbiche padri e simili⁴¹³.

2.6. La natura *queer* del desiderio: incursioni nel pensiero butleriano

Nel riscrivere l'orizzonte speculativo butleriano, in cui viene tematizzata la nozione di desiderio *queer*, occorre innanzitutto tenere in considerazione che Butler, pur muovendosi sempre su un terreno profondamente hegeliano, mostra ampi spazi di criticità riguardo alla teoria hegeliana del desiderio, ponendo significative osservazioni nel saggio intitolato *Undoing Gender*, tradotto in italiano con il titolo *La Disfatta del genere*⁴¹⁴. Differentemente da Hegel, Butler sottolinea, infatti, che «l'individuo non

⁴⁰⁸ *Ibidem*.

⁴⁰⁹ Cfr. Butler J., *Dalla complementarità alla triangolazione edipica*, in *Idem, La disfatta del genere*, p. 165.

⁴¹⁰ *Ibidem*

⁴¹¹ *Ibidem*, pp. 165-166, cit.

⁴¹² *Ibidem*, p. 166.

⁴¹³ *Ibidem*, p. 167. Il corsivo è mio.

⁴¹⁴ Occorre premettere che, con il saggio *Undoing Gender*, Butler non intende proporre delle riflessioni volte a disfarsi definitivamente della categoria di "genere", quanto piuttosto intende considerare il "genere" come l'esito di una pratica individuale e -come si potrebbe dire- personale, sottraendolo a tentativi speculativi che lo vorrebbero giustificare sulla base di fondamenti metafisici e sostanzialistici.

ritorna mai a se stesso affrancato dall'Altro, e che è proprio tale "relazionalità" a costituire il sé»⁴¹⁵. Per Butler, il soggetto, durante l'incontro con l'alterità si trasforma, non per fare ritorno a se stesso, come vuole Hegel, ma per diventare il sé che non è mai stato⁴¹⁶. L'Altro è, per Butler, il segno della propria *espropriazione* e della *perdita di sé*, il non godimento di ciò che la coscienza hegeliana desidera: l'auto-identità.

Nella relazione con l'alterità, il soggetto butleriano non ritrova affatto la padronanza su di sé tanto desiderata, non realizza quanto tratteggiato nella speculazione hegeliana della *Fenomenologia dello Spirito*, ma si dà come un essere sempre proiettato *al di fuori di sé*, un essere *Altro da sé*⁴¹⁷.

"Chi sono Io?" è la domanda che il soggetto butleriano pone a se stesso, ritornandovi più volte, in un percorso *esistenziale* che non gli consente di trovare una risposta. Nella relazione con l'Altro, il soggetto è ciò che l'Altro vuole da lui o, in altri termini, ciò che l'Altro desidera per lui. Dalla dipendenza totale del soggetto dall'Altro emerge una soggettività *debole*, forse troppo *depotenziata*, cui Butler si affianca, "sposando" la linea teoretica che annuncia la "fine" dell'identità, al confine tra filosofie post-strutturaliste e psicanalisi post-freudiana. Si nota nella filosofia butleriana, come è stato detto in precedenza, la configurazione di un *nuovo* soggetto che, a parere di Butler, può realizzare le condizioni di esistenza e di vivibilità della vita attraverso pratiche di *disidentificazione*, capaci di sottrarlo ai dispositivi normativi del potere politico e sociale, nonché alla potenza *performativa* del linguaggio.

In questa direzione, in *Undoing Gender*, Butler critica l'uso della nozione di "genere", con cui, a suo parere, vengono identificate e naturalizzate le differenze sessuali ("maschile" e "femminile") al fine di *incanalarne* e *direzionarne* il desiderio. Ivi, l'analisi del desiderio *queer* diventa un'opportunità per sostenere le pratiche "decostruttive" e "ricostruttive" della soggettività individuale e della sessualità, pratiche che, secondo quanto afferma Butler, realizzano una vera e propria "sovversione" del "gender". Il desiderio *queer* non si lascia ingabbiare dalle traiettorie definite dalla norma eterosessuale, presunta come universale. Butler stessa definisce la *sovversione* del genere come "un fare e un disfare", intesi come attività di trasformazione e di cambiamento, attraverso le quali ciascuno riconfigura il genere cui sente di appartenere, al di là di quelle norme eterosessuali, che assegnano ai corpi un'esistenza *sociale*⁴¹⁸. Su questo punto, a parere di chi scrive, non è possibile arginarne l'*impasse* che ne deriva: come si può pensare ad un'azione di *sovversione*, se nel lessico filosofico e politico post-strutturalista di Butler, l'agire stesso è slegato da un soggetto sovrano, responsabile e consapevole, in grado di deliberare e di controllare ogni *effetto* delle proprie azioni? E ancora: com'è possibile sottrarsi al potere normativo del linguaggio e della politica se il soggetto, nella chiave di lettura che ne offre Butler, appare come l'*effetto* del potere (e non la causa!) *performativo* stesso?

Prendendo in considerazione l'analisi critica di Olivia Guaraldo, il "genere" butleriano rappresenta quell'insieme di decostruzioni e costruzioni che si attivano in un ciclo continuo di azioni, rendendo possibile la cosiddetta *viability*, ossia la vivibilità cui ciascuno in questo mondo aspira. All'interno di tale cornice speculativa, Butler procede ad una critica di quelle teorie psicanalitiche che prendono ancora le mosse dall'assunzione del paradigma eterosessuale nella sua pretesa di naturalità e universalità; tra tali teorie, come è stato già ripetutamente detto prima, rientra la proposta epistemologica lacaniana cui Butler comunque dedica ampio spazio in diverse sue opere.

Per un approccio critico di *Undoing Gender* si confronti la *Prefazione* di Olivia Guaraldo in Butler J., *La disfatta del genere*, pp. 7-22, cit.

⁴¹⁵ Cfr. Butler J., *La disfatta del genere*, p. 179, cit.

⁴¹⁶ *Ibidem*.

⁴¹⁷ *Ibidem*.

⁴¹⁸ *Ibidem*, p. 46 e ss.

Declinandosi in forme diverse, che si danno al di là del paradigma binario "uomo-donna", il desiderio non è, per Butler, né maschile né femminile, ma appunto *queer*. Per tali ragioni, Butler usa il "genere" come strumento, per decostruire e denaturalizzare la differenza sessuale, chiarendo in che misura il desiderio divenga *queer* e precisando, altresì, come la sua forma e la sua declinazione rimanga sempre inespressa e libera di determinarsi nella sua infinita varietà di direzioni e di aspetti.

In questo senso, come è stato già detto nei paragrafi precedenti, Butler si discosta chiaramente dalla prospettiva lacaniana, secondo cui il desiderio umano si struttura e si articola a partire da una "proibizione originaria" e da una sfera simbolica inalterabile, la cosiddetta "Legge del Padre", che proibisce l'unione incestuosa tra il bambino e sua madre, inaugurando ciò che, nella lettura lacaniana di Lévi Strauss, mantiene il nome di "struttura della parentela".

Allo stesso tempo, il divieto dell'incesto dà luogo al dislocamento del desiderio nelle sostituzioni *metonimiche* lacaniane di quel piacere originario (la *jouissance*) non più ritrovabile⁴¹⁹. A parere di Butler, l'analisi lacaniana del desiderio tende a rafforzare la struttura *binaria* ed *eterosessista* che modella i generi, declinandoli al maschile e al femminile, ed escludendo, in tal modo, quelle divergenze "sovversive", che caratterizzano le culture lesbiche e gay⁴²⁰. Come si vedrà meglio in seguito, Butler pone la questione dell'umano, disattendendo l'assunto teorico secondo cui il genere indica la dimensione socialmente e culturalmente determinata del sesso, cioè dalla sua variante non biologica; in tal caso, si perverrebbe, infatti, ad una legittimazione del "genere" attraverso l'uso stesso del termine "sesso"; in altri termini, per Butler non esistono corpi sessuati al di fuori di una norma che, ponendosi quale "dispositivo di potere", li forgia come tali.

L'analisi critica della categoria del "genere" diventa, dunque, necessaria per affrontare la questione della "vivibilità" della vita, che inevitabilmente deve fare i conti con il problema sociale della violenza, tant'è che, sia in *Undoing Gender* che in *Precarious Life* e, poi, in *Giving an Account of Oneself*, decisiva appare l'indagine e la riflessione filosofica sul tema del riconoscimento. Prendendo in considerazione l'analisi critica di tali temi, così come è stata proposta da Olivia Guaraldo, curatrice della prefazione di *Undoing gender*, è possibile rilevare che l'arte del "fare" e del "disfare" il genere implica una significativa pratica di costruzione e di decostruzione del sé, di accettazione e di rifiuto delle norme date, di composizione e di scomposizione delle identità categorizzate dal sociale, che impone all'esistenza di ciascuno ruoli fissi e immutabili strettamente determinati dalla dipendenza costitutiva di ogni individuo dall'esteriorità sociale⁴²¹.

Butler segue un percorso speculativo in cui il desiderio mostra la sua natura *queer* per il fatto che non è mai esclusivamente eterosessuale o omosessuale, così come non è mai legato esclusivamente a stereotipi della sessualità. In tale contesto, non si può, quindi,

⁴¹⁹ Cfr. Butler J., *Questione di genere. Il femminismo e la sovversione dell'identità*, pp. 63-73, cit. e *Idem, Soggetti di desiderio*, 207-227, cit.

⁴²⁰ Per "binarismo sessuale" Butler intende il *dispositivo biopolitico*, che naturalizza il sesso (essere maschio o femmina in senso biologico, in base alle caratteristiche anatomiche della propria dotazione genitale) il genere (la costruzione sociale e culturale della differenza sessuale), nonché l'orientamento sessuale (eterosessuale, quando il desiderio è rivolto a persone di sesso opposto dal proprio e omosessuale, quando il desiderio è rivolto a persone del proprio stesso sesso). Tale dispositivo istituzionalizza sul piano politico e giuridico identità maggioritarie (gli uomini eterosessuali) e minoranze discriminate (donne eterosessuali, intersessuali, gay, lesbiche, transessuali, bisessuali e così via).

⁴²¹ Cfr. Guaraldo O., *Prefazione* in Butler J., *La Disfatta del genere*, p. 7, cit.

omettere di ricordare che Butler è conosciuta, a livello internazionale, sia come autorevole pensatrice lesbo-femminista nel dibattito filosofico e politico contemporaneo che come maggiore teorica *queer* e femminista americana ⁴²².

La sua fama è inizialmente dovuta al saggio *Gender Trouble*, che ha segnato un punto di svolta del femminismo internazionale, divenendo un classico del pensiero critico di "genere", in cui la tesi centrale di Butler, poi ripresa in *Undoing Gender*, può essere espressa in questi termini: la sessuazione del corpo non è un dato biologico, ma una costruzione culturale. Butler polemizza con certe forme di femminismo che, per criticare l'ordine gerarchico tra i due sessi, imposto dalla cultura patriarcale, dalla quale ovviamente anche la filosofa americana prende le distanze, hanno assunto paradigmi eterosessuali, elevandoli a norma. Ella non permane, in tal modo, all'interno di un modello interpretativo, largamente utilizzato nel femminismo contemporaneo, che legge l'ordine simbolico come un sistema a *economia binaria* ⁴²³.

Evidenziando la natura sostanzialmente *queer* del desiderio, Butler intende affermare che il desiderio è sempre di per sé indeterminato e, pertanto, non catalogabile all'interno di certi paradigmi che, "normando" i corpi con l'attribuzione di una sessualità, li riconducono all'interno di un binarismo sessuale, escludendone le differenze. Le riflessioni speculative sul desiderio e sul genere si intersecano, quindi, all'interno di una cornice butleriana che intende riaffermare il carattere non naturale del corpo e della sessualità, considerando sia il genere che il sesso come categorie costruite, variabili e mobili ⁴²⁴. Per tali ragioni, è necessario, per Butler, che certi femminismi facciano attenzione a non idealizzare troppo le categorie binarie di genere, per evitare di produrre nuove forme di gerarchizzazione ed esclusione, facendo dell'eterosessismo l'aspetto insito di un deleterio fondamentalismo della sessualità. Butler viene così elaborando una teoria critica della soggettività, prendendo per certi versi le distanze da studiosi femministe come Simone de Beauvoir, Luce Irigaray, Adriana Cavarero, alle quali

⁴²² *Queer* è un termine inglese che sta per "eccentrico", "insolito", "bizzarro". Indica una sessualità che si pone al di fuori dell'orientamento eterosessuale e del binarismo maschile-femminile. Il termine è utilizzato anche in senso dispregiativo verso quelle minoranze sessuali (gay, lesbiche, transessuali, bisessuali, transgender), spesso identificate, con tono offensivo, con il termine "checca" o "frocio". Sotto il profilo teorico, il termine "queer" è usato per contestare la "naturalità" e la "fissità" delle identità sessuali, che da Butler, sulla scia di Foucault, vengono ricondotte, invece, ad un "dispositivo sociale" di potere, che controlla e assoggetta gli individui costringendoli ad una eterosessualità normalizzante. Utile precisare anche, in questo contesto, che con il termine "drag queer" si intendono attori, cantanti che si esibiscono con abiti femminili di cattivo gusto, molto sfarzosi nel trucco e nelle acconciature, svelando parzialmente il proprio corpo maschile sotto gli abiti di scena. Il termine "queer" rinvia ad una pratica comportamentale di quanti manifestano una sessualità trasgressiva rispetto alla normalità imposta dal paradigma dell'eterosessualità imposto come norma. La pratica "queer" viene così a rappresentare una vera e propria "sovversione" cioè una risignificazione del "genere" da parte di quanti non si ritrovano all'interno della norma universalizzante dell'eterosessualità. In questa direzione, Butler, richiamandosi alle posizioni speculative di Foucault, di Deleuze e Guattari, volge la sua attenzione a quelle singolarità che sfuggono e non si lasciano inglobare dalla normatività dell'eterosessualità obbligatoria, criticando allo stesso tempo l'aspetto marcatamente escludente e discriminatorio di ogni appello all'universalità della norma.

⁴²³ Cfr. Cavarero A., *Il pensiero femminista. Un approccio teoretico*, in Cavarero A-Restaino F., *Le filosofie femministe*, Mondadori, Milano, 2002, pp. 78-85

⁴²⁴ Butler si richiama espressamente alla visione deleuziana del soggetto che implica che il corpo non possa essere pienamente compreso o rappresentato, poiché esso eccede sempre la rappresentazione. In tale contesto speculativo, il desiderio si muove in due registri differenti: la positività e la forza produttiva. Per Butler, Deleuze, nell'ambito di una ricostruzione della genealogia del desiderio, ha mostrato che il desiderio è "forza che afferma la vita", opponendosi alla negatività del desiderio, già tracciata da Hegel.

Cfr. Butler J., *Soggetti di desiderio*, pp. 228-242, cit.

contesta di permanere all'interno di una cornice speculativa che rimanda alla dualità dei generi.

La tesi centrale di *Gender Trouble* e di *Undoing Gender* ruota attorno all'argomentazione secondo la quale il corpo sessuato non è un dato biologico, da cui deriva la distinzione di genere maschile-femminile, ma è una costruzione culturale. Tale tesi butleriana segna un punto di svolta nel femminismo internazionale, portando alla luce un pensiero critico, che si differenzia notevolmente da quello delle fondatrici della Comunità di Diotima che richiamano l'imprescindibilità dell'ontologia della differenza sessuale, per decostruire le fondamenta patriarcali e maschiliste del sociale. In questa direzione, l'indagine della Butler si indirizzerà a rilevare la matrice originariamente politica della tesi dell'ontologia sessuata del corpo, nell'ambito di una riflessione, che rifiuta ogni vincolo *fondazionale* dell'identità sessuata e sessuale, riconducendo il "genere" ad una *performance* e ripensando ogni forma di soggettivazione come assoggettamento ad una norma che il dispositivo di potere impone.

È interessante notare che *Undoing Gender* si ascrive ad un genere filosofico che privilegia uno stile argomentativo rigoroso e specialistico nell'analisi e nello sviluppo delle più importanti questioni relative agli studi di genere e alla filosofia dell'intersoggettività. Ivi Butler si confronta con ambiti diversi del sapere che vanno dalla psicanalisi alla filosofia politica e alla sociologia. Le riflessioni butleriane si annodano attorno a tre categorie essenziali del suo pensiero filosofico, "riconoscimento", "genere", "desiderio", rappresentando, in modo più radicale alcune proposte in materia di genere e sessualità, attraverso la riconsiderazione di alcune questioni già affrontate in *Gender Trouble*, classico testo del pensiero femminista e *queer*. Il saggio *Undoing Gender* è composto da una serie di articoli, molti dei quali sono stati oggetto di conferenze tenute da Butler stessa, in cui è possibile seguire le linee della critica butleriana rivolta alle nozioni restrittive e rigide del *gender*. Butler mette in evidenza come ciascun individuo, venendo plasmato dalle norme sociali, sia vulnerabile in quanto *esposto* alla violenza altrui ⁴²⁵. Per tali ragioni, perciò, Butler riapre la domanda su cosa renda vivibile il mondo, una domanda che, a più riprese, diventa fondamentale in altre opere, quali *Vite precarie* ⁴²⁶.

In alcuni saggi de *La disfatta del genere*, con un linguaggio meno specialistico, ma non per questo meno rigoroso, Butler si sofferma su non pochi problemi, che si legano alla riflessione etico-politica contemporanea: conflitto-riconoscimento, pluralizzazione dei generi, conflitti e violenza, caratteristiche della parentela e sue dinamiche, diritti umani internazionali, unioni non eterosessuali, forme emergenti di violenza sociale e culturale, omofobia. L'argomento centrale dell'opera ruota attorno alla critica radicale del concetto di "genere", nell'ambito del rapporto mai risolto tra violenza e norme, tra vulnerabilità e riconoscimento. In realtà, il saggio offre una ricostruzione molto significativa del tema filosofico del riconoscimento, che, come abbiamo visto, è centrale nella formazione intellettuale della Butler, nonché nella sua produzione filosofica; basti pensare a *Subjects of desire: Hegelian Reflections in Twentieth-Century France*, da cui, come è stato già detto, viene fuori l'elaborazione di una teoria del soggetto, che si pone in continuo ed incessante rimando alla filosofia hegeliana, segnando la crisi dell'ontologia dell'identico e l'apertura ad una soggettività relazionale, in una dimensione connotata hegelianamente dalla "lotta per il riconoscimento". Ne *La disfatta del genere*, l'analisi critica del "genere" si interseca con la nozione di riconoscimento e questa, a sua volta, con quella del desiderio.

⁴²⁵ Cfr., Butler J., *La disfatta del genere*, p.

⁴²⁶ *Ibidem*, p. 27 e pp. 43-66.

La domanda di senso che ne viene fuori può essere articolata in questi termini: «l'appartenenza ad un determinato sesso o genere implica sempre che si debba desiderare in una determinata maniera?»⁴²⁷. Il ricorso all'esperienza comune consente a Butler di dissociare il desiderio dal "genere" e dal "sesso", sulla base del fatto che la codificazione di norme sociali, che si impongono all'esistenza di ciascuno, rinvia a desideri che non hanno origine nell'individuo stesso. E però, come nota Butler, la realizzazione della nostra individualità dipende *essenzialmente* da tali norme sociali⁴²⁸. A suo parere esistono desideri che "non desiderano" di essere normati, desideri *queer*, che sfuggono alla regolamentazione di quel "dispositivo di potere" che pretenderebbe di dominarli. L'analisi butleriana de *La disfatta del genere* è sempre volta a mettere in evidenza come, sulla base della lezione hegeliana, il desiderio sia sempre desiderio di riconoscimento e come la nozione stessa di riconoscimento sia declinata in chiave politica e psicanalitica. Butler nota che il riconoscimento, nell'ambito di un sistema sociale-simbolico di potere, è sempre una forma di assoggettamento che riconduce i soggetti all'interno di un quadro "normativo" presunto come universale. In questa direzione, il desiderio, essendo condizionato dalle norme sociali, è irrimediabilmente connesso con la questione del "potere", che ne intenderebbe stabilirne la direzione⁴²⁹. Nel tentativo di conciliare le teorie post-strutturaliste del desiderio e della soggettività con l'elaborazione di un'etica non violenta, Butler intende scardinare e decostruire il potere della norma, orientandosi ad un'elaborazione del sé nuova e originale proprio sulla scorta di quella condizione *ex-statica* della soggettività cui Hegel fa riferimento. Di conseguenza, per Butler, l'"Io", che ciascuno di noi è, dipende da queste norme, ma, allo stesso tempo, mediante il suo potere trasformativo può sovvertire ogni tipo di appartenenza già data. Dall'analisi filosofica della categoria hegeliana del desiderio di riconoscimento, attraverso un metodo genealogico, che Butler attinge da Foucault, e attraverso la psicanalisi di Lacan, viene così elaborando una teoria critica di quel femminismo, che crea la *favola sostanzialista* della differenza sessuale. Quest'ultima, a parere di Butler, «non è né totalmente data né totalmente costruita, ma è parzialmente tutte e due le cose»⁴³⁰.

Nella cornice psicanalitica lacaniana, le categorie del maschile e del femminile non rivelano alcun fondamento ontologico, ma rappresentano l'espressione di un ordine simbolico posto in essere dalla struttura edipica, che si fonda sul divieto dell'incesto, struttura che sia per Lacan sia per Levi-Strauss, rappresenta l'elemento fondativo di ogni cultura e di ogni soggettività. I teorici lacaniani, influenzati dallo strutturalismo di Claude Lévi Strauss, reputano che l'ordine simbolico non corrisponda a quello sociale, essendo parte della psiche individuale. Le teorie psicanalitiche, che si muovono in questa direzione, circoscrivono dettagliatamente i confini entro cui si dà l'ambito vero e proprio della *Legge*, che regola il desiderio nel complesso edipico.

Butler reputa che, in questa direzione, la critica *queer* possa aprire la strada a nuovi ripensamenti delle teorie psicanalitiche lacaniane, ripensando in forma diversa lo stesso femminismo. A Lacan, Butler contesta di dare per scontato che il divieto dell'incesto implichi la proibizione dell'omosessualità, pretendendo, quindi, di stabilire delle regole che, in qualche modo, governino il desiderio, come se lo si potesse circoscrivere sotto l'ambito di una legge immutabile ed eterna⁴³¹.

⁴²⁷ *Ibidem*, p. 25-26.

⁴²⁸ *Ibidem*, p. 26.

⁴²⁹ *Ibidem*.

⁴³⁰ *Ibidem*, p. 218.

⁴³¹ *Ibidem*, p. 70-71.

La critica dell'ontologia della differenza sessuale è il presupposto ineliminabile, per Butler, al fine di costruire un'etica non violenta, che possa riconoscere tutte quelle soggettivazioni dell'individuo (gay, lesbiche, transessuali, transgender, bisessuali) che rimangono escluse da quel sistema di potere che, secondo la filosofa, ha finito con il normalizzare il paradigma della *dualità* di genere, rendendone obbligatoria la norma dell'eterosessualità. Butler ribadisce con fermezza la tesi della dipendenza del soggettivo dal sociale, ma non esclude la possibilità del soggetto di intervenire, modificandola, sulla normatività obbligatoria dell'eterosessualità, che ha condotto al disconoscimento di tutte quelle diversità che non si lasciano sottomettere da schemi sociali standardizzati, né tantomeno da strutture contingenti di potere.

Da qui ne deriva una critica serrata alle norme di "genere" che fondandosi su un presunto binarismo, hanno determinato l'esclusione sociale di soggetti difformi dalla eterosessualità resa obbligatoriamente normativa. Per Judith Butler, quel dominio, che gli uomini esercitano sulle donne e che il femminismo ha sempre criticato come esito ultimo del patriarcato, è determinato in realtà dal canone dell'eterosessualità obbligatoria elevata a norma sociale, da cui scaturisce una condotta violenta e vessatoria nei riguardi di quei soggetti che non si conformano alla struttura normativa imposta dalla società. Per tali ragioni, Butler si domanda che cosa possa restare di un femminismo che rimanga trincerato dietro l'immobilità di categorie interpretative standardizzate e sedimentate nell'immaginario collettivo e che non abbia a cuore la difesa di quei diritti di cittadinanza politica rivendicati da quanti, essendo minoritari, rimangono nelle periferie, perché esclusi e misconosciuti dal sistema di potere dominante. L'origine politica dell'ontologia della differenza sessuale spinge, dunque, Butler a riformulare la critica del sistema binario (maschile-femminile) posto dalle femministe Cavarero, Irigaray, de Beauvoir. Butler reputa che tale binarismo, elevato a norma universale, imponga al desiderio una traiettoria eterosessuale che alla fine appare funzionale e complementare al "fallologocentrismo" che il femminismo stesso intende criticare. La differenza sessuale non ritrova un fondamento *ontologico* di legittimazione, poiché per Butler il sesso stesso è costruito dal genere e questo, a sua volta, è di origine culturale e sociale. Al femminismo "essenzialista", che afferma il principio della dualità dei generi, Butler oppone la tesi "costruttivista" del sesso, secondo la quale la differenza di genere non deriva da un'elaborazione culturale e simbolica delle differenze corporee, ma da un sistema di potere che Butler, seguendo l'impostazione psicanalitica di Adrienne Rich, definisce come "eterosessualità obbligatoria". Allo stesso Lacan Butler replica che l'ordine simbolico, cui la sua psicanalisi fa riferimento, piuttosto che rappresentare un ordine sociale, è, in realtà, un ordine psichico, un ordine cioè che trascende la cultura in forza di un'esigenza simbolica che è strutturata sin dall'origine dalla psiche umana⁴³².

Butler, infatti, esplicita la definizione del "simbolico" lacaniano facendo ricorso al *Dizionario* di psicanalisi lacaniano di Evans, puntualizzando che, al di fuori di ogni dubbio, il simbolico lacaniano è l'ambito della *Legge* che regola il desiderio nel complesso edipico⁴³³. Al desiderio, dunque, verrebbe imposta, per così dire, l'incontestabilità della legge, che impedirebbe di esercitare un'azione di contrasto e di dislocazione da traiettorie chiaramente tracciabili lungo il binarismo della differenza maschile-femminile. Sovvertendo l'ordine simbolico della parentela, diventa possibile, per Butler, tracciare le linee di un post-strutturalismo *queer* della psiche, criticando la

⁴³² *Ibidem*, pp. 70-77. Per la critica della norma di "genere" e per il problema della sua *astrazione*, il riferimento è alle pp.77-84.

⁴³³ Cfr. Evans D., *An Introductory Dictionary of Lacanian Psychoanalysis*, London, Routledge, 1996, e Butler J., *La disfatta del genere*, p. 70, cit.

concezione lacaniana secondo cui vi è un'esigenza *ideale e inconscia* nei confronti dell'ordine sociale irriducibile a cause ed effetti sociali evidenti ⁴³⁴. Alla luce della teoria lacaniana della *simbolica* proibizione dell'incesto, conformemente alla prescrizione esogamica, si pretenderebbe, secondo il parere di Butler, di stabilire delle regole sociali, elevate a norma universale, che possano governare il desiderio secondo un ordine presunto come immutabile.

⁴³⁴ Ibidem, p 72.

3. Genere e Corporeità

3.1. Il "genere" come categoria *performativa*: dal linguaggio alla politica

Che cosa intendiamo quando usiamo la categoria di "genere" per indicare la differenza tra uomo e donna? Esiste un fondamento *ontologico* cui potersi appellare quando si ricorre all'uso del termine "genere"? Può il "genere" essere considerato come il corrispettivo non biologico del termine "sesso"? E ancora: il sesso e il genere sono "identità" preesistenti al linguaggio o piuttosto è lo stesso linguaggio che li istituisce secondo pratiche discorsive che hanno come effetto la loro "naturalizzazione"?

Queste e altre questioni riaprono, in chiave problematica, una serie di interrogativi che Butler interseca con l'analisi del rapporto norma-genere-soggetto, offrendo una rappresentazione significativa della curvatura teorica delle sue riflessioni in merito al ruolo *performativo* del linguaggio. Il suo intento è, infatti, quello di tracciare una filosofia "linguistica" che riesca a chiarire meglio sia la nozione di "performatività" del genere, già precedentemente elaborata in altre sue opere, sia il problema etico-politico che, nel nostro tempo, investe il rapporto tra linguaggio e violenza.

La filosofa statunitense asserisce con fermezza che il ricorso all'uso di certe parole *ingiuriose e offensive* rappresenti una grave ferita per quanti, non conformandosi alle norme funzionanti come "dispositivi di potere", vengono relegati a minoranze abiette ed emarginate ⁴³⁵. È il caso di termini, a dire il vero, oggi, piuttosto diffusi nell'uso quotidiano di un certo linguaggio offensivo, che ricorre frequentemente, e non solo nella sfera della sessualità, nelle pratiche discorsive del nostro tempo: "checca", "frocio", "negro", "sbirro", "terrone". Particolarmente usati in senso dispregiativo, essi sono l'espressione grave di una violenza *linguistica*, che si va diffondendo in modo esponenziale, nonché della presenza di stereotipi ormai sedimentatisi e stratificatisi nell'immaginario collettivo delle società del nostro tempo, in cui sono divenute intollerabili le frequenti pratiche discorsive omofobiche. Se la questione di quale sia il modo migliore di usare le parole o di come il linguaggio che usiamo incida sugli altri, pone nello specifico un problema di natura etica, Butler decide, invece, di riaprire una riflessione più radicale che investa direttamente il rapporto tra soggetto e linguaggio, sottolineando che occorre pensare a chi parla come a qualcuno che è *formato* dallo stesso linguaggio che sta usando ⁴³⁶.

Come si vedrà meglio in seguito, se il soggetto che parla è costituito dal linguaggio che parla, allora questo significa, per Butler, che il linguaggio *precede ed eccede* lo stesso soggetto ⁴³⁷. In tale linea speculativa è possibile notare la vicinanza di Butler alle posizioni teoriche di Foucault, che riguardano il modo stesso di concepire il rapporto tra linguaggio-sessualità-soggetto. Butler si appropria dell'espressione "dispositivo di potere", di cui Foucault offre un'interpretazione significativa nel saggio intitolato "La volontà di sapere" (*La Volonté de Savoir*, 1976). Ivi, l'espressione "dispositivo di potere" o, più in particolare, "dispositivo della sessualità", viene usata per indicare quel meccanismo complesso di norme e convenzioni linguistiche, scientifiche, morali,

⁴³⁵ Per un approfondimento del significato dell'espressione di origine foucaultiana "dispositivi di potere" si confronti: Foucault M., *La Volonté de Savoir*, Gallimard, Paris, 1976, *La volontà di sapere. Storia della sessualità I*, trad. it. di Pasquale Pasquini e Giovanna Procacci, Feltrinelli, Milano, 1978, cap. IV, pp. 69-117.

⁴³⁶ Cfr. Butler J., *Excitable Speech. A Politics of the Performative*, Routledge, 1997, *Parole che provocano. Per una politica del performativo*, trad. it. di Sergia Adamo, Raffaello Cortina, Milano, 2010, p. 40.

⁴³⁷ *Ibidem*, p. 41.

politiche, giuridiche che si applicano agli individui condizionandone la loro esistenza, nei rapporti con se stessi e con gli altri, e rendendone la vita invivibile.

Ora, Butler, in *Undoing Gender*, che, com'è noto, rappresenta una riconsiderazione delle questioni relative al *gender* del classico testo del pensiero femminista e *queer*, *Gender Trouble*, auspica una politica della convivenza pacifica delle diversità, che, a suo parere, richiede l'esistenza di istituzioni pienamente democratiche, in grado di riconoscere la singolarità irripetibile di ciascun individuo, nonché la tutela dei modi di essere e di vivere diversi ⁴³⁸.

Tra il linguaggio e la violenza esiste, per Butler, un rapporto molto stretto che va chiarito, allora, seguendo, sulla scia di Nietzsche e di Foucault, un'indagine di tipo *genealogico*, capace di porre in rilievo come le categorie fondative del sesso, del genere e del desiderio siano *effetti* di una specifica formazione di potere ⁴³⁹. Per ammissione della stessa Butler, tale analisi di tipo *genealogico* avrebbe il compito di indagare le origini di quelle categorie che si sono consolidate come presunti fondamenti *ontologici* e *sostanzialisti* della differenza sessuale e di genere.

Nella *Prefazione all'edizione 1990* di *Gender Trouble*, Butler mette in chiaro le linee essenziali e gli scopi della sua indagine critica, affermando che:

«la *genealogia* indaga la posta politica che è in gioco nel designare come *origine* e *causa* quelle categorie identitarie che in realtà sono *effetti* di istituzioni, pratiche, discorsi che hanno origini multiple e diffuse. Il compito di questa analisi è di concentrarsi su -e decentrare- tali istituzioni definitorie: il fallologocentrismo e l'eterosessualità obbligatoria» ⁴⁴⁰.

Per le ragioni esposte sopra, nell'ambito dell'elaborazione critica della teoria di "genere", per Butler diviene imprescindibile la riflessione sul linguaggio e sulle sue costruzioni discorsive. Parafrasando un'antica dizione aristotelica, l'essere umano è un "animale linguistico", cioè l'unico vivente parlante che, per sua naturale costituzione, *non solo parla*, cioè pronuncia parole con la voce, ma *agisce* parlando. Ciò vuol dire che nell'essere umano ogni agire è direttamente o indirettamente intriso di *linguisticità* ⁴⁴¹. Sebbene lo Stagirita non sia un interlocutore frequentato da Butler, se non per alcune osservazioni critiche che la stessa gli avanza in *Subjects of Desire* (1999) anche per Butler "parlare" significa "agire". La parola si riveste, in tal senso, di una valenza non solo meramente comunicativa o linguistica, ma *pratica*, cioè è direttamente riconducibile all'agire in senso proprio. Come è noto, Butler dedica al "linguaggio delle parole" un'analisi critica più accurata nel saggio intitolato *Excitable Speech. A Politics of the Performative*, cui si farà in seguito riferimento, nella sua traduzione italiana ⁴⁴².

Affascinata, sin dagli esordi della sua produzione scientifica, dalla questione della soggettività, Butler si interroga sui temi relativi al "genere", non solo sotto il profilo strettamente filosofico, ma anche etico-politico, per riflettere più rigorosamente sui nuovi problemi di subordinazione e di esclusione sociale e politica, che riguardano le minoranze e i soggetti deboli: gli "lgbtq", i "palestinesi", i "senza cittadinanza", i "senza

⁴³⁸ Cfr. Butler J., *Gender Trouble. Feminism and the Subversion of Identity*, Routledge, 1990, cit. e *Idem*, *Undoing Gender*, Routledge, 2004, cit.

⁴³⁹ Cfr. Butler J., *Questione di genere. Il femminismo e la sovversione dell'identità*, p. XXX, cit.

⁴⁴⁰ *Ibidem*. L'espressione "genealogia" in corsivo è mia.

⁴⁴¹ Per un approfondimento dell'idea che guida il *Corpus* aristotelico dedicato al linguaggio, si confronti l'utile saggio di Franco Lo Piparo, *Aristotele e il linguaggio. Cosa fa di una lingua una lingua*, Laterza, Roma-Bari, 2003.

⁴⁴² Si rimanda alla traduzione italiana di Sergia Adamo, Butler J., *Parole che provocano. Per una politica del performativo*, Raffaello Cortina, Milano, 2010.

casa" e i "senza patria". Così, al fine di elaborare una teoria critica sociale, riporta all'attenzione pubblica il *grido* degli oppressi e delle nuove forme di emarginazione sociale, come è possibile ravvisare dalla produzione dei suoi lavori più recenti sino ad uno degli ultimi, realizzato in collaborazione con Athena Athanasiou, in cui, ancora una volta, fa da cornice argomentativa la critica del capitalismo contemporaneo, di cui si è discusso nel primo capitolo di questo lavoro. Inteso come "forma" di vita che si ispira alla logica di dominio e di possesso, esso riduce gli esseri umani ad oggetto di cui disporre, a "cose" di proprietà, espropriandoli della loro dignità e dell'appartenenza al mondo ⁴⁴³. Con la stessa logica del capitalismo il potere funziona per il "genere" e la sessualità, rappresentando, per Butler, quel "dispositivo" che dà forma e traiettoria al loro dispiegarsi ⁴⁴⁴.

Ora, in buona parte della sua prima produzione (*Bodies that Matter*-1993, *Gender Trouble*-1999, *Undoing Gender*-2004) Butler non si sottrae alla sfida di ripensare in chiave critica e problematica la categoria di "genere", puntualizzando che le identità di genere sono costituite *dal* e *nel* linguaggio, la cui sfera diviene, perciò, l'ambito privilegiato da cui partire per interrogarsi sulle cause e sugli effetti di quella violenza che si manifesta con le parole e di cui anche il senso comune e l'esperienza quotidiana hanno pienamente contezza. Sono, infatti, riscontrabili modi proverbiali di dire che ne richiamano esplicitamente il senso: «si uccide più con la lingua che con la spada» oppure «la lingua non ha ossa ma spezza le ossa».

La prima formulazione di Butler della teoria della "performatività" del "genere" può essere rilevata da *Gender Trouble*, in cui la nostra studiosa affronta il problema della costituzione delle identità sessuali e di genere, mettendone in questione i presunti fondamenti *ontologici* che certe filosofie, anche femministe, a suo parere, vi sottendono ⁴⁴⁵. L'indagine speculativa sulle identità di "genere" rappresenta un progetto filosofico di più ampio respiro che si può collocare certamente nell'ambito della ricerca butleriana sul soggetto e sulle dinamiche di soggettivazione e assoggettamento, come è stato già affrontato nel primo e nel secondo capitolo di questo lavoro ⁴⁴⁶. La linea conduttrice dell'argomentazione di Butler, conduce alla fine di *Gender Trouble*, alla tesi centrale secondo cui le identità sessuali e di genere sono prodotti del potere del linguaggio ossia sono *performativi*. È evidente che sulla base di tali riflessioni, il pensiero critico di Butler rappresenta un'alternativa a quelle posizioni teoriche sull'identità sessuata e sessuale espresse da diversi femminismi europei e, in particolare, dal pensiero della differenza sessuale ⁴⁴⁷.

Nella *Prefazione* all'edizione del 1990 di *Gender Trouble* Butler così scrive:

⁴⁴³ Cfr. Butler J.-A. Athanasiou, *Spoliazione. I senza casa, senza patria, senza cittadinanza*, cit.

⁴⁴⁴ *Ibidem*, p. 49.

⁴⁴⁵ Cfr. Butler J., *Questione di genere. Il femminismo e la sovversione dell'identità*, cit.

⁴⁴⁶ Interessante l'analisi che ne conduce Stoetzler, nel mettere in rilievo che per Butler il soggetto non esiste sin dall'inizio, ma è istituito in contesti specifici, secondo categorie rigidamente fissate da un sistema di potere che, fondandosi su un binarismo sessuale, procede per esclusioni e discriminazioni, rendendo invivibile la vita a quanti non si riconoscono nelle norme prestabilite dal potere stesso.

Cfr. Stoetzler M., *Subject trouble: Judith Butler and dialectics*, in *Philosophy Social Criticism*, 31.3, 343-368, 2005.

⁴⁴⁷ A mo' di puntualizzazione, una lettura alternativa alla speculazione di Butler sui temi, in questa sede, discussi è rintracciabile nel pensiero europeo della differenza sessuale, che sorge tra gli anni Sessanta e Novanta del Novecento, attorno al pensiero critico di Luce Irigaray, Hélène Cixous e Julia Kristeva, nell'alternativa francese, e a quella che esprime le posizioni teoriche del femminismo italiano, fra cui spiccano Carla Lonzi, Luisa Muraro, Adriana Cavarero, nota quest'ultima per i suoi apprezzati contributi teorici alla Comunità filosofica italiana denominata "Diotima". Per ulteriori approfondimenti si rimanda a Cavarero A.- Restaino F., *Le filosofie femministe*, Mondadori, Milano, 2002.

«does being female constitute a "natural fact", or a cultural performance, or is "naturalness" constituted through discursively constrained performative acts that produce the body through and within the categories of sex? ⁴⁴⁸.

La riflessione butleriana subisce, quindi, una torsione significativa: suggerisce cioè come sia la "norma" del binarismo sessuale, riportata nei codici sociali vigenti, a creare in contesti scientifici, culturali, sociali, linguistici, la "naturalità" della *dualità* dei sessi, dei generi, nonché la binaria sessuazione dei corpi, che subirebbero una presunta diramazione obbligatoria secondo le due categorie identificative del "maschile" e del "femminile". Il dato che viene posto in questione è rappresentato, dunque, dalla "naturalità" del corpo, un dato che, nell'orizzonte di altri femminismi, è invece invocato come *originario, indisponibile e fondativo* della stessa differenza sessuale.

Tenendo in considerazione la prefazione che Adriana Cavarero ha dedicato all'edizione italiana di *Bodies that Matter. On the Discursive Limits of "Sex"*, si chiarisce meglio il senso della speculazione butleriana che riguarda la critica del paradigma eterosessuale e della teoria della "naturalità" del sesso e del genere. Secondo il parere di Cavarero, Butler mette in chiaro che l'ordine simbolico della differenza sessuale deve il suo assetto proprio alla centralità del paradigma eterosessuale, il quale nel definire ciò che è "normale" e ciò che è "naturale", relega il diverso nell'abietto e ne determina, perciò, l'esclusione. Cavarero nota, però, che il quadro teorico all'interno del quale si sviluppa la critica butleriana alla norma dell'eterosessualità appare molto più complesso rispetto a quello che riguarda i diversi femminismi in merito alla critica all'egemonia del maschile sul femminile.

Butler, infatti, contesta al femminismo, in generale, di promuovere una critica al paradigma maschilista e patriarcale dominante, permanendo all'interno di ciò che in effetti esso stesso intenderebbe criticare: la norma dell'eterosessualità obbligatoria, da cui dipende tanto il dominio maschilista sulle donne, la rigida gerarchia dei due sessi, nonché l'*abiezione* di quegli individui che non si riconoscono nel paradigma stesso dell'eterosessualità ⁴⁴⁹. Per Butler, dunque, il sesso stesso, nella sua materialità corporea, è costruito come una norma dalla capacità *performativa* del discorso.

In altri termini, in esplicito riferimento all'orizzonte foucaultiano e lacaniano, «i corpi materiali sono sempre e necessariamente corpi *del* discorso, il quale li materializza e li anima- potremmo dire li forgia- con il suo potere normativo» ⁴⁵⁰. Sin da subito è possibile, quindi, rilevare che la nozione di "naturalità" è, per Butler, sempre e solo l'effetto di atti *performativi* discorsivamente obbligati che, come asserisce la stessa, determinano i corpi *attraverso* e *all'interno* delle categorie del sesso. Alla luce di tali considerazioni, è possibile notare come le due pensatrici femministe, Cavarero e Butler, procedano diversamente nelle argomentazioni che riguardano il rapporto tra il linguaggio e la sessualità umana.

Ne seguiamo sinteticamente le conclusioni cui entrambe pervengono.

⁴⁴⁸ Cfr. Butler J., *Gender Trouble. Feminism and Subversion of Identity*, Routledge, 1999, p. XXXI, *Questioni di genere. Il femminismo e la sovversione dell'identità, Prefazione all'edizione del 1999*, trad. it. di Sergia Adamo Laterza, Roma-Bari, 2013, p. XXX. Negli snodi argomentativi delle pagine qui analizzate, Butler segue le linee di un ragionamento volto a problematizzare l'identità femminile, che possiamo porre in questi termini: «L'essere femminile costituisce un «fatto naturale», una *performance* culturale, oppure è «naturalità» costituita attraverso atti *performativi* discorsivamente obbligati che producono il corpo attraverso e all'interno delle categorie del sesso?»

⁴⁴⁹ Butler J., *Corpi che contano. I limiti discorsivi del sesso*, Introduzione, pp. 1-22.

⁴⁵⁰ Cfr. Cavarero A., *Prefazione all'edizione italiana*, in Butler J., *Corpi che contano. I limiti discorsivi del sesso*, p. XI, cit.

Per Adriana Cavarero, che, com'è noto, ha fornito notevoli contributi teorici alla teoria della differenza sessuale, è imprescindibile che il linguaggio rispecchi, in qualche modo, l'*ontologia sessuata* del corpo, attraverso cui si esprime l'unicità della persona. Procedendo al di là del *monismo* maschilista, che sottomette la donna, assoggettandola all'autoritarismo patriarcale, è necessario, per la nota autrice di *Nonostante Platone*, ripensare il femminismo all'interno di un necessario rivolgimento prospettico che guardi a quella singolarità incarnata in una «*sessuazione* che il nome neutro/universale "uomo" non comprende»⁴⁵¹.

Per Butler appare, invece, imprescindibile procedere *oltre* il paradigma della *dualità* dei generi e dei sessi, paradigma che ha rappresentato esclusioni e discriminazioni verso quelle minoranze sessuali che si rifiutano di essere ricondotte sotto la categoria del "binarismo" sessuale, dalla quale non si sentono rappresentati e contro la quale rivendicano il diritto al riconoscimento della singolarità e dell'unicità irripetibile che ciascun essere umano incarna nel suo "essere esposto" al mondo e agli altri.

Butler, lungo la scia di Foucault, predispose le linee guida per un'analisi *genealogica* e *critica* della categoria di "genere", un'analisi che possa indagare l'*origine* e la *causa* di quelle categorie identitarie (maschile e femminile) che in realtà sono -secondo il suo parere- gli *effetti* di pratiche discorsive definitorie quali il "fallogocentrismo" e "l'eterosessualità obbligatoria"⁴⁵².

Nel discutere la nozione di *performatività* di *gender*, sia in *Gender Trouble* che in *Bodies that matter*, opere che ne custodiscono il sentiero argomentativo specifico, Butler puntualizza che le identità sessuali non possono essere assunte come meri indicatori di modi di essere universali e assoluti, sulla base di una presunta *naturalizzazione* del corpo. In questa direzione, prendendo come punto di riferimento la definizione butleriana di "performatività", Monia Andreani offre del concetto un'eseplificazione molto persuasiva:

«il sesso, per Judith Butler come per Michel Foucault, non è tanto un dato di *natura* quanto piuttosto un processo di materializzazione che passa attraverso la ripetizione di pratiche normative. Con "performatività di gender" Butler [...] intende appunto quella ripetizione di comportamenti stereotipati attraverso cui i soggetti "mettono in scena" il proprio genere dando significato al proprio sesso, acquisendo un'identità maschile o femminile. [...]. In tale prospettiva, il sesso non è solamente qualcosa "che si ha" o "che si è", ma una delle norme attraverso cui il soggetto si struttura in quella che sarà l'identità riconosciuta al suo corpo in una data cultura secondo un preciso processo di soggettivazione [...]"⁴⁵³.

⁴⁵¹ In *Nonostante Platone*, Cavarero elabora la tesi secondo cui la differenza sessuale costituisce un dato "ontologico" originario che segna gli umani, sin dalla nascita, consegnandoli ad una differenza sessuata. Tale differenza postula la rappresentazione di un ordine simbolico in cui si danno *due* soggetti piuttosto che *uno*, come vorrebbe la tradizione metafisica dell'*Identico*. A suo parere, infatti, la cultura occidentale ha costruito, sul corpo e sulla corporeità, un ordine simbolico strutturandolo su un linguaggio *unico*, maschilista e patrilineare, un "ordine linguistico", che ha svilito il valore e il significato del femminile, rispetto al quale è lecito pensare ad un *aggiustamento lessicale*, che traduca sul piano del linguaggio ciò che lo precede: la sua ontologia.

Cfr. Cavarero A., *Nonostante Platone*, Riuniti, Roma, 1990, pp. 7-8 e 3-11.

⁴⁵² Butler J., *Questioni di genere. Il femminismo e la sovversione dell'identità*, Prefazione all'edizione del 1999, p. XXX.

⁴⁵³ Si confronti la voce "performatività di gender" di Monia Andreani in *Differenza e relazione. L'ontologia dell'umano nel pensiero di Judith Butler e Adriana Cavarero*, Glossario, a cura di Bernini L.- Guaraldo O., Ombre Corte, Verona, 2009, Glossario, p. 144. Il corsivo è mio.

Butler si domanda in che modo il "genere" possa essere *performativo* e, nel rispondere a tale domanda, puntualizza che esso è il prodotto di una sequenza di atti ripetuti all'interno di una rigida stilizzazione di un corpo che produce l'apparenza di una sostanza o di una condizione intesa come modo d'essere naturale⁴⁵⁴.

Ora, altrove è stato già puntualizzato che il processo di soggettivazione, di cui parla Butler, non è soltanto passivo, ma richiede a sua volta l'adesione *attiva* del soggetto ai modelli culturali che "mette in scena". Nell'elaborare la teoria del *gender*, Butler oscilla tra una concezione linguistica della *performatività* e una sua proiezione verso la dimensione teatrale⁴⁵⁵. La "teatralità" del modo di essere mette, a suo parere, in evidenza come il soggetto possa *dislocare* il "genere" per produrre identità nuove e non previste dalla norma dell'eterosessualità obbligatoria, costruendo una vasta gamma di soggettività che include omosessuali, transessuali, transgender, *queer*.

Come vedremo meglio nel successivo paragrafo, nell'usare la nozione di *performatività* Butler si richiama esplicitamente alla teoria degli atti linguistici di John L. Austin, applicandola sia alla categoria di "sesso" che a quella di "genere"⁴⁵⁶.

Nel dipanare la questione della performatività del "genere", si può dire, dunque, sin da subito, che l'idea centrale che guida l'intero percorso speculativo di Butler, è che "maschio" e "femmina", "uomo" e "donna", siano meramente due determinazioni "accidentali" di un generico essere umano che, al di là delle norme sociali e politiche che lo contestualizzano, non conserva affatto una "sostanziale" ontologia sessuata. Butler intende sottolineare che solo dalla norma dell'eterosessualità, resa obbligatoria, dipende il "binarismo sessuale" che si articola nella logica *duale* "maschile-femminile". Come si vedrà nel quarto paragrafo di questo capitolo, Butler riconosce a Simone de Beauvoir, che legge con molto interesse, di aver intuito che l'essere donna non è determinato dalla configurazione *naturale* del corpo, cioè dalla sua struttura anatomico-fisiologica, né tantomeno da una sorta di "destino biologico", che assegnerebbe presuntivamente al corpo femminile l'obbligatorietà della maternità, ma è segnato, piuttosto da una costruzione socio-politica e -direbbe Butler - "*performativa* del linguaggio", che rimanda a quel "dispositivo di potere" imposto dalla norma "maschilista" e "misogina", dietro la quale si costruiscono le identità di genere⁴⁵⁷.

In tale direzione, la categoria del "genere" in nessun modo può rinviare alla categoria del "sesso", di cui ne rappresenterebbe la connotazione psicologica, culturale e sociale. Ciò che Butler intende delegittimare è la *materialità* del corpo e l'*interiorità* della psiche, mettendo in discussione l'esistenza di un fondamento *ontologico* della differenza sessuale; in altri termini, negando la tesi dell'esistenza di un dato *primo*, *originario* e *indisponibile* (il sesso) mette in discussione la validità della logica *duale* della differenza sessuata, strenuamente difesa da Adriana Cavarero.

I saggi intitolati "*Bodies that Matter*" e "*The Psychic of Power*", consultati in questo lavoro di ricerca, nella loro rispettiva traduzione italiana, rappresentano fonti filosofiche di significativo rilievo, nei quali si trova conferma delle posizioni teoriche butleriane sulla materialità del corpo e della psiche: prodotto di *significanti culturali*, il primo, «*mera metafora generata da atti linguistici e condizionamenti educativi*», la

⁴⁵⁴ Cfr. Butler J., *Questione di genere*, pp. XXIII-XXIV, cit.

⁴⁵⁵ *Ibidem*, p. XXVI.

⁴⁵⁶ Cfr. Austin J.L., *How to Do Things with Words*, Harvard University Press, Cambridge 1962, *Idem*, *Quando dire è fare*, trad. it. di A. Pieretti, Marietti, Torino, 1974, *Idem*, *Come fare cose con le parole*, trad. it. di C. Penco, M. Sbisà, Marietti, Genova, 1987.

⁴⁵⁷ Cfr. Butler J., *Questione di genere*, pp. XXVIII-XXIX e pp. 14-15, cit.; *Idem*, *La disfatta del genere*, pp. 25-42, cit.; *Idem*, *Soggetti di desiderio*, pp. 68-69, 260, 278 n.1.

seconda ⁴⁵⁸. Le tesi butleriane mentre si discostano da quelle rappresentate in alcune espressioni del femminismo europeo, che, per criticare il "patriarcalismo" culturale, rivendicano l'esistenza di un'altra polarità, quella femminile, per lungo tempo offuscata dal paradigma maschilista dominante, si allineano, invece, a quelle del femminismo poststrutturalista e postmoderno del nostro tempo, per il quale non c'è soggetto che precede la sua costruzione. Butler ritiene che, pur volendo ammettere la validità della tesi dell'esistenza di un originario binarismo sessuale, da tale tesi non consegua affatto l'altra, secondo cui la costruzione del genere "uomo" derivi esclusivamente da corpi di sesso maschile e, viceversa, che il genere "donna" derivi solo da un corpo di sesso femminile ⁴⁵⁹. Anche se i sessi *apparissero* binari nella loro morfologia e costituzione (cosa che Butler discute particolarmente sia in *Bodies that Matter* che in *Gender Trouble*), a suo parere, non ci sarebbe ragione per dire che anche i generi rimangono due ⁴⁶⁰. Come si potrebbe, infatti, garantire -osserva Butler- che "chi" diventa donna sia necessariamente di sesso femminile e "chi" diventa uomo sia necessariamente di sesso maschile? ⁴⁶¹. Sono queste le ragioni che suggeriscono a Butler, sulla scia di Foucault, di tracciare una *genealogia critica* che "scompigli", disordinandola, la linea obbligatoria di sesso-genere-desiderio, spesso invocata, a suo parere, per costruire identità fisse e ben definite anche all'interno di certi femminismi, da cui Butler stessa prende le distanze. La ricerca *genealogica* di Butler muove, dunque, dall'ipotesi che il sesso e il genere siano *effetti* e non cause della costituzione di istituzioni, di pratiche, di leggi. Per tali ragioni, la categoria dell'identità, nella sua interezza, è, per Butler, un prodotto artificiale del "regime" di potere e del discorso, ossia un prodotto *performativo* del linguaggio. Butler ne esplicita il nucleo concettuale in un continuo confronto con autori e autrici di diversa formazione, e, riprendendo la questione dell'emarginazione sociale delle minoranze sessuali, problematizza la struttura *binaria* imposta dal "dispositivo di potere" della eterosessualità e dal fallologocentrismo ⁴⁶².

La sua critica, sin dai tempi della stesura di *Gender Trouble* (1999) si estende anche a quegli *assunti eterosessuali* che caratterizzano gran parte della letteratura femminista europea e non; in altri termini, Butler pone in questione quegli stessi femminismi che, nel criticare il patriarcalismo e il fallologocentrismo, intendono avvalersi della tesi di una presunta esistenza della bipolarità sessuale (maschile-femminile), contribuendo, a suo modo di vedere, a rafforzare il potere di quella stessa norma (l'eterosessualità obbligatoria) che vorrebbero criticare e limitando, di fatto, il significato della categoria di "genere" a nozioni stereotipiche di mascolinità e di femminilità ⁴⁶³.

Nel dibattito femminista della fine degli anni Novanta del Novecento, si aprono questioni complesse che, per Butler, tendono a riformularsi secondo le seguenti specifiche domande: «[...] in che modo pratiche sessuali non normative mettono in

⁴⁵⁸ Cfr. Bernini L. *Riconoscersi umani nel vuoto di Dio*, in *Differenza e relazione. L'ontologia dell'umano nel pensiero di Judith Butler e Adriana Cavarero*, a cura di Bernini- Guaraldo, Ombre Corte, Verona, 2009, p. 17. Il corsivo è mio.

⁴⁵⁹ Cfr. Butler J., *Questione di genere. Il femminismo e la sovversione dell'identità*, p. 11

⁴⁶⁰ *Ibidem*.

⁴⁶¹ *Ibidem*, p. 14, cit.

⁴⁶² Nell'edizione italiana di *Gender Trouble*, cui in questo lavoro si rinvia, Butler specifica che cosa intende per "critica", sottolineando che si tratta di un confronto, tra teorie e autori diversi, volto a determinare nuove questioni che possano sollecitare ulteriormente risoluzioni alternative. In realtà, nelle opere butleriane, spesso, i riferimenti ad autori e autrici appartenenti a tradizioni speculative di diversa natura, sono talmente numerosi da renderne difficile un'interpretazione organica e coerente che possa essere restituita al lettore con un linguaggio comprensibile, in grado di chiarirne autenticamente il senso.

⁴⁶³ Cfr. Butler J., *Gender Trouble. Feminism and the Subversion of Identity*, Prefazione all'edizione del 1999, pp. V-XXVI.

questione la stabilità del "genere" quale categoria di analisi? In che modo certe pratiche sessuali spingono a chiedersi: che cos'è una donna, che cos'è un uomo? Se il "genere" non può più essere inteso come corrispettivo del sesso, esiste allora una crisi del *genere* specifica dei contesti *queer*?»⁴⁶⁴.

Mentre Butler scriveva *Gender Trouble* sentiva di avere un rapporto di forte contrapposizione verso certe forme di femminismo, e, pertanto, veniva proponendo una revisione del vocabolario fondamentale del movimento stesso, interessandosi, nel 1989 -per ammissione della stessa- alla critica degli assunti *eterosessuali* che le sembravano stessero alla base di una teoria femminista rigida ed eccessivamente omologante⁴⁶⁵.

Nel voler chiarire il senso di "critica genealogica" secondo l'uso che ne fa Butler, è interessante notare quanto la stessa afferma in *Gender Trouble*, un'opera destinata a cultori e specialisti della materia, ma che di fatto ha avuto una divulgazione mondiale per le questioni che tratta in chiave critica:

«*Questioni di genere* si radica nella «French Theory» che, a sua volta, è una curiosa invenzione statunitense. Solo negli Stati Uniti, infatti, teorie tanto disparate vengono messe insieme come se formassero una sorta di unità. [...] tende a leggere insieme, allineandoli in modo sincretico, diversi/e intellettuali francesi (Lévi Strauss, Foucault, Lacan, Kristeva, Witting) che raramente si sono alleati/e tra loro e che in Francia non vengono mai, o solo raramente, letti/e insieme. In realtà, è tale promiscuità intellettuale a connotare questo testo come statunitense e a renderlo estraneo al contesto francese. Così come per l'enfasi sulla tradizione sociologica e antropologica anglo-americana degli studi di genere che va distinta dal discorso della differenza sessuale derivato dalla ricerca strutturalista. Se negli Stati Uniti il testo corre il rischio di essere considerato eurocentrico, le poche case editrici francesi che l'hanno preso in considerazione hanno paventato la minaccia di un'americanizzazione della teoria in Francia»⁴⁶⁶.

Il testo -per ammissione della stessa Butler- nasce in realtà da un lungo confronto tra pensatori/pensatrici provenienti da tradizioni teoriche molto diverse fra loro, che di certo non rappresentano voci unanimi nella trattazione di temi e questioni comuni.

Il riferimento, quindi, ad autori/autrici e contesti concettuali diversi, non sempre seguiti da approfondimenti e chiarificazioni, rende la scrittura di Butler molto complessa per poterne intendere il senso e talvolta indecifrabile nelle sue linee teoriche principali.

Per tali ragioni, nella decostruzione della categoria di "genere", la scelta metodologica butleriana di ricorrere a molte fonti, che spesso si frappongono nel corso della sua argomentazione critica, non sempre risponde all'esigenza di approfondimento e soprattutto di chiarezza sui temi trattati e di per sé molto complessi. È notoriamente risaputo che Butler è stata oggetto di critiche severe e molto dure che l'hanno apostrofata come "scrittrice poco chiara e soddisfacente", per i suoi numerosi e continui riferimenti a pensatori e pensatrici di cui, non in tutti i casi, esplicitamente ne approfondisce il pensiero. In questa direzione vanno lette le note critiche, alla luce delle quali Martha Nussbaum le ha attribuito ironicamente l'epiteto di "The Professor of Parody"⁴⁶⁷. Resta, comunque, apprezzabile il fatto che, in diverse sue opere, Butler ci interpella a prenderci cura, in modo critico, delle nuove sfide della contemporaneità,

⁴⁶⁴ *Ibidem*, Prefazione, p. IX. Il corsivo è mio.

⁴⁶⁵ *Ibidem*, pp. V-VIII.

⁴⁶⁶ *Ibidem*, pp. VIII-IX.

⁴⁶⁷ Cfr. Nussbaum M.C., "The Professor of Parody" in *The New Republic Online*, 22 febbraio 1999, p. 37.

rilanciando l'attenzione su temi portanti dell'attuale dibattito culturale e riaprendone una significativa domanda di senso.

Ora, la nozione di "performatività" del linguaggio sembrerebbe, a prima vista, porsi in conflitto con quella di *agency*. In merito, una questione di forte rilevanza rimane ancora aperta e può essere formulata in questi termini: se il *performativo* rimanda anche ad un processo di soggettivazione "attivo", mediante il quale il soggetto costruisce la propria identità secondo forme nuove e dislocate dal binarismo di genere, com'è possibile pensare alla nozione di *agency*, ricorrendo all'idea butleriana di un'azione non direttamente riconducibile ad un soggetto agente, sovrano e padrone delle proprie azioni e in grado di controllarne ogni effetto?

Adriana Cavarero, nella *Prefazione* all'edizione italiana di *Bodies that Matter* (1996) afferma che il concetto di "performatività", secondo le indicazioni fornite da Butler stessa, va ricondotto alla tesi centrale secondo la quale sia il "genere" che il "sesso", nella sua materialità corporea, sono costruiti da un discorso *performativo* che ne disloca la causa, spostandola dal soggetto a quelle pratiche culturali, sociali e discorsive, che stabilizzano le identità maschili e femminili, applicandovi una normatività "eterosessuale". In esplicito riferimento alla cornice lacaniana e foucaultiana, Butler reputa che i corpi sono materializzati come tali dal discorso linguistico che li forgia, assegnandovi un attributo (maschile o femminile) con il suo potere normativo ⁴⁶⁸.

Per tali ragioni il corpo è, secondo la visione filosofica di Butler, nella sua "essenza" un *segno culturale*, tale per cui appare superfluo affermare che non esista alcun sesso "prediscorsivo" che funga da punto di riferimento stabile sul quale la costruzione del genere possa procedere ⁴⁶⁹. Sia per Butler che per Foucault, il sesso non è un "dato di natura" quanto un processo di materializzazione cui la ripetizione di pratiche normative dà luogo. In *Bodies that Matter*, Butler si riferisce ad una serie di comportamenti *performativi* attraverso i quali si "mette in scena" il proprio genere all'interno di confini riconducibili ad una binaria polarizzazione orientata sulla coppia maschile/femminile. Il soggetto, però, come potrebbe essere capace di una "sovversione" del genere o del sesso se il suo stesso essere, la sua identità, è l'effetto di un atto *performativo* cui è "normativamente" assoggettato? Butler, senza alcuna reticenza, si spinge ad affermare che persino il corpo rivelerebbe una natura *performativa* e, in assenza di un suo statuto *ontologico* originario, verrebbe "materializzato" come corpo sessuato da atti *performativi* del linguaggio. Alla luce di ciò, è possibile porre la tesi dell'esistenza di una *naturalità* del corpo, tale per cui esso non sarebbe sempre e solo l'*effetto* di una norma che imporrebbe l'obbligatorietà dell'eterosessualità riproduttiva? ⁴⁷⁰. Sulla base delle argomentazioni butleriane, la risposta alla domanda sembrerebbe, a prima vista, scontata, ma in realtà, a parere di chi scrive, non lo è!

Seguiamo brevemente il difficile snodo argomentativo.

Il potere *performativo* del linguaggio è applicato da Butler anche al sesso. Per Butler, insomma, il corpo non si dà mai, nell'esperienza, come *corpo in sé*, ma sempre e solo come "segno culturale". Tali asserzioni butleriane sulla materialità corporea sembra che eludano proprio l'*ambivalenza* stessa del corpo umano, cioè il fatto che esso è sempre, da un lato, una *realtà in sé* e, dall'altro, una *realtà per noi*.

⁴⁶⁸ Cfr. Cavarero A., *Prefazione all'edizione italiana*, in Butler Judith, *Bodies that Matter. On the Discursive Limits of "Sex"*, Routledge, New York and London, 1993, *Corpi che contano. I limiti discorsivi del sesso*, trad. it. di Simona Capelli, Feltrinelli, Milano, 1996, p. XI.

⁴⁶⁹ *Ibidem*, p. XX.

⁴⁷⁰ Cfr. Butler J., *Questione di genere*, p. 193, cit.

A ben vedere, è questa una verità ben nota, per esperienza, a quanti pensando di modificare aspetti del proprio corpo, compreso il sesso, percepiti come poco gradevoli o gratificanti, non possono affatto prescindere da questa dimensione materiale e corporea rappresentata da quel "dato" originario *indisponibile*, con cui obbligatoriamente prima o poi ciascuno è costretto a fare i conti.

Per ammissione di Butler stessa, è difficile dire esattamente in che cosa consista la nozione di "performatività", perché il suo stesso modo di vederla è cambiato nel tempo, tant'è che, ad un certo punto, la filosofa americana ha ritenuto necessario chiarire al lettore da quali linee interpretative e da quali teorici abbia preso spunto per delinearne le caratteristiche fondamentali.

Nella *Prefazione all'edizione 1999 di Gender Trouble*, Butler afferma, pertanto:

«Per leggere la performatività del genere originariamente presi spunto dalla lettura di *Davanti alla legge* di Kafka proposta da Jacques Derrida. Qui chi aspetta la legge, chi siede davanti alla porta della legge attribuisce una certa forza alla legge che aspetta. L'anticipazione di uno svelamento di significati da parte dell'autorità è il mezzo attraverso il quale quella stessa autorità è conferita e insediata: l'anticipazione evoca il suo oggetto. Mi sono chiesta se non patiamo una simile attesa per quanto riguarda il genere, che essa mette in funzione come un'essenza interiore che potrebbe essere svelata, un'attesa che finisce per produrre il fenomeno che anticipa. In primo luogo, dunque, la performatività del genere ruota attorno a questa *metalessi*, il modo in cui l'anticipazione di un'essenza di genere produce ciò che pone come esterno a sé. In secondo luogo, la performatività non è un atto singolare, ma una ripetizione e un rituale, che raggiunge i suoi effetti attraverso la naturalizzazione in un corpo inteso, in parte, come durata culturalmente istituita»⁴⁷¹.

3.2 La "vulnerabilità linguistica": violenza e linguaggio nell'analisi critica di Judith Butler

La nozione stessa di "performatività" è stata rivista più volte dalla stessa Butler, che ne ha riformulato la teoria, rendendone, in realtà, più difficile ai lettori l'interpretazione speculativa⁴⁷². È possibile rilevare, in tale contesto, come la teoria butleriana di *performatività* oscilli tra una concezione *linguistica* della stessa e una sua proiezione verso la dimensione *teatrale*⁴⁷³.

Ora, come è stato già detto nel paragrafo precedente, Butler intende il genere come ciò che può essere *decostruito* e *ricostruito*, attraverso pratiche *performative* che si pongano in modo alternativo al binarismo sessuale⁴⁷⁴.

Per chiarire meglio la nozione di *performatività* del "genere", Butler ricorre, quindi, alla pratica teatrale del *drag*, in cui l'azione *sovversiva* del travestimento restituisce una *parodia* della dislocazione del "genere", scorporandolo dalla "fissità" del binarismo sessuale.

Nella cultura angloamericana è molto frequente l'uso del termine "drag", per indicare quelle esibizioni di attori che mettono in scena una femminilità sfarzosa ed esagerata

⁴⁷¹ *Ibidem*, pp. XIII- XIV.

⁴⁷² *Ibidem*, pp. XIII e pp. XXII-XXVI

⁴⁷³ *Ibidem*, p. XXVI.

⁴⁷⁴ Cfr. Butler J, *Scambi di genere. Identità, sesso e desiderio*, Sansoni, Firenze, 1990 e *1999*² e *Questioni di genere. Il femminismo e la sovversione dell'identità*, pp. XXII-XXIV, XXIX-XXX, 194-196, cit.

nelle movenze corporee, senza tuttavia nascondere il carattere maschile del loro corpo e viceversa esibizioni femminili che mettono in scena movenze maschili, senza nascondere il carattere femminile del corpo. Tali esibizioni teatrali rappresentano, per Butler, una vera e propria *parodia* della sessualità umana.

In altri termini, per Butler, il *drag* altro non è che un esempio per mostrare come la «realtà» non sia poi così *fissa*, come generalmente si crede, e per attestare che la "naturalizzazione" del "genere" opera nella forma di una violenza intollerabile, messa in atto dal potere delle norme di "genere", di fronte a quanti non si riconoscono nei "codici" della socialità sedimentatisi nel corso del tempo⁴⁷⁵.

Nella *Prefazione all'edizione del 1999* di *Gender Trouble*, Butler afferma:

«Nella misura in cui le norme di genere (dimorfismo ideale, complementarità eterosessuale dei corpi, ideali e canoni per definire la mascolinità e la femminilità appropriate o meno, laddove molte di queste norme sono supportate da codici razziali di purezza e da tabù dell'incrocio delle razze) stabiliscono che cosa sarà e che cosa non sarà intelligibile come umano, che cosa sarà e che cosa non sarà considerato *reale*, stabiliscono anche l'ambito ontologico nel quale ai corpi può essere data legittima espressione.»⁴⁷⁶.

La proposta butleriana evidentemente si esplicita nell'estendere la legittimità ontologica, politica, sociale e culturale a quei corpi, ritenuti «falsi, irreali, e inintelligibili», per includerli all'interno di "norme di genere" che si rendano flessibili e riscrivibili in forme sempre nuove della sessualità umana⁴⁷⁷.

A questo punto, Butler stessa pone una questione cruciale, che riguarda proprio la materialità del corpo, riformulandone la domanda, alla radice del problema, nel seguente modo: se non è possibile pensare all'esistenza di un fondamento *ontologico* della differenza "sessuata" e "sessuale", che preceda il linguaggio, nonché l'articolazione stessa del "dispositivo" politico normativo, non si rischia forse di perdere la "realtà" posta in essere dalla materialità del corpo? Butler dichiara espressamente che con le sole argomentazioni di *Gender Trouble* il problema relativo alla giustificazione della materialità del corpo non possa trovare risposte precise e circoscritte, tant'è che la stessa avverte l'esigenza di farne oggetto di ulteriore chiarimento, per i lettori, nelle sue opere successive, fra le quali, in particolare, *Bodies that Matter*, in cui ne solleva nuovamente la questione, confrontandosi con alcuni studi scientifici contemporanei⁴⁷⁸. Gli intenti speculativi, che sollecitano Butler ad articolare una teoria critica del "genere" si orientano, successivamente, alla produzione del saggio *Excitable speech*, in cui la stessa prende in considerazione il condizionamento del linguaggio nella legittimazione delle "norme di genere".

È significativo notare quanto afferma Butler in *Gender Trouble*:

«[...] l'atto del discorso è allo stesso tempo una *performance* (e dunque è teatrale, presentato a un pubblico, soggetto a interpretazione) e qualcosa che *agisce* nel

⁴⁷⁵ Cfr. Butler J., *Questioni di genere. Il femminismo e la sovversione dell'identità*, p. XXIV, cit.

⁴⁷⁶ *Ibidem*, p. XXIV. Il corsivo è mio.

⁴⁷⁷ *Ibidem*.

⁴⁷⁸ Cfr. Butler J., *Bodies that Matter. On the Discursive Limits of "Sex"*, Routledge, New York and London, 1993, *Corpi che contano. I limiti discorsivi del sesso*, trad. it. di Simona Capelli, Feltrinelli, Milano, 1996.

linguaggio, perché *provoca* una serie di *effetti* attraverso la sua relazione implicita con le convenzioni linguistiche»⁴⁷⁹.

Nella *Prefazione all'edizione italiana* di *Bodies that Matter*, Adriana Cavarero puntualizza che per Butler, il sesso, e non solo il genere, è un prodotto di convenzioni *linguistiche* e, pertanto, esso, nella sua materialità corporea, viene costruito interamente dalla capacità *performativa* del discorso. Appare così evidente, come fa notare la stessa Cavarero, che i corpi, per Butler, sono sempre e necessariamente "corpi del discorso", un "discorso" che li *materializza* e li *anima* con il suo potere normativo. Butler, a parere di Cavarero, viene così postulando, in questa direzione, l'inesistenza *originaria* della differenza sessuata e sessuale, spesso erroneamente invocata, secondo il parere di Butler, come una "naturale" «emanazione delle differenze materiali»⁴⁸⁰.

Butler, in sostanza, nel prendere in considerazione il ruolo del "registro discorsivo del linguaggio" lo reputa in grado di *produrre* le posizioni *binarie* dei due sessi, consegnandoli alla loro stabilizzazione. Sulla base di tali convinzioni Butler insiste, in tre opere significative, *Gender Trouble*, *Bodies That Matter*, *Excitable Speech*, sulla forza del linguaggio *performativo*, secondo il quale, potremmo dire, per usare le sue stesse espressioni, si *materializzano* i corpi attraverso la ripetizione di norme regolative, le cosiddette norme di genere" («dimorfismo ideale, complementarità eterosessuale dei corpi, ideali e canoni per definire la mascolinità e la femminilità appropriate o meno [...]») stabilendo di fatto ciò che è dicibile e ciò che non lo è, ciò che conta e ciò che non conta, ciò che è umano e ciò che è abietto⁴⁸¹.

Con esplicito riferimento alla cornice speculativa di Foucault e di Lacan, i corpi, per Butler, sono sempre e inevitabilmente "corpi del discorso", che li materializza assoggettandoli al potere "normativo".

Ora, la sopravvalutazione del potere *performativo* del linguaggio presuppone, nella chiave di lettura butleriana, che il corpo non si dia mai, nell'esperienza, come corpo *in sé*, ma sia sempre un "segno culturale", rappresenti, cioè, il materializzarsi e l'incorporarsi di specifiche possibilità storiche⁴⁸².

Butler, nel raccogliere i risultati della sua indagine esplorativa su quel fenomeno umano, che chiamiamo "sessualità", articola le prime posizioni teoriche sul rapporto tra "genere" e "linguaggio", rilevando che la caratteristica determinante delle identità di genere è quella di essere costituite *dal* e *nel* linguaggio⁴⁸³. È implicito che le teorizzazioni butleriane sul "genere" non possono prescindere da una ben precisa idea

⁴⁷⁹ Cfr. Butler J., *Questioni di genere. Il femminismo e la sovversione dell'identità*, p. XXVI. Il corsivo è mio.

⁴⁸⁰ Cfr. Butler J., *Corpi che contano. I limiti discorsivi del sesso*, p. XI. Il corsivo è mio.

⁴⁸¹ Cfr. Butler J., *Questioni di genere*, p. XXIV e *Idem*, *Corpi che contano. I limiti discorsivi del sesso*, *Introduzione*, pp. 1-22, cit.

⁴⁸² Cfr. Butler J., *Corpi che contano. I limiti discorsivi del sesso*, pp. 4-12 e p. 10, cit.

⁴⁸³ Si notano riferimenti precisi al pensiero di Foucault, in particolare, al suo lavoro *Storia della sessualità*, in cui si evidenzia la violenza messa in atto dal potere della "norma" obbligatoria dell'eterosessualità. Per tenerne presente l'inquadramento teorico, è bene prendere in considerazione come il filosofo francese abbia, ivi, sottolineato il modo in cui la categoria di "sesso" venga costruita nel discorso come caratteristica necessaria dell'identità corporea. In altri termini, Butler puntualizza che per Foucault, non esiste "sesso" *in sé* che non sia già prodotto da interazioni complesse tra discorso- norma-potere. Per Butler, come afferma Foucault «[...] il corpo non è sessuato [...] prima di essere determinato entro un discorso che lo investe dell'"idea" di sesso naturale o essenziale». Butler concorda con Foucault nel ritenere che la sessualità è un'organizzazione, storicamente determinata, del potere e del discorso *performativo* della politica.

Cfr., Butler J., *Gender Trouble*, pp.131-132 e pp. 135-138 e Foucault M., *La volontà di sapere. Storia della sessualità* 1, pp. 134-137, cit.

di soggettività, più volte richiamata in questo lavoro esplorativo del pensiero di Judith Butler, nel quale non è affatto difficile cogliere come il nuovo soggetto butleriano possa realizzare le condizioni stesse della sua esistenza solo attraverso pratiche che si possono definire di disidentificazione e di estraneamento. La teoria butleriana della *performatività* del linguaggio "mette in scena" un soggetto *debole* interamente assoggettato al potere normativo della politica, della cultura e della società e *vulnerabile* nella sua originaria *esposizione* al mondo e agli altri. La *fine* del soggetto è così tracciata: esso non è il *dato originario* della vita psichica e fisica dell'individuo, ma il risultato di una costruzione, in cui è lo *sguardo altrui* che ne definisce l'identità, in ragione dell'essere originariamente *esposti* agli altri da cui si viene "performati". In altri termini, la posizione teorica butleriana del performativo, condivisibile o meno che sia, rappresenta la tesi secondo cui il "soggetto" è l'*effetto*, e non la causa, della *performatività del linguaggio* cioè si costituisce nel momento stesso in cui il linguaggio ne "norma" la sua identità. Allo stesso modo, per Butler, il "sesso", non rappresenta il corrispettivo "naturale" del "genere" o il principio unificante del sé incarnato in un corpo sessuato, all'interno di una unità rappresentativa della vita psichica dell'individuo, che sarebbe in grado di mantenere una sorta di coerenza tra sesso, genere e desiderio⁴⁸⁴. Il potere *performativo* del linguaggio suggerisce a Butler che così come non esiste "soggetto" *al di fuori* del linguaggio, allo stesso modo non esiste neppure identità di "genere" che *preceda* il linguaggio.

Le conclusioni cui Butler perviene possono, dunque, essere sintetizzate nel seguente modo: se il "genere" è *performativo*, allora esso rappresenta "un fare" e "un disfare" che rende possibile la sua decostruzione. Nell'ambito del progetto decostruzionista butleriano della soggettività, la *performance* del *drag*, cui prima si è fatto riferimento, assume un ruolo centrale, perché imitando il genere in una *parodia* della sessualità, il *drag* ne rivela implicitamente la sua struttura *imitativa* e costruttivista.

Tali assunti butleriani riformulano in chiave postmoderna il ragionamento fondazionalista della politica identitaria, che presuppone che si debba dare innanzitutto un'identità, prima di elaborare interessi politici o di intraprendere azioni politiche. Che sia condivisibile o meno, Butler suggerisce che «non ci sia bisogno di un/una «agente dietro all'atto», ma che l'agente sia immancabilmente costruito/a nel e attraverso l'atto»⁴⁸⁵. Se l'identità di genere si afferma attraverso un processo di significazione linguistica,

⁴⁸⁴ Si può rilevare in questi passaggi speculativi una notevole differenza tra il pensiero critico di Butler e quello rappresentativo del femminismo della differenza sessuale di Adriana Cavarero, che rielaborando le analisi arendtiane incentrate sulla categoria della "natalità", sottolinea come la nascita segni l'apparire nel mondo di una unicità sessuata "incarnata nello splendore della propria finitezza", e perciò esposta, nella sua fragilità, alla cura e alla testimonianza di altri. Secondo Cavarero è necessario un rivolgimento prospettico della filosofia, almeno da Parmenide sino al pensiero postmoderno, poiché «nell'orizzonte della differenza sessuale, il primo nome della filosofia non è *l'uno*, ma il *due*, che può originariamente rappresentarla, nel senso che «la dicibilità originaria della differenza non si numera nei *molti* ma nel *due*», poiché «è un due che porta al linguaggio viventi umani incarnati in tutto lo splendore della loro finitezza». Di conseguenza, è possibile notare che se per Butler la relazione dell'"io" con l'"altro" espone il primo all'assoggettamento da parte del secondo, nell'analisi critica della soggettività di Cavarero, il riconoscimento del carattere relazionale di ogni soggetto crea uno stretto legame tra unicità ed esposizione ad altri; tale intreccio mette in luce come ogni vita riveli l'unicità del "suo disegno" nella narrazione di una storia proveniente da un altro che la racconta. Nella prospettiva della Cavarero si viene così sottolineando, sia pure in differente modo, una sorta di debito incolumabile che ciascuno ha nei confronti dell'altro, di altri cioè di quanti possono narrare quella parte della nostra vita, di cui ne è esempio emblematico la prima infanzia, che non possiamo ricordare.

Cfr. Cavarero A. *Nonostante Platone*, p. 8, cit., Arendt H., *Vita activa. La condizione umana*, pp. 7-17, Cavarero A., *Tu che mi guardi, tu che mi racconti. Filosofia della narrazione*, pp. 31-34, cit.

⁴⁸⁵ Cfr. Butler J., *Conclusioni: dalla parodia alla politica*, in *Questione di genere. Il femminismo e la sovversione dell'identità*, p. 201 e pp. 202-210, cit.

allora non è possibile, nell'ottica speculativa di Butler, poter ricorrere ad un "io" che preceda lo stesso linguaggio. La costruzione delle identità pone, in tale direzione e in primo piano, la necessità di indagare la matrice *politica* dell'"ontologia" dei corpi umani e della loro relativa classificazione. In questa direzione si inseriscono le riflessioni filosofiche, attraverso le quali Butler sottolinea il ruolo significativo e imprescindibile che riveste il linguaggio, al fine di garantire alle identità marginalizzate e non riconosciute la possibilità di "dislocare" e "ricollocare" il genere, contestualizzandolo. Secondo il parere critico di Stoetzler, la critica decostruttiva di Butler alle identità di genere "fisse" e "irremovibili" è parte di un progetto teorico ben più ampio che può essere collocato nell'ambito della ricerca sul soggetto e sulle categorie attraverso cui viene filosoficamente e politicamente costruito ⁴⁸⁶.

3.3 La *performatività* del linguaggio: da Austin a Pierre Bourdieu

Ritornando, quindi, all'analisi del ruolo che il linguaggio riveste nell'ambito del processo di soggettivazione dell'individuo, Butler successivamente alla produzione di *Gender Trouble* (1990) ne approfondisce l'indagine nell'opera intitolata *Excitable Speech* (1997) cui, in questa sede, rinviamo, nella sua edizione italiana, per seguirne gli snodi argomentativi più significativi. Ivi, Butler stessa evidenzia come il "parlare" sia "un agire", anche quando siamo pienamente convinti di pronunciare semplici asserzioni. Nell'ambito del dibattito sul cosiddetto *hate speech*, infatti, le parole offensive e ingiuriose, ossia le parole che feriscono chi le riceve, mettono insieme un *vocabolario* che fa riferimento sia alla dimensione linguistica, strettamente intesa, che alla dimensione fisica ⁴⁸⁷. Butler pone in risalto la corrispondenza esistente tra queste due dimensioni, rilevando che un linguaggio ingiurioso *agisce* infliggendo dolore fisico e procurando offesa ⁴⁸⁸.

Ora, la nozione butleriana di *performatività* viene perfezionandosi in stretto raccordo con l'analisi della teoria degli "atti linguistici" di John Langshaw Austin, una tra le fonti principali di riferimento, che offre a Butler anche lo spunto per riflettere sul rapporto tra linguaggio e violenza. Pronunciare parole ingiuriose e offensive, che ledono la dignità umana, significa esercitare violenza su qualcuno e, dunque, agire ⁴⁸⁹.

Dall'intenso dialogo, che Butler ha saputo curare, sia con la tradizione analitica che con quella continentale, derivano le tesi centrali secondo cui il soggetto, e non solo il "genere" o il "sesso", è il frutto di una costruzione linguistica, cioè è il prodotto di una serie di atti *performativi*, con cui il linguaggio costruisce le soggettività, attraverso il ricorso a categorie tendenti a stabilizzarsi e a sedimentarsi nell'immaginario collettivo come veri e propri stereotipi e a funzionare come "dispositivi di potere" in ambito socio-politico. Nell'elaborazione della nozione di *performatività*, numerose sono le fonti filosofiche, cui Butler fa riferimento in *Excitable Speech*, seguendo una linea speculativa che apre un confronto sui risultati attinti dalla filosofia del linguaggio.

⁴⁸⁶ Cfr. Stoetzler M., *Subject trouble: Judith Butler and dialectics*, in *Philosophy Social Criticism*, 31, 3, 343, 368.

⁴⁸⁷ Cfr. Butler J., *Excitable Speech. A Politics of the Performative*, Routledge, 1997, *Parole che provocano. Per una politica del performativo*, trad. it. di Sergia Adamo, Raffaello Cortina, Milano, 2010, p. 5.

⁴⁸⁸ *Ibidem*.

⁴⁸⁹ Cfr. Butler, *Parole che provocano. Per una politica del performativo*, p. 5, cit.; Austin J.L., *How to Do Things with Words*, Harvard University Press, Cambridge, 1975², *Come fare cose con le parole*, trad. it. di C. Penco, M. Sbisà, Marietti, Genova, 1987.

La teoria degli atti linguistici, in tale ambito filosofico, notoriamente si articola in un complesso sviluppo che da Austin conduce fino a Searle, per il quale il linguaggio si iscrive nel piano stesso dell'azione⁴⁹⁰. Se dire è fare, allora, afferma quest'ultimo, è proprio in termini di atto che bisogna parlare del dire, in altre parole il linguaggio si iscrive nel piano stesso dell'azione. In questa direzione, Butler fa riferimento alle lezioni che John Austin tenne all'Università di Harvard, nel 1955, raccolte e pubblicate postume, nel 1962, nel saggio *How to Do Things with Words*. Ivi, vengono elaborate le nozioni di "locuzione", "illocuzione" e "perlocuzione", articolate nelle seguenti differenze che esprimono i modi in cui pronunciare un enunciato equivale a "fare qualcosa":

**atto locutorio*, corrisponde all'atto di "dire qualcosa", un atto in cui la locuzione stessa è rappresentata da un enunciato grammaticale che viene articolato secondo le regole di una lingua; Una locuzione, indica, pertanto, un gruppo di parole in relazione grammaticale e semantica tra loro⁴⁹¹. L'atto locutorio è l'operazione predicativa stessa: dire qualcosa su qualcosa. Come si può ben notare la nozione di atto è applicata già a livello locutorio per sottolineare che *non sono gli enunciati a riferire, ma sono i parlanti che fanno riferimento*.

**atto linguistico illocutorio*, indica l'atto che si compie nel "dire qualcosa"; in altri termini l'atto illocutorio è un atto in cui nel dire qualcosa allo stesso tempo si fa qualcosa. L'atto illocutorio consiste in ciò che il parlante *fa nel* parlare. In questo caso Butler riferisce l'esempio del giudice che nel dire "Ti condanno" non afferma l'intenzione di fare qualcosa né descrive quello che sta facendo: il suo dire è un tipo di fare»; per tali ragioni, gli atti linguistici illocutori producono effetti⁴⁹². Butler afferma che «l'atto linguistico illocutorio esegue la sua azione *nel momento* dell'enunciazione»⁴⁹³.

**atto perlocutorio*, rappresenta l'atto linguistico che produce determinati effetti come conseguenza di ciò che dice: dal dire qualcosa segue un determinato effetto; esso indica ciò che si ottiene o si fa con il "dire qualcosa"⁴⁹⁴. In altri termini, per chiarirne ancora meglio il concetto, si può affermare che l'atto linguistico *perlocutorio* implica l'ottenere o il riuscire a fare qualcosa col dire qualcosa e, perciò, esso implica delle conseguenze⁴⁹⁵.

Come si può ben vedere, il punto di partenza da cui si è giunti ad una teorizzazione degli atti linguistici è stata la distinzione, stabilita da Austin, nella prima parte di *How to do Things with Words*, tra due classi di enunciati, quella dei *performativi* e quella dei *constativi*. I primi sono significativi perché il semplice fatto di enunciarli equivale a compiere ciò stesso che viene enunciato. In questa direzione, è degno di nota l'esempio

⁴⁹⁰ Stupisce come, in *Excitable Speech*, Searle non risulti menzionato da Butler stessa in merito alle sue argomentazioni relative alla teoria degli atti linguistici. Per un approfondimento del pensiero di Searle si rinvia all'interessante saggio di Francesca Di Lorenzo, *Mente, azione e linguaggio nel pensiero di John Searle*, Franco Angeli, Milano, 1998.

⁴⁹¹ Cfr. Beccaria G. L., a cura di, *Dizionario di linguistica e di filologia, metrica e retorica*, Einaudi, Torino, 2004, p.476.

⁴⁹² Cfr. Butler, *Parole che provocano. Per una politica del performativo*, p. 25, cit.

⁴⁹³ *Ibidem*, p. 4.

⁴⁹⁴ Cfr. Austin J.L., *Come fare cose con le parole*, cit. e Butler J., *Parole che provocano*, p. 3 e pp. 108-110, cit.

⁴⁹⁵ *Ibidem*

della promessa, cui Austin ricorre: dire, infatti, «io prometto» significa promettere effettivamente, cioè impegnarsi a fare più tardi ciò che ora dico che farò. I *performativi* hanno la caratteristica di «fare dicendo» soltanto se espressi da verbi alla prima persona del singolare del presente indicativo. Per tali ragioni, l'espressione «io prometto», o più esattamente «io ti prometto» possiede il senso specifico della promessa che non ha, ad esempio, l'espressione «egli promette»; quest'ultima conserva, infatti, solo il senso di un *constativo*, cioè di una descrizione. Analogamente l'azione, che esegue un enunciato, reca con sé una certa forza *performativa illocutoria*, quando l'enunciato stesso esplicita sin da subito il tipo di azione che compie.

Fra i teorici degli atti linguistici, che Butler richiama frequentemente in *Excitable Speech*, Austin è quello che, forse più di tutti, insiste sulla natura *performativa* del linguaggio, sottolineando che la natura dell'atto linguistico *performativo illocutorio* che fa immediatamente quello che dice ⁴⁹⁶. A suo parere, infatti, il linguaggio non è meramente uno strumento per descrivere uno stato di cose, ma un "agire", il cui verbo richiama, sin da subito, la nozione butleriana di *performativity*. Parafrasando, quindi, le parole di Austin, Butler afferma che il linguaggio permette di "fare cose con le parole" ⁴⁹⁷. E, citando Morrison, Butler puntualizza che *facciamo cose* con il linguaggio, produciamo *effetti* con il linguaggio, e facciamo cose al linguaggio, ma il linguaggio è anche la cosa che facciamo.

Il linguaggio è un *nome* del nostro fare: è sia ciò che facciamo sia ciò che diciamo e viceversa. Un linguaggio oppressivo e violento non si limita, perciò, solo a rappresentare la violenza, ma è violenza ⁴⁹⁸. Per tali ragioni, l'enunciato *performativo* rende manifesta la propria natura *illocutoria* quando esplicita il tipo di azione che compie ⁴⁹⁹. Per Austin, l'atto linguistico con cui noi diciamo qualcosa, viene definito "atto locutorio" che presenta diverse modalità di espressione che non dipendono dal contenuto di ciò che si dice, ma dal modo della locuzione stessa. Il modo, in cui le parole vengono usate, definisce ciò che si denota come "atto illocutorio", atto che esegue la sua azione nello stesso momento dell'enunciazione ⁵⁰⁰.

Butler, riprendendo le linee teoriche di Austin chiarisce sin da subito che un atto linguistico può anche essere un atto senza per questo essere un atto "efficace". La stessa afferma:

«Se enuncio un *performativo* che poi fallisce, vale a dire se dò un ordine e nessuno lo ascolta o vi obbedisce, oppure se faccio una promessa o un giuramento e non c'è nessuno cui il giuramento o la promessa possano essere pronunciati, compio sempre un atto, ma si tratta di un atto che ha scarso o nessun effetto (per lo meno, che non ha l'effetto prefigurato dall'atto stesso). Un *performativo* riuscito non è solo un *performativo* in cui *compio un atto*, ma anche un *performativo* in cui si produce una *serie di effetti* per il fatto che *io compio quell'atto*» ⁵⁰¹.

Per tali ragioni, un atto linguistico non sempre è efficace e produce effetti: quando si dice che tra parola e azione non c'è correlazione o quando, proverbialmente, si afferma che "tra il dire e il fare c'è di mezzo il mare" si vuole spostare l'attenzione sul fatto che non sempre l'atto linguistico è un'azione efficace.

⁴⁹⁶ Cfr. Butler, *Parole che provocano. Per una politica del performativo*, p. 17, cit.

⁴⁹⁷ *Ibidem*, p. 4.

⁴⁹⁸ *Ibidem*, pp. 8-12 e la nota n. 10 a p. 238.

⁴⁹⁹ *Ibidem*.

⁵⁰⁰ *Ibidem*, p. 42, cit.

⁵⁰¹ Cfr. Butler, *Parole che provocano. Per una politica del performativo*, p. 24. Il corsivo è mio.

A parere di Butler, Austin ha insistito più di tutti nel rilevare gli effetti negativi del potere *performativo* del linguaggio, riflettendo su quelle conseguenze che si generano dall'uso di un linguaggio violento e ingiurioso con cui categorizziamo e classifichiamo gli individui, etichettandoli e discriminandoli. Come afferma Butler, «vedersi attribuire un nome ingiurioso è una delle prime forme di offesa linguistica che si imparano» anche se non sempre l'imposizione di un nome è ingiuriosa⁵⁰².

Come si vedrà meglio in seguito, Butler, nel richiamare il concetto di "interpellazione" di Althusser, puntualizza che «l'essere chiamati con un nome è anche una delle condizioni attraverso cui un soggetto è costituito nel linguaggio⁵⁰³. Butler evidenzia che come Austin, in particolare, insista sulla forza e sull'energia implicita in una *performance* "sovversiva" linguistica, che non si limita a descrivere qualcosa, ma la compie e, compiendola, realizza una vera e propria *sovversione*, ossia una "risignificazione" che ridà alle parole ingiuriose e offensive, che sono state proferite, come ad esempio la parola "queer", un valore positivo. Una *performance* "sovversiva" ha, pertanto, la capacità di trasformare un appellativo, originariamente ingiurioso, in un appellativo che, oggi, diremmo "identificativo", dando così concretezza alla possibilità stessa di risignificare le parole da cui si riceve l'offesa.

A partire dalla teoria della *performatività* del "genere", Butler ha "dettato" le linee guida per una strategia politica di *sovversione* delle identità precostituite da poter realizzare mediante la *parodia* della "messa in scena" che il "genere" è e rappresenta.

La "sovversione" linguistica consente di dislocare il genere, producendo identità non previste nella logica del binarismo sessuale e di rivendicare l'appartenenza ad un'identità altra, decostruita e ricostruita mediante una significazione individuale singolare ed unica. In questa direzione, come è stato già detto, Butler riconosce ad Austin il merito di avere distinto gli atti linguistici in "illocutori" e "perlocutori". Seguiamone, ora, più attentamente, l'argomentazione nell'introduzione di *Parole che provocano*, che Butler ha denominato "La vulnerabilità linguistica".

Ivi si afferma infatti:

«Austin distingue gli atti linguistici in "illocutori" e "perlocutori": i primi sono atti linguistici che nel dire fanno quello che dicono e lo fanno nel momento stesso in cui lo dicono; i secondi sono atti linguistici che producono come conseguenza determinati effetti; dal dire qualcosa consegue un certo effetto. L'atto linguistico *illocutorio* è, in quanto tale, l'azione che produce come effetto; quello *perlocutorio*, semplicemente, conduce a certi effetti che non sono la stessa cosa dell'atto linguistico in quanto tale.»⁵⁰⁴.

Dalle parole possiamo essere offesi o feriti al punto tale da essere privati della vivibilità della nostra stessa esistenza, perciò l'offesa linguistica agisce allo stesso modo del danno fisico, anzi costituisce essa stessa un danno fisico *sic et simpliciter*⁵⁰⁵. Impossibile, dunque, per Butler, separare la dimensione *linguistica* dalla dimensione *fisica* -potremmo dire corporea- cioè il linguaggio ingiurioso delle parole proferite dall'infliggere dolore, procurando l'offesa. Le parole, per Butler, non solo possono offendere, ma possono anche rendere la vita invivibile, lasciando gravi ferite che *spengono* la forza di essere se stessi, l'energia che ci spinge ad aprirci al mondo e agli

⁵⁰² Cfr. Butler J., *Excitable Speech. A Politics of the Performative*, Routledge, 1997, *Parole che provocano. Per una politica del performativo*, p. 2

⁵⁰³ Cfr., Althusser L., *Ideologia e apparati ideologici di Stato*, in *Critica marxista*, 8, 5, 1970, pp 23-65, così come richiamato in Butler J., *Parole che provocano*, p. 2 e nota 1, p. 237. Il corsivo è mio.

⁵⁰⁴ Cfr. Butler J., *Parole che provocano*, p. 3, cit.

⁵⁰⁵ *Ibidem*, p. 5

altri, quella forza che si declina in modo singolare e unico nel desiderio di vivere una vita vivibile. Sebbene *Excitable Speech* sia l'opera pienamente dedicata alla riflessione sulla "performatività" del linguaggio, è possibile ritrovare riferimenti significativi, sull'incidenza del linguaggio, in molte altre opere in cui Butler non trascurava mai di indicare proprio nel contesto "linguistico" delle parole la causa della *vulnerabilità* umana, cui si è *consegnati* non per natura, ma a causa di contesti sociali violenti e offensivi della dignità umana. A parere di Butler siamo *esposti* originariamente a contesti linguistici che pre-definiscono la nostra esistenza. Il linguaggio, che agisce su di noi, provocando una serie di effetti, ha sempre una relazione implicita con le convenzioni linguistiche e semantiche di un contesto sociale e politico, che ci costituisce originariamente attraverso stratificazioni di senso già date⁵⁰⁶. Butler si chiede infatti: «[...] il linguaggio potrebbe offenderci se non fossimo, in un certo senso, esseri linguistici, esseri che hanno bisogno del linguaggio per potere essere?»

Ora, per ammissione della stessa Butler, è difficile dire esattamente che cosa si possa intendere per "performatività", sia perché il suo stesso modo di vederla è cambiato nel corso del tempo, a tal punto da rivederne la nozione in opere successive a quella intitolata "Gender Trouble", sia per il fatto che la nozione è stata da lei stessa più volte riformulata a seguito delle osservazioni sopraggiunte da parte di alcuni studiosi che ne hanno messo in rilievo alcune criticità⁵⁰⁷. Il richiamo alla nozione di "performatività" è però molto forte perché consente a Butler di riflettere sulla natura del linguaggio e sui suoi effetti, per chiarire che una *performance*, "agendo" nel linguaggio, provoca una serie di effetti, mediante una relazione implicita con le convenzioni linguistiche.

Butler sottolinea la possibilità dell'individuo di riscattarsi dagli enunciati offensivi (omofobi e razzisti) ostacolandone l'effetto, attraverso un'interruzione della ripetizione e dello slittamento del significato originario, operazione questa che viene definita, nel linguaggio butleriano, come "sovversione". In tale direzione, Butler interloquendo con Althusser, da cui recepisce la nozione di "interpellanza", si domanda: quali possibili effetti determina il "nome" ossia quell'appellativo linguistico cui ciascuno è *assoggettato*?⁵⁰⁸. Nel rappresentare la costituzione *discorsiva* del soggetto, quando il suo scenario si dischiude all'uso violento di quei *performativi* che ci interpellano, per Butler si rende necessaria una *sovversione* e una *risignificazione* dell'ordine sociale dominante⁵⁰⁹. Ogni individuo umano diventa "soggetto", per Butler, solo nel contesto e nel momento in cui viene *interpellato* dal linguaggio. Per tali ragioni, secondo il parere di Butler, la teoria di "interpellanza" di Althusser, rende l'idea di come la soggettività sia l'*effetto* o il *prodotto* di un processo *performativo*, che introduce l'individuo in uno stato di *assoggettamento*. Come è stato già detto, all'inizio di questo lavoro, essere riconosciuti equivale per Butler all'essere *assoggettati* a una norma, un paradigma, uno schema cioè a una "struttura di potere" implicita, che agisce mediante criteri di riconoscibilità. Per Butler la forza *appellativa* di un nome non risiede nel riconoscere quello che già si è, ma nel vedersi conferire i termini stessi attraverso cui il riconoscimento dell'esistenza diventa possibile. Per tali ragioni, «[...] si arriva a "esistere" in virtù di questa dipendenza fondamentale dall'appello dell'Altro»⁵¹⁰.

⁵⁰⁶ Cfr. Butler J., *Questione di genere. Il femminismo e la sovversione dell'identità*, p. XXVI e pp. 39-51, cit.; *Idem, Soggetti di desiderio*, pp. 209-212, cit.

⁵⁰⁷ In merito Butler ne cita espressamente alcuni, tra i quali figurano Slavoj Žižek, Jessica Benjamin. Si confronti Butler J., *Questioni di genere*, p. XIII, nota 9, cit.

⁵⁰⁸ Cfr. Butler J., *Parole che provocano. Per una politica del performativo*, p. 2, pp.35-56

⁵⁰⁹ *Ibidem*, p. 221.

⁵¹⁰ Cfr. Butler J., *Parole che provocano. Per una politica del performativo*, p. 7

Butler reputa che la teoria di "interpellazione" di Althusser sia fondamentale per delineare una filosofia *critica* del linguaggio. In *Excitable Speech* Butler afferma quanto segue:

«[...] costituire l'oggetto di un appello non significa semplicemente avere il riconoscimento di quello che già si è, ma vedersi conferire il termine stesso attraverso cui il riconoscimento dell'esistenza diventa possibile. Si arriva a "esistere" in virtù di questa dipendenza fondamentale dall'appello dell'Altro. Si "esiste" non solo grazie al riconoscimento che si ottiene, ma, in un senso che viene ancora prima di tutto ciò, nell'essere *riconoscibili*». I termini che facilitano il riconoscimento sono essi stessi convenzionali, sono gli effetti e gli strumenti di un rituale sociale, che decidono, spesso attraverso l'esclusione e la violenza, le condizioni linguistiche dei soggetti che possono sopravvivere»⁵¹¹.

Il linguaggio "fa" essere l'individuo, *esponendone*, perciò, l'esistenza ad una minaccia che può condurre persino alla morte. È possibile scongiurare tale minaccia? A parere di chi scrive, è imprescindibile rimandare alla *responsabilità* che dovremmo assumere nell'uso del linguaggio, sulla base della consapevolezza che ogni essere "parlante" dipende da un'*interpellazione* (l'appello dell'altro) ossia da una forma di riconoscimento che proviene da *altrove*.

Ora, sulla base di una sorta di rovesciamento althusseriano di Hegel, Butler reputa, invece, che *essere appellati* significhi non essere riconosciuti in quello che già si è, ma vedersi conferire i termini stessi entro i quali il riconoscimento della propria esistenza diventa possibile⁵¹². Nel corso della trattazione di questi temi, è stato interessante soffermarsi, sia pure brevemente, sull'ultimo capitolo di *Parole che provocano* (2010), intitolato "Censura implicita e capacità di agire nel discorso", in cui Butler riprende il pensiero critico di due filosofi notoriamente interessati alla teoria della *performatività* del linguaggio così come è stata elaborata a partire da Austin: Pierre Bourdieu e Jacques Derrida. L'idea centrale, che entrambi condividono, riguarda il fatto che il "performativo" non rimanda ad un referente fuori di sé o di fronte a sé, né tantomeno descrive qualcosa che esiste al di fuori del linguaggio o prima di esso. Come afferma Derrida, il *performativo* produce e trasforma una situazione, ossia opera semplicemente⁵¹³. La forza del *performativo* deriverebbe, dunque, per Derrida, dalla sua capacità di *decontestualizzare*, di *rompere* con un contesto precedente in cui si sono sedimentate pratiche discorsive convenzionali, la cui significazione rimarrebbe indiscussa. Per Derrida, infatti, strappare l'enunciazione dai suoi contesti ben radicati e istituzionalizzati rappresenta la forza dell'enunciazione stessa⁵¹⁴. Al fine di sostenere tale assunto, Butler cita Derrida e la sua critica al performativo di Austin, chiarendo che il potere del soggetto non rappresenterebbe la funzione di una volontà che dà origine a qualcosa, ma è semplicemente un *derivativo*⁵¹⁵. Derrida, infatti, così scrive:

«Un enunciato performativo potrebbe riuscire se la sua formulazione non ripetesse un enunciato "codificato" o iterabile, detto altrimenti se la formula che pronuncio per aprire una seduta, per varare una nave o un matrimonio non fosse identificabile come conforme a un modello iterabile, se dunque non fosse identificabile in qualche modo come citazione? [...] In questa tipologia, la

⁵¹¹ *Ibidem*, p. 7.

⁵¹² *Ibidem*.

⁵¹³ Cfr. Derrida J., *Margini della filosofia*, trad. it. di Iofrida, Einaudi, Torino, 1997, p. 412.

⁵¹⁴ Cfr. Butler J., *Parole che provocano. Per una politica del performativo*, p. 203.

⁵¹⁵ *Ibidem*, p. 72.

categoria di intenzione non scomparirà, essa avrà il suo posto, ma, da questo posto, essa *non potrà più comandare* tutta la scena e tutto il sistema dell'enunciazione»⁵¹⁶.

Nonostante la forza *decontestualizzante* del *performativo*, Butler si domanda se veramente un soggetto appare come «l'autore dei propri effetti discorsivi tanto da cancellare ogni traccia della pratica citazionale da cui è condizionato e mosso»⁵¹⁷. In questa direzione, è possibile quindi rilevare che per Butler, sulla scia di Derrida, non può esserci una volontà che dia origine al *performativo*, poiché esso è sempre qualcosa che deriva da qualcos'altro, cioè è vincolato al "rituale", alla codificazione di formule usate per dichiarare qualcosa, come ad esempio nella formula "Vi dichiaro marito e moglie". Per tali ragioni, Butler, sulla base della lettura critica del *performativo* sostenuta da Derrida, reputa che la distinzione austiniiana tra *performativo illocutorio* e *perlocutorio* vada oltrepassata, tenendo in considerazione il fatto che, per entrambi gli atti, gli enunciati traggono la loro forza dalla convenzione. In altri termini, gli atti *perlocutori* producono effetti nel momento in cui sono espressi, ma la loro forza è comunque *illocutoria*, cioè deriva dalla presenza di strutture *convenzionali* che precedono l'enunciazione stessa. Per Derrida, insomma, l'atto linguistico deve *rompere* con i precedenti contesti se vuole veramente essere *performativo*, deve cioè espropriare sensi già costituiti e risignificarli. A riguardo, Butler fa tesoro anche della speculazione di Bourdieu, per il quale la forza del *performativo* è l'effetto del potere sociale e quest'ultimo, a sua volta, è tale sempre in riferimento a contesti di autorità e ai loro strumenti di censura⁵¹⁸. Per tali ragioni, la filosofa statunitense, in *Excitable Speech*, tenta una negoziazione tra le due posizioni, quella di Derrida e quella di Bourdieu, e offrendo una descrizione significativa del potere sociale del linguaggio, sintetizza nel seguente modo:

«Mentre Pierre Bourdieu sottolinea la dimensione *rituale* delle convenzioni che sostengono l'atto linguistico in Austin, Derrida sostituisce al termine "rituale" quello di "iterabilità", costruendo così una descrizione strutturale della ripetizione invece di dare un senso più semanticamente composito del rituale sociale»⁵¹⁹.

Butler non si esime dal riconoscere a Bourdieu il merito di aver riflettuto a lungo sulle conseguenze *sociali* dell'*hate speech*, ossia su quei discorsi e parole che incitano all'odio razziale, all'insulto di "genere" e ad ogni altra forma di violenza discriminatoria, contro la quale esistono in molti paesi, tranne in Italia, come nota Butler stessa con estremo rammarico, leggi specifiche che ne sanciscono penalmente l'uso⁵²⁰. Sulla base dell'attribuzione al linguaggio di un forte potere simbolico, Bourdieu ne pone in evidenza un aspetto interessante che Butler non si lascia sfuggire: la parola "fa" gli esseri umani tanto più è condivisa e legittimata. In tale direzione, il noto sociologo francese ricorre propriamente alla nozione di *habitus* per sottolineare l'incidenza significativa delle *convenzioni* e dei loro effetti che si *iterano* nelle pratiche sociali e discorsive del linguaggio⁵²¹. Butler interpreta la nozione di *habitus* di Bourdieu come

⁵¹⁶ Cfr. Derrida J., *Firma, evento, contesto*, in *Margini della filosofia*, pp. 393-424, cit. e Butler J., *Parole che provocano*, p. 72 e p. 242, n. 7, cit. Il corsivo è mio.

⁵¹⁷ Cfr. Butler J., *Parole che provocano. Per una politica del performativo*, p. 72.

⁵¹⁸ *Ibidem*, p. 203.

⁵¹⁹ *Ibidem*, p. 237, n. 3. Il corsivo è mio.

⁵²⁰ *Ibidem*, pp. 1-60.

⁵²¹ *Ibidem*, p. 194 e p. 256, n. 39, cit.

una riformulazione della nozione althusseriana di ideologia, poiché, a suo parere, essa rimanda al modo in cui i "dispositivi del potere" e della "normatività" generano opinioni, azioni, comportamenti attraverso una convenzionalità che si è sedimentata dietro l'apparenza di un soggetto consapevole e libero di "agire" e di "parlare" ⁵²².

Come è stato più volte sottolineato in questo lavoro, Butler reputa che l'agire e il parlare non rappresentano capacità intrinseche al soggetto, né tantomeno esprimono volontà o libertà inerenti a esso, ma costituiscono un *effetto* del potere, da cui il soggetto stesso è prodotto. Infine, si può notare che Butler, applicando la categoria di *performativo* al corpo intende sottolineare che esso si materializza a seguito di atti linguistici e convenzioni sociali che stanno a monte e ne costituiscono la sua realtà ⁵²³.

Nell'ottica speculativa butleriana (e questo è un punto di differenza dalle posizioni teoriche di Cavarero e di altre femministe) il carattere *performativo* del genere induce a ritenere che il corpo non abbia un suo statuto *ontologico* di natura sessuata, al di là dei diversi ruoli sessuali che possa ricoprire. Il "genere" funzionerebbe, allora, come una sorta di "dispositivo" che disciplina e regola la sessualità sia nella sfera riproduttiva che politica. Sembra che il carattere *performativo* del "genere", che Butler legittima sulla base della teoria *costruzionista* della sessualità di Foucault, suggerisce che le categorie di "uomo" e "donna" non rinviano a qualcosa che "noi siamo", sulla base della materialità corporea, cioè a connotazioni che originariamente costituiscono il corpo sessuato, ma qualcosa che "noi facciamo", qualcosa che noi "impersoniamo" come se, in una scena teatrale, "vestissimo" un abito. Questa linea di pensiero impone di leggere le categorie di genere, donna-uomo, dissociandole dal sesso, come un dato che non sarebbe anche la conseguenza della struttura corporea e biologica dell'individuo, ma esclusivamente il prodotto di una *performance* ossia di una funzione, un ruolo, un insieme di atti e di comportamenti rituali che il soggetto "recita", obbedendo a determinate norme sociali stabilite dal "dispositivo di potere" della sessualità ossia da quella "norma sociale" che rende obbligatoria l'eterosessualità.

Il rischio che si corre, in questa direzione, è probabilmente quello di "scrivere" una sorta di *riduzionismo* sociale e culturale, che non tiene presente l'*ambivalenza* stessa del corpo, ossia il fatto che il corpo è sempre, da un lato, una realtà *in sé* e, dall'altro lato, una realtà *per noi*. La teoria della differenza sessuale, elaborata da Adriana Cavarero, suggerisce che il corpo non rappresenta una condizione che si aggiunge al soggetto dall'esterno, bensì è ciò che originariamente lo connota, rendendo l'individuo una soggettività vivente, uno spirito *incarnato* nell'unicità e nella singolarità della sua esistenza. In questa direzione, la linea interpretativa seguita da Adriana Cavarero, per argomentare uno dei suoi assi teorici portanti del pensiero della differenza sessuale, induce a considerare l'essere umano come un individuo originariamente *sessuato* a partire da quel cominciamento dell'essere, la nascita, che lo consegna all'esistenza. Superando l'accezione greca del nascere, inteso come un "venire dal nulla", Cavarero porta in primo piano l'umano *venire da madre*, che presuppone *originariamente* l'esistenza di un essere umano sessuato al femminile ⁵²⁴. In *Nonostante Platone*, la legittimità di un'*ontologia* sessuata è così confermata: «[...] il vivente umano non è che un caso di generazione sessuata all'interno di una natura che genera per *sessuazione*, e quindi porta con sé inscritta la differenza sessuale come *modo* e *luogo* del suo apparire» ⁵²⁵.

⁵²² *Ibidem*, p. 256.

⁵²³ Cfr. Butler J. *Questione di genere. Il femminismo e la sovversione dell'identità*, pp. 192-195, cit.

⁵²⁴ Cfr. Cavarero A., *Nonostante Platone. Figure femminili nella filosofia antica*, Riuniti, Roma, 1990, p. 8.

⁵²⁵ *Ibidem*, p. 61

Se nell'orizzonte delle speculazioni di Cavarero le categorie di "unicità" e di "singolarità", che contraddistinguono l'esistenza personale di ciascun essere umano, sono usate per criticare le pretese universalistiche della soggettività, che hanno legittimato la centralità di un soggetto maschile, quale impalcatura simbolica della cultura occidentale patriarcale, nel pensiero di Butler si procede al di là della mera critica al patriarcalismo, individuando nell'eterosessualità non la condizione *naturale* della sessualità femminile e maschile, ma un'istituzione imposta, come costrittiva e obbligatoria, dal potere maschile, che, in questa direzione, non fa altro che rafforzare se stesso. Senza entrare nel merito dell'esistenza di diverse forme dell'orientamento della sessualità umana, Cavarero, in nome e per conto di un linguaggio *duale*, reputa, quindi, che la dicibilità originaria della differenza sessuata si numera nel *due* e non nei *molte*, ossia si esprime attraverso il linguaggio di un "nome proprio", cui ciascuno originariamente appartiene, perciò, a suo parere, «è un *due* che porta al linguaggio viventi umani incarnati in tutto lo splendore della loro finitezza»⁵²⁶.

A parere di Cavarero, è importante sottolineare che il soggetto è sempre originariamente sessuato e lo è a partire da quel cominciamento dell'essere che lo consegna all'esistenza: la nascita. La filosofa afferma infatti:

[...] la natura nel suo stesso etimo dice l'apparire al mondo (e l'apparire del mondo) come nascere, e lo dice evidentemente sempre sessuato per occhi che al fatto della nascita sappiano realisticamente guardare. Perché mai nasce, e vive, l'Uomo, bensì sempre, singolarmente, o un uomo o una donna, sessuati nella differenza [...] Perché il vivente umano non è che un caso di generazione sessuata all'interno di una natura che genera per sessuazione, e quindi porta in sé inscritta la differenza sessuale come modo e luogo del suo apparire [...] ⁵²⁷.

Tali argomentazioni si sviluppano intorno a due concetti chiave del pensiero di Cavarero: il dato biologico della differenza sessuale e la critica della rappresentazione simbolica patriarcale di tale differenza, per la quale il femminile è stato cancellato⁵²⁸.

Ora, permanendo all'interno di una cornice speculativa, in cui il femminismo, si pone in stretto rapporto con il post-strutturalismo (Foucault e Derrida) e con la postmodernità (Deleuze, Lyotard), Butler ritrova motivi di vicinanza e di prossimità con un pensiero "disincarnato", allineandosi con le tesi di Rosi Braidotti, Teresa de Lauretis, Donna Haraway, per indicare il carattere non naturale ma *variabile* e *mobile* del corpo, del sesso e, più in generale, della sessualità umana⁵²⁹.

Nella prospettiva di Cavarero, il corpo non indicherebbe una condizione, che si aggiunge al soggetto dall'esterno, ma ciò che *originariamente* lo connota e rende l'individuo una soggettività vivente, uno "spirito" *incarnato* nell'unicità e nella singolarità dell'esistenza. Tenendo in considerazione la sua linea interpretativa, si può evidenziare come la condizione esistenziale dell'essere umano appaia originariamente incarnata in un corpo sessuato, per il quale il maschile e il femminile non rappresentano determinazioni accidentali di un generico essere umano, che, dietro e al di là delle differenze di sesso e di genere, conserverebbe la sua sostanziale e insuperabile

⁵²⁶ *Ibidem*, p. 8. Il corsivo è mio.

⁵²⁷ Cfr. Cavarero A., *Nonostante Platone*, p. 61, cit.

⁵²⁸ Cfr. Cavareo A., *Il femminile negato. La radice greca della violenza occidentale*, Pazzini, Rimini, 2004, pp. 5-6.

⁵²⁹ Si confronti l'intervista di Judith Butler a Rosi Braidotti dal titolo "Femminismo, anche con altro nome...", in DWF, 26-27, 1995, pp. 44-47, 55-56, riportata da Cavarero A., Restaino F., *Le filosofie femministe*, Mondadori, Milano, 2002, pp.209-212. Per le riflessioni, sui temi succitati, di Adrienne Rich, Donna Haraway, Monique Wittig, Rosi Braidotti si può confrontare lo stesso testo alle pp.195-212.

neutralità, ma si configurano come cifra eloquente della sua originaria configurazione esistenziale. Su tale posizione teorica Butler non si mostra d'accordo e decide, perciò, di consegnare il dato fisico e materiale del corpo ad una libera determinazione del soggetto, la cui performatività ne renderebbe possibile sempre e comunque un assoluto cominciamento. L'analisi, fin qui, condotta, intende mostrare come Butler, spingendo fino in fondo la decostruzione della nozione di "genere", giunga a sostenere la legittimità di una teoria *costruttivista*, perdendo, probabilmente, di vista il carattere di *indisponibilità* di un *dato originario* con cui ciascun essere umano è chiamato comunque a confrontarsi: il corpo proprio. A parere di chi scrive, persuade di più l'idea che tale *indisponibilità originaria*, segnata nel corpo sessuato, possa rappresentare, in un modo o nell'altro, il *limite* di ogni progetto individuale *autopoietico*, ma per Butler il corpo è già da sempre un *segno culturale*, un insieme di possibilità condizionate e circoscritte socialmente. È necessario, però, precisare che i corpi sessuati nella loro differenza, lungi dall'essere *mere apparenze*, portano all'esistenza *cose nuove* rispetto ai loro costituenti di base di cui pure sono fatti, rinviando così ai significati che ogni persona attribuisce alla propria esperienza corporea secondo modalità esistenziali uniche, singolari e irripetibili. Il riconoscimento di tale complessità, che si cela *dietro* e *dentro* il corpo, non equivale, però, ad affermare l'inconsistenza ontologica del sesso, ma si tratta di assumere un dato che sfugge, per certi versi, alla dicibilità categoriale tipica dell'ontologia classica, in ragione del fatto che ciò che si vive come corporeità è sempre legato inevitabilmente ai propri vissuti e, dunque, alla propria irriducibile singolarità. Possiamo, allora, dire, che il sesso è una categoria sempre declinabile, nei suoi contenuti e nei suoi aspetti, in modo personale e unico, poiché espressione del diverso modo di essere al mondo come corpo.

Parafrasando il linguaggio delle filosofie fenomenologiche, di chiara assonanza husserliana, la differenza sessuata è declinabile, nei suoi *riempimenti* di significato, in modo diverso da donna a donna, da uomo a uomo, fra uomo e donna, da *transgender* a transessuale e così via. Il corpo, nella sua materialità concreta, si dà come quel dato originario nella quale trova espressione ogni individualità che si determina a partire da esso. Un approccio di tale tipo consente, a parere di chi scrive, di richiamarlo al mondo della *Lebenswelt*, il mondo dei vissuti soggettivi, che non è mai ontologicamente dato e, comunque, sempre presupposto. Tale approccio speculativo all'analisi del corpo e della corporeità sembrerebbe porsi come stile *alternativo* al modello paradigmatico del femminismo postmoderno in cui *natura* e *cultura* vengono ripensate, senza che la prima possa rappresentare una risorsa per la seconda.

3.4. Le origini culturali del dimorfismo sessuato: Simon de Beauvoir e Thomas Laqueur

A questo punto del percorso argomentativo, occorre tematizzare la seguente domanda: il "sesso" del genere umano è un dato di *natura* o un *segno culturale*? Rispondere alla domanda vuol dire affrontare la questione della differenza sessuale almeno da tre punti di vista: *ontologico*, (esiste una natura umana sessuata?) *gnoseologico*, (se esiste è conoscibile?) *etico* (se esiste è lecito dedurne da essa diritti e doveri?).

La questione non è di poco conto, se si considera che le analisi finora condotte sul pensiero filosofico di Judith Butler pongono in rilievo la tendenza del pensiero della postmodernità a leggere le categorie dell'"essere uomo" e dell'"essere donna" come un dato che non sarebbe *anche* la conseguenza della struttura biologico-corporea dell'individuo, ma esclusivamente un prodotto della cultura e, dunque, come fatto culturale e storico, diverso da cultura a cultura. Tale orientamento di pensiero trova le

sue radici nella filosofia di Simone De Beauvoir, il cui pensiero rappresenta un'originale e suggestiva rielaborazione dei temi legati all'analisi del *secondo sesso*, che emblematicamente possono essere riassunti nel noto aforisma "*Donna non si nasce, lo si diventa*", divenuto espressione fondamentale del femminismo francese ed europeo, a partire dalla fine degli anni Cinquanta del Novecento⁵³⁰.

Com'è noto, la filosofia di Simone de Beauvoire ha contribuito all'elaborazione della cosiddetta teoria del *Gender*, secondo la quale la differenza sessuale tra uomo e donna è opera di un complesso processo di costruzione culturale in cui la dualità biologico-corporea (maschile-femminile) è stata inscritta in ruoli sociali gerarchici, che hanno condotto alle discriminazioni storiche delle donne⁵³¹.

Simone de Beauvoir occupa, dunque, una posizione intellettuale *divergente* rispetto a quella di Adriana Cavarero, per il fatto che nega l'esistenza di quel dato *sessuato*, che la Cavarero rintraccia nel corpo. Ciò che rende differenti l'uomo e la donna -dice de Beauvoir- non sono le componenti biologiche, di per sé difficili da dedurre dalla struttura elementare della cellula, ma le componenti culturali. Il dimorfismo sessuale non può essere considerato un concetto fondamentale della biologia, in quanto non scientificamente provato dagli stessi dati biologici, che, pur informandoci sul processo di differenziazione sessuale nella specie umana, sono insufficienti perché tale divisione sessuata possa essere dedotta dalla struttura della cellula e ammessa *per natura*.

Viene fatto osservare da de Beauvoir che «in realtà succede spesso che la differenziazione delle cellule generatrici non porti alla scissione della specie in due tipi: esse possono appartenere ambedue allo stesso individuo»⁵³². La biologia, *imbevuta di finalismo*, tenderebbe, a suo parere, a vedere nello sviluppo cellulare i meccanismi teleologici della differenziazione sessuale, ma non ha gli strumenti epistemologici fondamentali per potere fondare ontologicamente la divisione della specie umana in due sessi distinti: il maschile e il femminile⁵³³.

De Beauvoir precisa, infatti, che:

Maschi e femmine sono due tipi di individui che in seno ad una specie si differenziano ai fini della riproduzione: li possiamo definire solo correlativamente. Ma bisogna notare anzitutto che il significato della «sezione» delle specie in due sessi non è chiaro. In natura tale sezione non è sempre realizzata. Per limitarci al regno animale, è noto che negli unicellulari, infusori, amebe, bacilli, la moltiplicazione è fondamentalmente distinta dalla sessualità, poiché le cellule si dividono e si suddividono da sole. In certi metazoi la riproduzione avviene per schizogenesi, cioè mediante la suddivisione dell'individuo, di origine asessuata, o per blastogenesi, cioè mediante la suddivisione dell'individuo prodotto da un contatto sessuale: i fenomeni di gemmazione e di segmentazione osservati nell'idra d'acqua dolce, nei celenterati, nelle spugne, nei vermi, nei tunicati, ne sono esempi ben noti [...]⁵³⁴.

La biologia da sola non basta a rendere conto della differenza sessuale, pertanto, pur constatando la divisione dei sessi, la scienza non può dedurla dalla struttura della cellula o dalle leggi della moltiplicazione cellulare o da altri fenomeni elementari⁵³⁵. Per una

⁵³⁰ Cfr. Beauvoir S. de, *Le deuxième sexe*, Gallimard, Paris, 1949, *Il secondo sesso*, trad. it. di R. Cantini e M. Andreose 1961, Il Saggiatore, Milano, 2002, p. 325.

⁵³¹ Cfr. Ruspini E., *Le identità di genere*, Carocci, Urbino, 2006, pp.7-15.

⁵³² Cfr. De Beauvoir S., *Il Secondo Sesso*, p. 34, cit.

⁵³³ *Ibidem*

⁵³⁴ *Ibidem*, pp. 33-34

⁵³⁵ *Ibidem*, p. 33.

divisione poco definita in natura tra i due sessi, la differenza sessuale non può essere fondata biologicamente e dal momento che -replica la filosofa- *in natura* ci sono esseri asessuati, che si riproducono per via asessuata, il dato della differenza sessuale può essere riconosciuto solo in chiave problematica. Per comprenderne meglio le tesi, ne seguiamo l'argomentazione. De Beauvoir afferma che:

l'esistenza di gameti eterogenei non basta a creare due sessi distinti; in realtà succede spesso che la differenziazione delle cellule generatrici non porti alla scissione della specie in due tipi: esse possono appartenere ambedue allo stesso individuo. È il caso delle specie ermafrodite così numerose nelle piante, e che si incontrano anche in molti animali inferiori, come gli anelati e i molluschi ⁵³⁶.

Il riferimento al caso dell'ermafroditismo le serve per confutare il principio della differenziazione *naturale* dei due sessi. In altri termini, è come dire che dal momento che esiste una sorta di "terza forma" di essere al mondo, l'ermafroditismo per l'appunto, allora l'umano non può essere pensato come ciò che si presenta secondo una struttura biologica differenziata in maschile e femminile.

Ora, la tesi dell'origine *culturale* della differenza sessuale è sostenuta anche da Thomas Laqueur, che intende la differenza sessuale come un' "invenzione" della scienza. Autore del saggio intitolato *L'identità sessuale dai Greci a Freud*, Laqueur afferma che la differenza sessuale è una teoria elaborata dalla scienza medica nel corso del Cinquecento e del Seicento, e ripresa poi nel Settecento, per introdurre il modello dei due sessi, in sostituzione del precedente modello monosessuale. Nel contesto storico culturale del Cinquecento-Seicento, secondo Laqueur, si è fatto ricorso alla biologia, non per ragioni scientifiche, ma per motivi culturali e politici: era necessario distinguere il "naturale" dal "sociale" e per queste ragioni -afferma Laqueur- occorreva una teoria "scientifica" della differenza sessuale, che potesse servire a giustificare la distinzione femminile/maschile. Secondo l'Autore i contributi della scienza medica non vanno letti ed interpretati a prescindere dal contesto storico-culturale, in cui maturano, né possono essere intesi, come frutto di progressi specifici continuativi e cumulativi del sapere scientifico ⁵³⁷. Laqueur, sottraendo alla scienza la sua autonomia epistemologica, interpreta la differenza sessuale come effetto dell'influenza che la politica di "genere" ha storicamente esercitato su di essa e, per tale motivo, -a parere dell'Autore- la stessa scienza appare incapace di offrire dati neutrali alle ideologie dominanti ⁵³⁸.

La differenza sessuale sarebbe, dunque, divenuta, per Laqueur, oggetto specifico di studio della biologia e della medicina non per ragioni strettamente scientifiche, ma per motivi culturali e politici. Nel contesto storico compreso tra Cinquecento e Seicento, secondo Laqueur non esiste «nessun sesso ontologico, ma soltanto organi cui viene attribuito uno status giuridico e sociale» ⁵³⁹. A suo parere, «i due sessi moderni, quali noi li immaginiamo, furono *inventati e continuano ad esserlo*» per due ragioni: «una è epistemologica, l'altra è, in un senso lato, politica»⁵⁴⁰. Quest'ultima ragione rende comprensibile per Laqueur il motivo per cui è stato fatto ricorso alla teoria dei due sessi per delimitare i confini tra pubblico e privato. Laqueur fa riferimento alla teoria politica hobbesiana come esemplificazione in grado di mostrare che in epoca secentesca la teoria

⁵³⁶ *Ibidem*, p. 34.

⁵³⁷ Cfr. Laqueur T., *L'identità sessuale dai Greci a Freud*, trad. it. di G. Ferrara Degli Uberti, Laterza, 1992, p. 202.

⁵³⁸ *Ibidem*

⁵³⁹ *Ibidem*, p. 184

⁵⁴⁰ *Ibidem*, p. 199. Il corsivo è mio.

biologica della differenza sessuale sia stata "inventata" per legittimare il fatto che solo gli uomini e non le donne potessero stipulare contratti sociali, perché solo «il maschio finisce con l'essere il capo della famiglia, e maschio è il capo della nazione»⁵⁴¹.

Le conclusioni di Laqueur sono, pertanto, le seguenti: «i due sessi incommensurabili erano, e sono, i prodotti della cultura non meno di quanto lo fosse, e lo sia, il modello monosessuale»⁵⁴². Il riferimento sia alle argomentazioni di De Beauvoir che di Laqueur è significativo per mostrare come l'eccessiva enfasi posta sulla dimensione *culturale* della differenza sessuale possa portare per un verso ad un deleterio scetticismo scientifico e, per un altro verso, alla negazione della differenza sessuale, spezzando il legame che ogni persona ha con il proprio corpo sessuato. In questo senso, è necessario prendere in considerazione quei dati che mostrano un alto grado di corroborazione alla teoria della differenza sessuata e sessuale, in ambito scientifico.

I contributi scientifici, che ci provengono dalle scienze mediche, in merito ai processi legati sia alla determinazione del sesso che a quella delle anomalie sessuali, incluse nella categoria di "stati intersessuali", mostrano dati di rilievo nel puntualizzare che in questi casi siamo di fronte ad una vera e propria alterazione dello sviluppo dei caratteri sessuali⁵⁴³. Nonostante la complessità dei fenomeni che si legano allo sviluppo sessuale, è possibile rilevare che, a volte, si assiste alla presenza in uno stesso individuo di caratteri somatici di entrambi i sessi⁵⁴⁴. Per la sessuologia moderna, negli individui, in cui non si evidenziano particolari patologie che alterano il regolare corso dello sviluppo sessuale, si avvia una differenziazione che segna inequivocabilmente la differenza sessuale nel corpo. I contributi che ci sono offerti dalle scienze biomediche ci informano anche sul fatto che l'ermafroditismo vero si differenzia dallo pseudoermafroditismo per la coesistenza di strutture testicolari ed ovariche nello stesso individuo, nella stessa gonade o in gonadi distinte. In altri termini, questa alterazione dello sviluppo sessuale è responsabile della presenza di genitali esterni e interni variamente ambi-sessuali⁵⁴⁵.

⁵⁴¹ *Ibidem*, p. 206.

⁵⁴² *Ibidem*, p. 203

⁵⁴³ Cfr. Job J.C., Pierson M., *Endocrinologie Pédiatrique et Croissance*, trad. it. di Pizzo P., Tatò L., *Endocrinologia pediatrica*, Piccin, Padova, 1987, pp. 242-312. Vedasi il caso delle disgenesie gonadiche.

⁵⁴⁴ Il termine «disgenesia gonadica» indica una complessa patologia caratterizzata da alterazioni morfologiche delle strutture urogenitali e gonadiche in seguito a danni che si verificano durante la determinazione sessuale nello sviluppo embrionale della gonade e dei genitali. Per un approfondimento scientifico del dimorfismo sessuale e delle alterazioni dello sviluppo sessuale si rimanda ai seguenti testi in cui è possibile riscontrare una documentata letteratura:

-Rasati P., a cura di, *Embriologia generale dell'uomo*, Edi-Ermes, Milano, 2000.

-Di Pietro M.L., *Le basi biologiche della sessualità*, in Di Pietro M.L.- Sgreccia E., a cura di, *Interrogativi della bioetica. Nuova genetica, identità sessuale, Aids*, La Scuola, Brescia, 1998, pp. 61-77.

-Jannini E.A., Lenzi A., Maggi M., *Sessuologia medica. Trattato di psicossessuologia e medicina della sessualità*, Elsevier Masson, Milano, 2007, pp. 66-73

-Campanella C., Bazzicalupo P., Di Lauro R., *Sviluppo embrionale e post-embriionale. Interpretazione moderna di alcuni aspetti di embriologia classica*, Liguori, 2002;

-Barbieri M., Carinci P., *Embriologia*, CEA, Milano, 2009;

-Di Pietro M.L., *Le basi biologiche della sessualità*, in Di Pietro M.L., Sgreccia E., a cura di, *Interrogativi della bioetica*, cit.

⁵⁴⁵ Cfr. Di Pietro M.L., *Le basi biologiche della sessualità*, in Di Pietro M.L., Sgreccia E., *Interrogativi della bioetica*, p. 72 e pp. 69-73, cit.

Si tratta di realtà molto complesse e problematiche come attestano, ad esempio, gli studi scientifici e l'esperienza clinica maturata presso la Divisione Ospedaliera San CamilloForlanini di Roma, in cui da diversi anni si affronta il trattamento clinico e chirurgico delle anomalie congenite della differenziazione sessuale. Gli operatori del Centro Ospedaliero hanno messo in rilievo che ogni anno un bambino su 5000 nasce in una condizione di ambiguità genitale, una condizione fisica che di fatto rappresenta un delicato problema diagnostico in ambito clinico e una situazione difficile, dal punto di vista relazionale ed emotivo, anche per la famiglia. Per queste ragioni e per l'incidenza che ha la componente psicologica in queste

Gli studi sull'ermafroditismo nella specie umana suggeriscono di assumere un atteggiamento di cautela verso i casi di intersessualità in cui l'identità sessuata è incerta a causa della presenza di genitali esterni ambigui o discordanti da cromosomi e gonadi (ovaie e testicoli). Dal punto di vista scientifico c'è, però, convergenza fra gli studiosi nel classificare queste situazioni di ambiguità sessuale come dei veri e propri «disordini» della differenziazione sessuale. Le patologie da anomala differenziazione dei genitali definiscono delle situazioni profondamente complesse che richiedono peraltro un approccio di tipo multidisciplinare, che richiede l'integrazione di competenze genetiche, chirurgiche, endocrinologiche, psicologiche. È noto, infatti, ai chirurghi pediatri che l'impossibilità di valutare l'aspetto psicologico in epoca neonatale, in soggetti con presenza di genitali ambigui, è molto limitante ai fini di una corretta assegnazione del sesso, dal momento che l'identità *sessuale* è un processo che non si arresta con la nascita, la quale definisce solo l'aspetto che riguarda l'identità *sessuata*, ma coinvolge tutto l'arco della vita dell'individuo.

Ora, il caso emblematico dell'intersessualità non può però essere utilizzato per sostenere la tesi dell'inesistenza di una differenziazione sessuale. Il dimorfismo sessuale appare, infatti, determinato, fin dalla fase della fecondazione, da fattori genetici, gonadici, ormonali e morfologici che determinano la differenziazione sessuale tranne che non si verifichino alterazioni dello sviluppo stesso. L'identità *sessuata* del corpo è il risultato della complessa differenziazione sessuale che guida lo sviluppo degli organi interni ed esterni (caratteri sessuali primari e secondari) e porta a maturazione il sistema riproduttivo sia nella specie umana che in tutte quelle altre specie che si riproducono per via sessuata e sessuale. Nella letteratura medico-scientifica dell'embriologia, è possibile rilevare che la formazione dei genitali si verifica nei primi tre mesi di gestazione attraverso una serie di eventi determinati dal cariotipo fetale e mediati in gran parte dagli steroidi sessuali⁵⁴⁶. Le alterazioni di questa sequenza di eventi, ormai studiati con le moderne e sofisticate strumentazioni diagnostiche di ricerca, sono responsabili delle ambiguità dei genitali con conseguente sviluppo di "stati intersessuali".

È dato, dunque, constatare, secondo gli studi che ci provengono dalle scienze biologiche e mediche, che, generalmente, lo sviluppo sessuale è seguito da una concatenazione di fenomeni biologici che strutturano il corpo in senso maschile e femminile, dotandolo di una natura *sessuata*. Agli studiosi dello sviluppo sessuale è altresì noto che è possibile parlare anche di dimorfismo sessuale del cervello e riconoscere che le diversità morfologiche tra i due sessi determinano nell'individuo adulto risposte funzionali *dimorfiche* ad uno stesso stimolo⁵⁴⁷.

La descrizione scientifica dei processi di differenziazione sessuale e delle modificazioni dimorfiche anatomico-fisiologiche dell'organismo umano ci induce a cogliere la finalistica concatenazione dei fenomeni biologici che, strutturando il corpo in senso maschile o femminile, fanno sì che si possano svolgere le funzioni riproduttive secondo l'*ontologia* relazionale tipica della specie umana sessuata.

situazioni, sia quella relativa ai genitori che quella dei bambini affetti da tali anomalie sessuali congenite, è necessario, secondo una buona parte di esperti medici, che l'assegnazione del sesso avvenga in un arco di tempo più ristretto possibile, per ridurre l'influenza che l'ambiguità sessuale del figlio ha nel legame genitori-figlio. Informazioni utili sul piano medico-scientifico sono reperibili nel sito ufficiale dell'Azienda Ospedaliera San Camillo Forlanini di Roma.

⁵⁴⁶ Cfr. Sadler T.W., *Embriologia medica di Langman*, a cura di De Caro R., Galli S., Elsevier Masson, IV ed., 2008.

⁵⁴⁷ Cfr. Jannini E.A., Lenzi A., Maggi M., *Sessuologia medica. Trattato di psicosexualologia e medicina della sessualità*, pp. 70-73, cit.; Brizendine L., *The female brain*, 2006, *Il cervello delle donne*, trad. it. Di Lorenza Lanza e Patrizia Vicentini, Rizzoli, Milano, 2008⁵, pp. 27-51.

Ritornando, ora, alle tesi di Simone De Beauvoir, il dato della differenza sessuale sembra negato dal punto di vista biologico, ma giocoforza affermato dal punto di vista culturale. È nota la sua critica alla definizione della donna come *Altro* dedotto negativamente dall'uomo e configurata come sesso *secondo* rispetto al primo, quello appunto maschile. Secondo il parere di de Beauvoir l'averne un corpo sessuato, segnato dalla differenza biologica, rappresenta un vincolo e una negatività. La differenza biologica deciderebbe *a priori* la configurazione delle donne, che sarebbero di fatto assegnate ad un universale destino, la funzione biologico-riproduttiva, che assicura il carattere naturale delle formazioni sociali, determinando di fatto una discriminazione delle stesse legata al sesso. Nel saggio intitolato *Il secondo sesso*, de Beauvoir sottolinea che è proprio dalla biologia che le donne devono liberarsi, poiché il corpo le assegna a compiti meramente riproduttivi definendo a priori il loro destino; per tali ragioni, la filosofa esistenzialista auspica la liberazione delle donne sia dal sesso che dall'eterosessualità, aspetti ritenuti da una larga parte del femminismo postmoderno, la causa principale della subordinazione della donna al potere maschilista dominante. Inevitabilmente si pongono, a parere di chi scrive, alcuni interrogativi di rilievo.

In primo luogo, la liberazione dal sesso, dall'eterosessualità e dalla procreazione può rappresentare realmente l'emancipazione femminile dal condizionamento maschile?

In secondo luogo, il raggiungimento della libertà politica e sociale, da parte delle donne può passare realmente attraverso la negazione del corpo, come propongono alcune teorie del femminismo postmoderno? ⁵⁴⁸.

Cosa potrà significare il futuro di un post-umano, in cui potrebbe non esserci più bisogno dei due sessi per generare una nuova vita? Quanto conteranno i corpi differentemente sessuati nell'era della biotecnologia avanzata?

3.5. Sfide del femminismo postmoderno. Butler in dialogo con Haraway: "*Meglio Cyborg che Dea*"

Com'è noto la critica del binarismo sessuale e la decostruzione del paradigma eterosessuale sostenuta da Judith Butler e dalla *queer theory*, ma anche dal *nomadismo* di Rosi Braidotti appare in sintonia con quella di Donna Haraway, la quale avvia un pensiero critico caratterizzato dal *post-gender*, che dà vita, mediante la filosofia del *Cyborg*, ad un radicale cambiamento nell'approccio fenomenologico al corpo.

Il *Cyberfemminismo*, cui Haraway aderisce, annuncia che l'era delle grandi dicotomie è terminata e le categorie del maschile e del femminile stanno perdendo il loro carattere definitorio, sfumando in quella tendenza culturale della postmodernità, che tende a riscrivere il soggetto secondo identità multiple, varianti, non definitive, perciò *nomadi*. In questo senso, nota Rosi Braidotti:

«Il *Cyborgfemminismo* inaugura un nuovo modo di pensare l'identità sessuata, superando la maniera dualistica di contrapporre il maschile al femminile [...] che essendo alla base del pensiero metafisico occidentale, funziona come codice dominante [...]» ⁵⁴⁹.

⁵⁴⁸ Cfr. Firestone S., *The dialectic of sex*, Morrow, New York, 1970, trad. it. *La dialettica dei sessi*, Guaraldi, Bologna, 1971 e Haraway D., *Manifesto Cyborg. Donne, tecnologie e biopolitiche del corpo*, Feltrinelli, Milano, 1995.

⁵⁴⁹ Cfr. Haraway D.J., *Manifesto Cyborg. Donne, tecnologie e biopolitiche del corpo*, trad. it. di L. Borghi, Feltrinelli, Milano, 1995, p. 23.

In altri termini, per il *Cyberfemminismo* non ha più senso pensare il corpo come una dimensione originaria strutturata dal sesso, dal momento che la nuova tecnologia, intervenendo su di esso, è in grado di modificarlo a suo piacimento, di trasformarlo, di manipolarlo. La posizione intellettuale di De Lauretis ruota attorno alla stessa idea: il sesso e il genere non sono fissi, immutabili, universalmente dettati dalla natura, ma «passibili di modificazioni tramite la cosmesi, gli ormoni, la palestra, la chirurgia o la performance stessa»⁵⁵⁰. È facile comprendere che la nuova figura che la filosofa vuole fare emergere è quella di un soggetto *eccentrico*, plurisessuale, un nuovo modello di soggettività disincarnata e asessuata.

In questa direzione, Donna Haraway, filosofa femminista molto attenta allo studio del rapporto tra scienza, tecnologia e identità di "genere", reputa che l'avanzamento biotecnologico abbia una rilevanza politica di notevole portata e sia pensabile nell'ottica di un progresso sostanziale per le donne: la nuova biotecnologia del corpo si offre alle donne come l'unica possibilità per una completa uguaglianza dei sessi. La tecnica consente, nella prospettiva di lettura di Haraway, l'eliminazione della barriera biologica costituita dal corpo, che assegna alla donna il ruolo fisso della riproduzione, subordinandola all'uomo e imponendo il paradigma dell'eterosessualità. Per queste ragioni, Haraway afferma che «meglio essere Cyborg che dea», avanzando l'idea di un'emancipazione del femminile che passa esclusivamente attraverso la liberazione dal corpo, interamente sostituibile dalla macchina⁵⁵¹. In questa direzione, Donna Haraway tesse un elogio al *Cyborg*, per costruire una sorta di identità postmoderna, avviando un dibattito sul corpo che appare, per certi versi, problematico.

L'opera intitolata *Manifesto Cyborg. Donne, tecnologie e biopolitiche del corpo*, si apre con la configurazione di un post-umano, il *Cyborg*, appunto, che per Haraway rappresenta l'immagine centrale della sua fede ironica verso i dualismi tradizionali che, a suo parere, non ritiene siano più d'attualità: il maschile e il femminile⁵⁵². I dualismi tradizionali sono stati "inventati" in modo funzionale alle logiche e alle pratiche del dominio sulle donne, e più in generale, sui soggetti deboli: lavoratori, animali, individui di colore⁵⁵³. La tradizione filosofica -a parere di Haraway- ci ha abituati a pensare il femminile come *altro* rispetto al maschile, muovendosi nell'ambito di una logica *duale*, ma «essere altro significa essere multiplo, senza confini precisi, logorato, inconsistente. Uno è troppo poco, ma due sono troppi»⁵⁵⁴.

La nuova tecnologia per Haraway consente di sfidare i tradizionali dualismi e nella relazione tra macchina e umano confonde i confini tra l'artefice e il prodotto; per queste ragioni Haraway aggiunge che «non è chiaro che cosa sia mente e che cosa sia corpo in macchine che si risolvono in protocolli di codifica»⁵⁵⁵. Secondo questa prospettiva, attraverso i nuovi mezzi offerti dalle nuove biotecnologie è possibile intervenire sul corpo ricostruendo identità nuove: il corpo non avrebbe più una sua peculiare natura ontologica, la sua identità si definisce solo ed esclusivamente in rapporto alla tecnologia. Le prime pagine del *Manifesto Cyborg* si aprono con queste parole:

[...] Alla fine del Ventesimo secolo, in questo nostro tempo mitico, siamo tutti chimere, ibridi teorizzati e fabbricati di macchina e organismo: in breve siamo tutti

⁵⁵⁰ Cfr. De Lauretis T., *Soggetti eccentrici*, Feltrinelli, Milano, 1999, pp. 90-110.

⁵⁵¹ Cfr. Braidotti R., *La molteplicità: un'etica per la nostra epoca: oppure meglio cyborg che dea* in Haraway D., *Manifesto Cyborg Donne, tecnologie e biopolitiche del corpo*, p. 9, cit.

⁵⁵² Cfr. Haraway D.J., *Manifesto Cyborg. Donne, tecnologie e biopolitiche del corpo*, pp. 39-47, cit.

⁵⁵³ *Ibidem*, p. 78.

⁵⁵⁴ *Ibidem*

⁵⁵⁵ *Ibidem*

dei cyborg. Il cyborg è la nostra ontologia, ci dà la nostra politica. Il cyborg è un'immagine condensata da fantasia e realtà materiale, i due centri congiunti che insieme strutturano qualsiasi possibilità di trasformazione storica [...] ⁵⁵⁶.

Haraway propone, perciò, di passare da un'ontologia «obsoleta», alla base della cultura tradizionale, alla nuova ontologia del «post-umano», che, a suo parere, è di gran lunga preferibile alla precedente; il post-umano è l'epoca dell'*asessuato* che elimina ogni forma di dominio sulle donne. Nel *Manifesto Cyborg*, leggiamo, infatti, che, per Haraway, non è corretto parlare del *Cyborg* come un essere sessuato, poiché la sessuazione del corpo non è un dato che originariamente ne struttura la sua identità.

Haraway puntualizza che «il sesso dei cyborg ci ricorda un po' l'amabile barocco replicativo delle felci e degli invertebrati, graziosi profilattici organici contro l'eterosessismo. La replicazione del *cyborg* non è collegata alla riproduzione organica» ⁵⁵⁷. Sullo sfondo di questo quadro così delineato vanno lette le parole di Haraway che presentano la biopolitica della fine del ventesimo secolo, in cui la liberazione dal corpo coincide con la libertà politica femminile. Haraway afferma infatti:

[...] Il cyborg è una creatura di un mondo post-genere: non ha niente da spartire con la bisessualità, la simbiosi pre-edipica, il lavoro non alienato o altre seduzioni di interezza organica ottenute investendo una unità suprema di tutti i poteri delle parti [...] ⁵⁵⁸.

Il tema centrale del *Manifesto Cyborg* è, dunque, il corpo de-sessuato, aperto alla molteplicità del divenire, un corpo destrutturato, in cui non ha più senso parlare di una natura sessuata; il *Cyborg* non indica un soggetto incarnato in una differenza, ma una nuova dimensione disancorata, nella sua interezza, dalla materialità del corpo.

Ora, la *natura* biologica della generazione rimanda al modo tipicamente umano di trasmettere la vita attraverso legami eterosessuali, che implicano l'unione corporale e simbolica di due individui di sesso differente: il maschio e la femmina. Nel mondo dei *Cyborg*, la riproduzione umana assume invece un nuovo aspetto, diviene cioè *asessuata*. La riproduzione nel mondo *asessuato* dei *Cyborg* non richiede, infatti, la presenza di *due* sessi. Haraway afferma, a tal proposito, che la replicazione dei *cyborg* non è collegata alla riproduzione organica ⁵⁵⁹. I *cyborg*, replicando come le felci, per via *asessuale* mostrano una tipologia di riproduzione, a parere della filosofa, sarebbe auspicabile anche per le donne, che finalmente si libererebbero dal sesso. La Haraway elabora un'*apologia* della tecnologia, grazie alla quale si renderebbe possibile, anche per l'essere umano, una modalità riproduttiva disincarnata, smaterializzata e totalmente disancorata dal riferimento biologico del corpo, quest'ultimo, poi, verrebbe sostituito interamente dalla macchina. Haraway afferma:

«il cyborg non si aspetta che il padre lo salvi ripristinando il giardino, cioè fabbricandogli un compagno eterosessuale, corredato da un tutto finito, città e cosmo. Il cyborg non sogna una comunità costruita sul modello della famiglia organica, per quanto senza progetto edipico» ⁵⁶⁰.

⁵⁵⁶ *Ibidem*, pp. 40-41

⁵⁵⁷ *Ibidem*, p. 41

⁵⁵⁸ *Ibidem*, p. 41.

⁵⁵⁹ *Ibidem*, p. 23

⁵⁶⁰ *Ibidem*, p. 42.

La figura del *Cyborg*, per Haraway, rappresenta la nuova metafora della condizione post-umana: è allo stesso tempo umano e macchina, soggetto asessuato, dunque né maschile né femminile, un soggetto che «si situa al di là delle categorie di genere: è un organismo cibernetico, un ibrido di macchina e organismo, una creatura che appartiene tanto alla realtà sociale quanto alla finzione»⁵⁶¹.

La nuova tecnologia, nella prospettiva di Haraway, appare in grado di trasformare il corpo sfidando i limiti posti dalla sua natura, infatti, il *Cyborg*, come è stato già detto, appare come una nuova creatura in grado di essere pensata escludendone il riferimento a elementi corporei. Haraway mette in evidenza che l'uso di impianti tecnologici sempre più sofisticati nel corpo (ad esempio il *by-pass*, le protesi e altro) lascia cadere la fede in quella visione del corpo, secondo la quale esso rappresenterebbe la sede di una naturalità opposta all'artificialità. Se il corpo si rende modificabile per la tecnica, allora questo vuol dire, per Haraway, che esso non ha alcun dato *originario* in grado di rappresentarne la sua originaria *ontologia*. Nel nuovo contesto del "post-umano", così delineato dalla filosofa, non è difficile cogliere le nuove sfide del riduzionismo tecnologico che, tracciando confini incerti tra la tecnica e la natura umana, sembra inauguri una nuova epoca: l'*indifferenziato*.

⁵⁶¹ *Ibidem*, p. 40.

Bibliografia

Il criterio seguito nel compilare la seguente bibliografia, è quello per il quale, dopo il cognome e il nome dell'Autore o dell'Autrice, nonché il titolo dell'opera originaria e il suo relativo anno di edizione, viene indicato l'anno della traduzione e della pubblicazione in lingua italiana attualmente in commercio. L'indicazione delle pagine delle opere, riportata analiticamente nelle note di questo lavoro, corrisponde all'edizione italiana tranne laddove è stato fatto riferimento al lavoro in lingua originaria.

1. Opere di Judith Butler

Butler J., *The Psychic Life of Power: Theories in Subjection*, Stanford University Press, Stanford, 1997, *La vita psichica del potere. Teorie della soggettivazione e dell'assoggettamento*, Meltemi, Roma, 2005

Butler J., *Excitable Speech. A Politics of the Performative*, Routledge, 1997, *Parole che provocano. Per una politica del performativo*, trad. it. di Sergia Adamo, Raffaello Cortina, Milano, 2010

Butler J. *The Psychic Life of the Power: Theories in Subjection*, Stanford University Press, Stanford, 1997, *La vita psichica del potere. Teorie del soggetto*, trad. it. di Federico Zappini, Mimesis, 2013

Butler J., *Antigone's Claim: Kinship Between Life and Death*, Columbia University Press, New York, 2000, *La rivendicazione di Antigone. La parentela tra la vita e la morte*, trad. it. di I. Negri, Bollati Boringhieri, Torino, 2003.

Butler J., *Frames of war. When is Life Grievable?* Verso, London-New York, 2009

Butler J., *Precarious life. The powers of mourning and violence*, London New York, 2004, *Vite precarie. Contro l'uso della violenza come risposta al lutto collettivo*, trad. it. di Fiorenzo Iuliano, Meltemi, Roma, 2004

Butler J., *Undoing Gender*, Routledge, New York, 2004, *La disfatta del genere*, trad. it. di P. Maffezzoli, Meltemi, 2006

Butler J., *Giving An Account Of Oneself*, Fordham University Press, New York, 2005, *Critica della violenza etica*, trad. it. di F. Rahola, Feltrinelli, Milano, 2006

Butler J., *Subjects of Desire. Hegelian Reflections in Twentieth-Century France*, Columbia University Press, New York, 1999, *Soggetti di desiderio*, trad. it. di G. Giuliani, Laterza, Roma-Bari, 2009

Butler J., *Gender Trouble: Feminism and the Subversion of Identity*, Routledge, New York, 1999, *Questione di genere. Il femminismo e la sovversione dell'identità*, trad. it. di S. Adamo, Laterza, Roma-Bari, 2013

Butler J., *Bodies that Matter. On the Discursive Limits of "Sex"*, Routledge, New York-London, 1993, *Corpi che contano. I limiti discorsivi del sesso*, trad. it. di Simona Capelli, Feltrinelli, Milano, 1996

Butler J., *To sense What Is Living in the Other: Hegel's Early Love/ Fühlen Was im anderen lebendig ist: Hegels frühe Liebe*, Hatje Cantz Verlag, Ostfildern, 2012, *Sentire ciò che nell'altro è vivente. L'amore nel giovane Hegel*, trad. it. dall'inglese di Mariafilomena Anzalone, Orthotes, Napoli-Salerno, 2014

Butler J., *Parting Ways. Jewishness and the Critique of Zionism*, Columbia University Press, New York, 2012, *Strade che divergono. Ebraicità e critica del sionismo*, trad. it. di Fabio De Leonardis, Raffaello Cortina, Milano, 2013.

Butler J.-Athanasidou A., *Dispossession. The Performativ in The Political*, Polity Press Ltd, Cambridge, 2013, *Spoliazione. I senza casa, senza patria, senza cittadinanza*, trad. it. di Agostino Carbone, Mimesis, Milano, 2019

2. Letteratura secondaria su Butler

- Benjamin J., *Beyond Doer and Done to. Recognition Theory Intersubjectivity and the Third, Il riconoscimento reciproco. L'intersoggettività e il Terzo*, trad. it. di Nicola Carone, Raffaello Cortina Editore, Milano, 2019
- Bernini L.-Guaraldo O., a cura di, *Differenza e relazione. L'ontologia dell'umano nel pensiero di Judith Butler e Adriana Cavarero*, Ombre Corte, Verona, 2009
- Bernini L., Zappino F., *Quale futuro per il soggetto queer*, in Zappino F., a cura di, *Judith Butler. La vita psichica del potere. Teorie del soggetto*, Mimesis, Milano, 2013
- Brezzi F., *Oltre la differenza verso il riconoscimento*, in Kurotschka V.G. Cacciatore G., a cura di, *Saperi umani e consulenza filosofica*, Meltemi, Roma, 2007
- Jaeggi R., *Forme di vita e capitalismo*, traduzione e cura di Marco Solinas, Rosenberg & Sellier, Torino, 2016
- Marcucci N.-Pinzolo L., a cura di, *Strategie della relazione. Riconoscimento, transindividuale, alterità*, Meltemi, Roma, 2010
- Cavarero A., Restaino F., *Le filosofie femministe*, Mondadori, Milano, 2002
- Tusa G., a cura di, *Judith Butler, Catherine Malabou, Che tu sia il mio corpo. Una lettura contemporanea della signoria e della servitù in Hegel*, Mimesis, Milano, 2017
- Perugini N., *Judith Butler. A chi spetta una buona vita?* Nottetempo, Milano, 2013

3. Opere di altri Autori e Autrici

- Adorno T.W., *Minima Moralia. Reflexionem aus dem beschädigten Leben*, Suhrkamp Verlag, 1951, *Minima Moralia. Meditazioni sulla vita offesa*, trad. it. di Renato Solmi, Einaudi, Torino, 1976
- Althusser L., *Sull'ideologia*, Dedalo Libri, Roma, 1976
- Arendt H., *Liebesbegriff bei Augustin. Versuch einer philosophischen Interpretation*, 1929, Julius Springer Berlin, *Hannah Arendt. Il concetto d'amore in Agostino Saggio di interpretazione filosofica*, trad. it. di Laura Boella, SE, Milano, 2004
- Arendt H., *The Origins of Totalitarianism*, 1948, *Le origini del totalitarismo*, trad. it. di Amerigo Guadagnin, Einaudi, Torino, 2004 e 2009
- Arendt H., *The Human Condition*, University of Chicago Press, 1958, *Vita activa. La condizione umana*, trad. it. di Sergio Finzi, Bompiani, Milano, 2008, XIV edizione
- Arendt H., *The life of the Mind*, Harcourt Brace Jovanovich, New York-London, 1978, *La vita della mente*, trad. it. di Giorgio Zanetti, Il Mulino, Bologna, 1987, a cura di Alessandro Dal Lago, Il Mulino, 2009
- Arendt H., *Rahel Varnhagen. Lebensgeschichte einer deutschen Jüdin aus der Romantik*, Piper, München, 1959, *Rahel Varhagen. Storia di un'ebrea*, a cura di Lea Ritter Santini, Il Saggiatore, Milano, 1988, 2016
- Arendt H., *Ebraismo e modernità*, trad. it. di Giovanna Bettini, Milano, 1986, 2001
- Arendt H., *Eichmann in Jerusalem. A Raport on the Banality of evil*, 1963, *La banalità del male. Eichmann a Gerusalemme*, trad. it. di Piero Bernardini, Feltrinelli, Milano, 1992
- Aristotele, *Etica Nicomachea*, in *Opere*, vol. VII, trad. it. di Armando Plebe, Laterza, Roma-Bari, 1988
- Aristotele, *Retorica*, in *Opere*, vol. X, trad. it. di A. Plebe, Laterza, Roma-Bari, 1988
- Aristotele, *Politica*, trad. it. di A. Viano, Rizzoli, Milano, 2002

- Austin J.L., *How to Do Things with Words*, Harvard University Press, Cambridge 1962, *Quando dire è fare*, trad. it. di A. Pieretti, Marietti, Torino, 1974; *Come fare cose con le parole*, trad. it. di C. Penco, M. Sbisà, Marietti, Genova, 1987
- Barbieri M., Carinci P., *Embriologia*, CEA, Milano, 2009
- Beccaria G. L., a cura di, *Dizionario di linguistica e di filologia, metrica e retorica*, Einaudi, Torino, 2004
- Benjamin J., *Beyond Doer and Done to. Recognition Theory Intersubjectivity and the Third, Il riconoscimento reciproco. L'intersoggettività e il Terzo*, trad. it. di Nicola Carone, Raffaello Cortina Editore, Milano, 2019
- Bernard A., Raulff U., *Theodor W. Adorno «Minima Moralia» neu gelesen*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 2003
- Bernini L.-Guaraldo O., a cura di, *Differenza e relazione. L'ontologia dell'umano nel pensiero di Judith Butler e Adriana Cavarero*, Ombre Corte, Verona, 2009
- Bourdieu P., *La parola e il potere, L'economia degli scambi linguistici*, trad. it., Guida, Napoli, 1988
- Boella L., *Sentire l'altro. Conoscere e praticare l'empatia*, Raffaello Cortina, Milano, 2006
- Brentari C., a cura di, *Fenomenologia del dono*, Morcelliana, Brescia, 2018
- Brezzi F., *Oltre la differenza verso il riconoscimento*, in Kurotschka V.G. Cacciatore G., a cura di, *Saperi umani e consulenza filosofica*, Meltemi, Roma, 2007
- Brizendine L., *The female brain*, 2006, *Il cervello delle donne*, trad. It. Di Lorenza Lanza e Patrizia Vicentini, Rizzoli, Milano, 2008⁵
- Campanella C., Bazzicalupo P., Di Lauro R., *Sviluppo embrionale e post-embriionale. Interpretazione moderna di alcuni aspetti di embriologia classica*, Liguori, 2002
- Cavarero A., *Per una teoria della differenza sessuale*, in AA.VV., *Diotima, Il pensiero della differenza sessuale*, La Tartaruga, Milano, 1987
- Cavarero A., *Nonostante Platone*, Riuniti, Roma, 1990
- Cavareo A., *Il femminile negato. La radice greca della violenza occidentale*, Pazzini, Rimini, 2004
- Cavarero A., *Tu che mi guardi, tu che mi racconti. Filosofia della narrazione*, Feltrinelli, Milano, 2005⁶.
- Cavarero A., *A più voci. Filosofia dell'espressione vocale*, Feltrinelli, Milano, 2005²
- Cavarero A.-Restaino F., *Le filosofie femministe*, Mondadori, Milano, 2002
- Codovini G., *Storia del conflitto arabo israeliano palestinese. Tra dialoghi di pace e monologhi di guerra*, Mondadori, Milano, 2002
- De Beauvoir S., *Le deuxième sexe*, Librairie Gallimard, Paris, 1949, *Il secondo sesso*, trad. it. di Roberto Cantini e Mario Andreose, Il Saggiatore, Milano, 1961
- De Lauretis T., *Soggetti eccentrici*, Feltrinelli, Milano, 1999
- De Monticelli R., *La conoscenza personale. Introduzione alla fenomenologia*, Guerini, Milano, 1998
- Derrida J., *Margini della filosofia*, trad. it. di Iofrida, Einaudi, Torino, 1997
- Derrida J., *Pardoner l'impardonnabile et l'imprescriptible*, Editions de l'Herne, 2004, *Perdonare. L'imperdonabile e l'imprescrittibile*, trad. it. di L. Odello, Raffaello Cortina, Milano, 2004
- Di Lorenzo F., *Mente, azione e linguaggio nel pensiero di John Searle*, Franco Angeli, Milano, 1998
- Diotima, *Il pensiero della differenza sessuale*, La Tartaruga, Milano, 1987
- Diotima, *Mettere al mondo il mondo. Oggetto e oggettività alla luce della differenza sessuale*, La Tartaruga, Milano, 1990

- Diotima, *Il cielo stellato dentro di noi. L'ordine simbolico della madre*, La Tartaruga, Milano, 1992
- Diotima *Oltre l'uguaglianza. Le radici femminili dell'autorità*, Liguori, Napoli, 1995
- Diotima, *La sapienza di partire da sé*, Liguori, Napoli, 1996
- Diotima, *Il profumo della maestra. Nei laboratori della vita quotidiana*, Liguori, Napoli, 1999
- Diotima, *Approfittare dell'assenza. Punti di avvistamento sulla tradizione*, Liguori, Napoli, 2002
- Di Pietro M.L., *Le basi biologiche della sessualità*, in Di Pietro M.L.- Sgreccia E., a cura di, *Interrogativi della bioetica. Nuova genetica, identità sessuale, Aids*, La Scuola, Brescia, 1998
- Dreyfus H.L.-Robinow P., *La ricerca di Michael Foucault. Analitica della verità e storia del presente*, La Casa Usher, Firenze, 2010
- Evans D., *An Introductory Dictionary of Lacanian Psychoanalysis*, London, Routledge, 1996
- Firestone S., *The dialectic of sex*, Morrow, New York, 1970, trad. it. *La dialettica dei sessi*, Guaraldi, Bologna, 1971
- Foucault M., *Surveiller et punir. Naissance de la prison*, Gallimard, Paris., 1975, trad. it. di A. Tarchetti, *Sorvegliare e punire, Nascita della prigione*, Einaudi, Torino, 1993
- Foucault M., *La volontà di sapere. Storia della sessualità 1*, trad. it. di Pasquale Pasquino e Giovanna Procacci, Feltrinelli, Milano, 1978
- Foucault M., *La volonté de Savoir*, Gallimard, Paris, 1976, *La volontà di sapere. Storia della sessualità 1*, trad. it. di Pasquale Pasquino e Giovanna Procacci, Feltrinelli, Milano, 1978
- Foucault M., *L'Usage Des Plaisirs*, Gallimard, 1984, *L'uso dei piaceri. Storia della sessualità 2*, trad. it. di Laura Guarino, Feltrinelli, Milano, 1984
- Foucault M., *Le Souci De Soi*, Gallimard, 1984, *La cura di sé. Storia della sessualità 3*, trad. it. di Laura Guarino, Feltrinelli, Milano, 1985
- Haraway D., *Manifesto Cyborg. Donne, tecnologie e biopolitiche del corpo*, Feltrinelli, Milano, 1995
- Hegel G.W.F., *Die Phänomenologie des Geistes, Fenomenologia dello Spirito*, trad. it. di E. De Negri, La Nuova Italia, Firenze, 1960, vol. I
- Hegel G.W.F., *Enciclopedia delle Scienze Filosofiche in compendio, Filosofia dello spirito*, Utet, Torino, 2005
- Heidegger M., *Sein und Zeit, Essere e Tempo*, trad. it. di P. Chiodi, rivista da F. Volpi, Longanesi, Milano 1976, terza edizione 2008
- Hyppolite J., *Genèse et structure de la "Phénoménologie de l'Esprit" de Hegel*, Editions Montagne, Paris, 1946, *Genesi e struttura della Fenomenologia dello Spirito di Hegel*, trad. it. di G.A. De Toni, Bompiani, Milano, 2005
- Honneth A., *Kampf um Anerkennung. Grammatik sozialer Konflikte*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main, 1992, *Lotta per il riconoscimento. Proposte per un'etica del conflitto*, trad. it. di C. Sandrelli, Il Saggiatore, Milano, 2002
- Jaeggi R., *Forme di vita e capitalismo*, traduzione e cura di Marco Solinas, Rosenberg & Sellier, Torino, 2016
- Jannini E.A., Lenzi A., Maggi M., *Sessuologia medica. Trattato di psicosessuologia e medicina della sessualità*, Elsevier Masson, Milano, 2007
- Job J.C., Pierson M., *Endocrinologie Pédiatrique et Croissance*, trad. it. di Pizzo P., Tatò L., *Endocrinologia pediatrica*, Piccin, Padova, 1987
- Kojève A., *Introduction à la lecture de Hegel. Leçons sur la «Phénoménologie de l'Esprit» professées de 1933 à 1939 à l'École des Hautes Études réunies et publiées*

- par Raymond Queneau, Éditions Gallimard, Paris, 1947, *Introduzione alla lettura di Hegel. Lezioni sulla «Fenomenologia dello Spirito» tenute dal 1933 al 1939 all'École Pratique des Hautes Études raccolte e pubblicate da Raymond Queneau*, trad. it. a cura di Gian Frano Frigo, Adelphi, Milano, 1996
- Kristeva J., *Il genio femminile. Hannah Arendt. La vita, le parole*, Donzelli, Roma, 2005
- Kurotschka V.G., Cacciatore G., a cura di, *Saperi umani e consulenza filosofica*, Meltemi, Roma, 2007
- Lacan J., *Le Séminaire de Jacques Lacan*, a cura di J. A. Miller, Seuil, Paris, 1973, vol. 2, *I quattro concetti fondamentali della psicanalisi*, Einauid, Torino, 1979
- Lacan J., *Scritti*, trad. it., a cura di G. Contri, Einaudi, Torino, 2 voll., 1974
- Lacan J., *Funzione e campo della parola e del linguaggio in psicanalisi*, in *Scritti*, vol. I, trad.it. di G. Contri, Einaudi, Torino, 1974
- Laplanche J., *Il primato dell'altro in psicanalisi*, La Biblioteca, Bari-Roma, 2000
- Franco Lo Piparo, *Aristotele e il linguaggio. Cosa fa di una lingua una lingua*, Laterza, Roma-Bari, 2003
- Laqueur T., *L'identità sessuale dai Greci a Freud*, trad. it. di G. Ferrara Degli Uberti, Laterza, 1992
- Marcucci N.-Pinzolo L., a cura di, *Strategie della relazione. Riconoscimento, transindividuale, alterità*, Meltemi, Roma, 2010
- Perugini N., a cura di, *Judith Butler. A chi spetta una vita buona?* Nottetempo, Milano, 2013
- Platone, *Fedro*, in *Opere*, vol. III, trad. it. di P. Pucci, Laterza, Roma-Bari, 1986
- Rasati P., a cura di, *Embriologia generale dell'uomo*, Edi-Ermes, Milano, 2000
- Ricoeur P., *Soi-même comme un autre*, Éditions du Seuil, Paris, 1990, *Sé come un altro*, trad. it. di Daniela Iannotta, Jaca Book, Milano, 1993
- Ricoeur P., *Parcours de la reconnaissance*, Éditions Stock, 2004, *Percorsi del riconoscimento*, trad. it. di F. Polidori, Raffaello Cortina, Milano, 2005
- Rosenzweig F., *Der Stern der Erlösung*, Kauffmann, Frankfurt, 1921, 1930², *La stella della redenzione*, trad. it. di Gianfranco Bonola, Marietti, Casale Monferrato, 1985 e Vita e pensiero, Milano, 2005
- Ruspini E., *Le identità di genere*, Carocci, Urbino, 2006
- Sadler T.W., *Embriologia medica di Langman*, a cura di De Caro R., Galli S., Elviesier Masson, IV ed., 2008.
- Spinoza B., *Etica e Trattato teologico-politico*, a cura di R. Cantoni e F. Fergnani, Utet, Torino, 1972
- Spinoza B., *Tractatus theologico-politicus, Trattato teologico-politico*, trad. it. di Sante Casellato, La Nuova Italia, Firenze, 1971