

**Posture paranoidi e posture riparative.
Attualità di un dibattito ermeneutico e
filosofico-politico della queer theory /
Paranoid postures and reparative
postures. On an hermeneutical and
philosophico-political debate in queer
theory**

AG AboutGender
2023, 12(23), 288-331
CC BY-NC

Giuseppe Aprile

Scuola Superiore Sant'Anna Pisa, Italy

Abstract

The alternative between paranoid reading and reparative reading, conceptualized by Eve Kosofsky Segdwick, has been recently reengaged by Lee Edelman in an essay written in response to Judith Butler, where the former resorts to the dichotomy as epitomizing the cleavages that characterize more generally queer theory - for example, the one between the *utopian* and the *antisocial* strand. Although Segdwick refers to the dualism in a hermeneutical context, it is already in her framework - and even more clearly in the Butler-Edelman exchange - that the dichotomy emerges as relevant for the elaboration of ethical-political postures, allowing to

Corresponding Author:

Giuseppe Aprile
Scuola Superiore Sant'anna Pisa, Italy
giuseppe.aprile@santannapisa.it

DOI: 10.15167/2279-5057/AG2023.12.23.2191

rethink the reasons why and the modalities of relationality, as well as theories of subjectivity *tout court*. In the first place, the essay aims at reconstructing the conceptual genealogy of the paranoid-reparative dichotomy and its relevance for Segdwick's thought, going back to its foundations in Melanie Klein's psychoanalysis and Silvan Tomkins' affect theory. Throughout this reconstruction, it will attempt at investigating both the reasons why of Segdwick's concern for the psychic consequences of the 'paranoid' posture on the epistemic subject as well as her stance towards the relation between truth-knowledge and political practice. Such a preliminary inquiry is necessary to understand what pushes Segdwick's quest for a reparative alternative to the paranoid 'hermeneutics of suspicion'. In this framework, resorting to the work by scholars such as Patricia Stuelke, Heather Love and Rita Felski, it will be possible to see how the debate wages both the advantages and the criticalities of reparation, as well as the relevance of the dichotomy for the meaning of academic work. Secondly, moving from hermeneutics to political philosophy, the essay examines the most recent elaboration in queer theory to investigate the validity of the very distinction between the paranoid and the reparative. At this purpose, it will refer - on the one hand - to the idea of 'solidarity in disidentification' by Judith Butler and - on the other hand - to the notion of 'inconvenience drive' featuring the latest work by Lauren Berlant. While Lee Edelman remarks how the result of Butler's analysis - introducing *negativity* and *ambivalence* in the construction of solidarity - is that of realizing a 'non flamboyant de-rivalization' between the paranoid and the reparative, I will argue that this is not the case. To the contrary, I will suggest that both Butler and Berlant - but especially the latter - through their frameworks rather allow to appreciate *reparation* in its full richness, as the very posture which is able to keep together both the elements of the *antisocial* and the *utopian*.

Keywords: paranoid, reparative, queer theory, solidarity, inconvenience drive.

1. Introduzione

To queer something doesn't mean just to stick
an antinormative needle into it, but to open up a vein to unpredicted
and nonsovereign infusions (Lauren Berlant, *On the Inconvenience of Other People*).

I am too tired to fight and yet too scared to run
(Keane & K'Naan, *Stop for a Minute*)

Nel 2003 Eve Kosofsky Segdwick pubblica *Touching Feeling*, una raccolta di saggi editi e inediti che si presenta, nelle parole della stessa autrice, come un progetto “di esplorazione di strumenti e tecniche promettenti per lo sviluppo di un pensiero e una pedagogia non dualistiche” (Segdwick 2003, 1). Nonostante proprio di questo si tratti in molti dei saggi (che esplorano i quadri epistemici offerti per esempio dalla *affect theory*¹ e dalle epistemologie buddhiste), ironicamente, il quarto capitolo della raccolta - già edito qualche anno prima sotto forma di introduzione a un altro testo della stessa Segdwick - rimette la lettrice proprio davanti a una struttura dualistica. Intitolato “*Paranoid Reading and Reparative Reading, or, You're So Paranoid You Probably Think this Essay Is About You*”, il testo infatti non solo contiene nel sottotitolo una “rottura della quarta parete” estremamente performativa², ma sembra preludere alla disamina di una vera e propria alternativa, contrapponendo la modalità di ‘lettura paranoide’ alla modalità di ‘lettura riparativa’.

In realtà - come dimostra la stessa scelta della congiunzione *and* nel titolo - più che di una netta contrapposizione, si tratta di una giustapposizione. Nonostante il

¹ Per una introduzione agli *affect studies*, si veda il saggio di Langhi (2019).

² Edelman (2022) nota come in effetti il risultato di questo riferimento sia quello di dimostrare la postura paranoide del lettore: chiunque si sentisse chiamato in causa da tale affermazione darebbe prova della propria paranoia, rendendo così l'affermazione vera.

nodo centrale del saggio di Segdwick sia infatti quello di mettere in discussione l'ermeneutica 'paranoide' o 'del sospetto' (Segdwick 2003, 124) e di proporre - effettivamente in alternativa - una modalità ermeneutica 'riparativa', l'obiettivo ultimo della teorica non è quello di sostituire la seconda alla prima (di cui lei stessa dichiara di aver fatto uso³). Si tratta invece, da un lato, di riconoscere le ricadute psichiche sul soggetto di una modalità ermeneutica ed epistemica di tipo 'paranoide' e, dall'altro, di evidenziare che tale approccio "rappresenta soltanto una modalità, tra le altre, di cercare, trovare e organizzare conoscenze" (Segdwick 2003, 130) con il rischio - nel caso si resti ancorati al "*consensus* paranoide" - di un impoverimento del "pool genico delle prospettive e abilità critiche" (Ivi, 144). La metafora del pool genico, non è casuale, e permette anzi di intravedere subito le ricadute filosofico-politiche di un'alternativa che non è solo ermeneutica. Così come, infatti, una scarsa variabilità genica diminuisce le possibilità di un organismo vivente di reagire efficacemente alle variazioni ambientali, un monopolio dell'approccio 'paranoide' - suggerisce Segdwick - rischia di rendere poco efficaci le risposte teoriche e pratiche messe in atto in risposta ai mutamenti politici (*Ibidem*).

Cercherò di ricostruire in seguito le caratteristiche della postura paranoide e della postura riparativa, partendo dalle loro specificità ermeneutiche ed epistemiche e muovendo verso la rilevanza etico-politica della distinzione. Guarderò, quindi, a come nel dibattito la postura riparativa sia criticata specialmente sul piano politico in merito al tipo di *pratiche* cui è associata - tra cui forme di solidarietà basate sulla *cura* e sull'*amore* - e che secondo Lee Edelman è possibile rintracciare una sostanziale convergenza con la postura paranoide negli interventi più recenti di Judith Butler incentrati proprio sulla nozione di solidarietà. Partendo dal lavoro di Mari Ruti e dal dialogo che Edelman intrattiene con Lauren Berlant in *Sex*,

³ Come dichiara Segdwick (2003, 144): "I certainly recognize it as characterizing a certain amount of my own writing". In particolare, la teorica vi riconduce il suo lavoro *Epistemology of the Closet*. Segdwick (2007, 638).

or the Unbearable, proverò quindi a mettere in discussione la lettura che Edelman offre di Butler, rintracciando tanto nella sua nozione di *solidarity in disidentification* quanto in quella di *inconvenience drive* elaborata da Berlant, degli elementi per concettualizzare la *riparazione* in maniera più articolata di quanto non sembri emergere dal dibattito.

2. Letture e posture. Tra la psicanalisi di Melanie Klein e la *affect theory* di Silvan Tomkins

Prima di entrare nel merito dell'analisi della 'postura paranoide', vero bersaglio polemico di Segdwick, sono tuttavia necessarie alcune premesse teoriche che facilitino la comprensione di una concettualizzazione densa e dai riferimenti molteplici. In primo luogo, riguardo proprio la nozione di *posture*, che non è quella che si rinviene più frequentemente nel testo della teorica (la quale ricorre alla nozione di *pratiche* - Segdwick 2003, 150), ma che, ciononostante, è probabilmente quella che meglio ne sintetizza la ricchezza e complessità.

A dispetto del titolo del saggio di Segdwick, che fa riferimento a *letture (readings)*, parlo qui infatti di *posture*, non solo in virtù dell'inscindibilità dell'aspetto ermeneutico da quello etico-politico, ma in ragione di una particolare concezione del soggetto epistemico come risultato, a livello affettivo-cognitivo, della sua *relazione* variabile con il mondo circostante: una specifica modalità di *lettura* è quindi il risultato di una specifica *postura*. Per chiarire ulteriormente questo punto è necessario ricordare che, come lei stessa riconosce, Segdwick è debitrice - da un lato - della psicanalisi di Melanie Klein e - dall'altro - dell'*affect theory* di Silvan Tomkins.

Klein fornisce infatti a Segdwick gli elementi per elaborare la stessa dicotomia *paranoide-riparativo*, ma l'interesse del suo quadro teorico risiede innanzitutto nell'uso della categoria di *posizioni*, intese come configurazioni psichiche che non

costituiscono delle ‘strutture’, degli ‘stadi’⁴ o dei ‘tipi di personalità’, ma che rappresentano delle modalità di *relazione oggettuale*⁵ dell’io variabili nel tempo - e in questo senso, come notano gli studiosi di Klein, delle specifiche *posture*⁶. Se è vero, infatti, che per Klein inizialmente è l’infante a passare da una posizione ‘paranoide/schizoide’ a una posizione ‘depressiva’ (quella dalla quale è possibile l’attività di riparazione) - in una prospettiva che, almeno per Segdwick, sembra rappresentare un’evoluzione da uno stadio più primitivo a uno stadio più maturo⁷ - le due posizioni vengono tuttavia successivamente generalizzate al di là della condizione infantile, per indicare delle modalità di relazione dell’io adulto la cui continua ‘fluttuazione’ è la cifra stessa della vita psichica (Bott Spillius *et al.* 2011, 78): il soggetto non è paranoide o depresso, ma *occupa* alternativamente queste posizioni.

In tal senso, la paranoia *non* è quindi una *condizione patologica*. Segdwick prende qui le distanze prima nello specifico da Freud (e dalla teoria della paranoia

⁴ Anche se viene riconosciuto come uno dei contributi più radicali di Klein e serve l’argomento di Segdwick, il passaggio da “stadi di sviluppo” a “posizioni” non è completo nei suoi scritti. Bott Spillius *et al.* (2011, 95-96).

⁵ La teoria (e la scuola) delle *relazioni oggettuali* raggruppa teorici come Fairbairn, Winnicott e Balint ed è caratterizzata da una tendenza a privilegiare la dimensione della relazione dell’io con gli ‘oggetti’ piuttosto che la dimensione energetica e libidinale degli ‘istinti’. Nel suo tentativo - erede di Freud - di tenere assieme entrambe le dimensioni, sostanziato nella constatazione che “le relazioni con gli oggetti sono determinati da impulsi libidinali”, Klein viene talvolta considerata come non facente propriamente parte della scuola delle *relazioni oggettuali*. Si veda la voce “Object-Relations School” in Bott Spillius *et al.* (2011, 419-424).

⁶ Il termine è di Robert Hinshelwood. Segdwick (2003, 128).

⁷ Segdwick considera la posizione depressiva come una “posizione eticamente più matura”, presentandola come una postura linearmente migliore e successiva nello sviluppo individuale. In realtà, sul punto, Klein è meno rigida: non solo, infatti, la posizione depressiva precede teoricamente l’elaborazione di quella paranoide, non solo Klein non sembra non essere convinta di una distinzione netta fra le due soprattutto nelle fasi iniziali dello sviluppo del bambino (Bott Spillius *et al.* 2011, 76), ma la psicanalista considera che le posture schizoidi si ripresentano - anche se comunque in forma di ‘regressione’ dalla posizione depressiva - durante tutta la vita psichica dell’adulto, che può quindi essere caratterizzata in termini di ‘fluttuazioni’ tra le due (Bott Spillius *et al.* 2011, 64; 78). Alcuni, come Bion, fanno persino un passo ulteriore verso lo scardinamento della progressività: pur distinguendo come Klein le due posizioni in termini di disintegrazione (paranoide-schizoide) e integrazione (depressiva), Bion riconosce infatti il “valore positivo dell’oscillazione [inversa] dalla posizione depressiva a quella paranoide-schizoide”. Bott Spillius *et al.* (2011, 81).

come risultato della repressione del desiderio omosessuale, Segdwick 2003, 125-126) e poi più generalmente da ogni sovrapposizione con condizioni neurologiche o psichiatriche (quali demenza o psicosi) per chiarire che non le interessa mettere in dubbio *l'efficacia* della 'postura paranoide' in termini di *verità* della conoscenza (anzi, il paranoide lungi da essere epistemicamente inaffidabile è, come si vedrà, nella posizione di 'svelamento' teoricamente più adatta per 'scoprire la verità'), quanto piuttosto indagare gli *effetti* che la conoscenza di una certa verità ha sul soggetto, tanto rispetto al 'costo' che paga per accedervi, quanto rispetto allo specifico orientamento etico-politico che ne ricava (Ivi, 130).

Laddove Klein aiuta Segdwick a definire la paranoia per 'differenza' dalle categorie psichiatriche o psicanalitiche classiche, Tomkins le fornisce invece un contenuto positivo con la sua *affect theory*, che non è una semplice 'teoria degli affetti' intesa come 'teoria delle emozioni'. Se, in generale, una teoria 'scientifica' degli affetti è definibile come "uno schema concettuale che spiega come funzionano gli affetti, come si possono studiare e comprendere, e come si può prevedere la loro trasmissione" (Frank e Wilson 2020, 91), la specificità di Tomkins consiste nell'intendere invece, con la nozione di 'teoria degli affetti', "l'organizzazione personale ideo-affettiva acquisita attraverso la socializzazione che dà forma e costituisce il motore della vita quotidiana individuale" (*Ibidem*).

Le due nozioni non sono in realtà separate, nella misura in cui, in un certo senso, ciascun individuo plasma la propria 'teoria scientifica' degli affetti con modalità e scopi del tutto simili a quelli di un 'teorico' in senso stretto (Segdwick 2003, 133 - i.e., un filosofo, uno psicologo, un neurologo): usare i dati empirici a propria disposizione per formulare e testare ipotesi di regolarità, fare previsioni ed elaborare strategie di comportamento (Frank e Wilson 2020, 92). Una 'teoria degli affetti' nel senso di Tomkins risulta infatti composta da due elementi: "una 'antenna cognitiva' che esamina le informazioni in ingresso e ne valuta la rilevanza per un

particolare tipo di ‘affetto’, e un insieme di strategie elaborate per affrontare (non necessariamente evitare) le esperienze affettive” (Ivi, 93).

In base all’articolazione di queste due componenti, Tomkins elabora un’altra distinzione preliminarmente utile in questa sede: quella tra teorie *deboli* e *forti* degli affetti, distinzione che deve intendersi nei termini di teorie *locali* e *globali*. Una teoria *debole* è una teoria *locale* che permette di captare come rilevanti per un particolare tipo di affetto soltanto alcune informazioni specifiche e di mobilitare di conseguenza l’apparato ideo-affettivo del soggetto in maniera mirata. Nel caso degli affetti negativi (come la paura e la vergogna) una teoria *debole* è - in maniera controintuitiva - anche *efficace* nell’orientare l’azione per prevenire l’esperienza affettiva negativa, caratteristica che ne preserva la *debolezza-località*: proprio perché l’apparato ideo-affettivo del soggetto si mobilita *solo* in determinati scenari mirati, permettendo di *evitare* l’esperienza affettiva negativa, è molto improbabile che altre informazioni, che non siano *localmente* e *specificamente* collegate alla possibile esperienza di quell’affetto (Ivi, 96), vengano incluse nella teoria ad ampliare il novero delle situazioni in cui il soggetto si attiva per reagire e evitare una particolare esperienza affettiva negativa.

Quando questo invece succede, generalmente a causa del fallimento di una teoria *debole* nel prevenire le esperienze affettive negative, si verifica secondo Tomkins un meccanismo di *amplificazione psicologica* (Frank e Wilson 2020, 94) che trasforma la teoria da *debole* in *forte*: associando sempre più informazioni, che non vi sono immediatamente collegate, alla possibile esperienza di un affetto negativo, non solo la ‘antenna’ dell’apparato ideo-affettivo del soggetto tende ad attivarsi in maniera *globale* (in reazione cioè agli eventi più disparati), ma le strategie elaborate per evitare le esperienze affettive negative tendono anche a essere fallimentari. Secondo un meccanismo di *feedback* positivo, quindi, tanto l’attivazione dell’apparato ideo-affettivo, quanto la concreta esperienza degli affetti

negativi, sono sempre più frequenti e si verificano in relazione a un numero sempre maggiore di eventi.

Al limite, una teoria di un affetto *forte* può diventare *monopolistica* quando, scalzando gli altri affetti, uno solo “domina l’intera vita di un individuo” (Ivi, 95). Quando l’apparato ideo-affettivo di un individuo è dominato da una teoria monopolistica della vergogna-umiliazione, per esempio, “tutte le strade portano dalla percezione, dalla cognizione e dall’azione all’umiliazione” (*Ibidem*) e “l’individuo non è mai in vacanza dall’infinita e inesauribile attività di gestione della vergogna” (Ivi, 96). Per Tomkins, una *teoria monopolistica dell’umiliazione* è lo schema affettivo che caratterizza la *paranoia*.

3. La postura paranoide

Con tutti questi elementi, è possibile adesso tornare a Segdwick. In estrema sintesi, si può affermare che per Segdwick la postura paranoide è la postura standard della teoria critica (ma anche della teoria *queer*), esemplificata dall’espressione ‘ermeneutica del sospetto’ con cui Paul Ricoeur fa riferimento alla ‘triade’ Marx, Nietzsche e Freud (Segdwick 2003, 124-125). Anche se, proprio citando Freud, Segdwick sembra arrivare a una più ampia generalizzazione, fino alla coincidenza stessa tra *filosofia, teoria e paranoia*⁸ (in virtù della quale l’esercizio filosofico-teorico sarebbe di per sé e inevitabilmente un esercizio paranoide, *Ibidem*), il bersaglio specifico della teorica resta la definizione del ruolo dell’intellettuale in relazione alla nozione di ‘falsa coscienza’ (*Ibidem*), vale a dire l’idea che la teoria critica abbia come compito principale quello di svelare ciò che è nascosto e di rendere manifesto ciò che è dissimulato.

⁸ Segdwick (2003, 125) cita Freud per il quale “le allucinazioni dei paranoici hanno una sgradevole somiglianza esterna e affinità interna con i sistemi dei nostri filosofi”. È da questa osservazione che la teorica queer ricava la “convergenza tra paranoia e teoria”.

Questo riferimento conduce alla prima delle caratteristiche che Segdwick attribuisce alla postura paranoide, ovvero la fiducia nella demistificazione e nello “svelamento della violenza nascosta” (Ivi, 140), ma è attraverso la concettualizzazione di Tomkins che emergono le altre caratteristiche della postura. I teorici critici, sembra suggerire Segdwick, assomigliano infatti a degli individui la cui vita della mente è dominata da una *teoria monopolistica della vergogna-umiliazione*. Come questi individui orientano la propria ‘antenna cognitiva’ dell’umiliazione in maniera *globale* (aspettandosi di vivere esperienze umilianti nelle circostanze più disparate) e investendo quindi tutte le proprie energie psichiche per stare sempre in allerta ed evitare ‘cattive sorprese’ (l’imperativo ‘anticipatorio’ del paranoide è “*there must be no bad surprises*”, Ivi, 130), così, il teorico critico - oltre a mantenere saldo il proprio compito di svelamento dell’oppressione sistemica - investe tutte le proprie energie psichiche nella concettualizzazione di teorie *globali*, capaci di anticipare e di resistere a tutte le possibili obiezioni, in modo da evitare così di dover vivere quella scena di umiliazione che popola le sue fantasie, assieme alla corrispondente esperienza affettiva ‘negativa’ che vi è collegata. Se si considera che lo ‘svelamento’ è reso con il termine inglese *exposure* e che l’espressione “*to feel/be exposed*” fa riferimento al sentimento di vulnerabilità di chi si percepisce a rischio di essere umiliato, in realtà l’impietosa immagine del teorico critico che viene restituita è quella di colui che gioca d’anticipo *umiliando per non essere umiliato*.

Una postura del genere, non è chiaramente senza conseguenze, e le sue ricadute sono innanzitutto, secondo Segdwick, psichiche. Infatti, se per Tomkins gli individui in cui diverse teorie degli affetti sono integrate efficacemente riescono perciò a perseguire contemporaneamente l’obiettivo di ‘massimizzazione degli affetti positivi’ e di ‘minimizzazione degli affetti negativi’ (Segdwick 2003, 136), di contro, gli individui dominati da una teoria monopolistica dell’umiliazione mirano a *difender*

dersi e a concentrarsi solo sulla minimizzazione del ‘dolore’, “bloccando l’obiettivo di ricerca attiva del *piacere*” (*Ibidem*). La conoscenza, in questo scenario, non solo comporta quindi un’ingente “spesa psichica estorta dalle difese paranoide” (Segdwick 2007, 640), ma non può in alcun modo costituire un’occasione di gioia per chi la pratica. Come nota Segdwick prendendo le distanze dalla coincidenza freudiana fra ricerca del piacere ed evitamento del dolore (Segdwick 2003, 137), infatti, “nell’epistemologia paranoide di Freud, è sostanzialmente implausibile che la ricerca della verità costituisca anche solo un’occasione accidentale di felicità, ed è inconcepibile immaginare la felicità come una garanzia di verità” (*Ibidem*). Il teorico critico, nella sua postura paranoide, sembra quindi condannato a un’esperienza grama, che è stata efficacemente descritta da Heather Love come quella di una persona “aggressiva e ferita, che sa meglio ma che sta peggio (*knowing better but feeling worse*, Love 2010, 237)”.

Accanto alla messa in evidenza delle ricadute psichiche per i soggetti che adottano una postura paranoide, Segdwick ha tuttavia un secondo interesse polemico: quello di slegare la questione della *verità* delle conoscenze (la consapevolezza della realtà dell’oppressione e della violenza sistemiche) da quella degli *effetti performativi* della conoscenza sul soggetto epistemico ed etico-politico. Per illustrare questo punto Segdwick parte da un aforisma di Kissinger - “*even a paranoid can have enemies*” - per argomentare che se da un lato se ne può dedurre che “non si è mai paranoide abbastanza” (Segdwick 2003, 127 - perché ci saranno sempre nemici da cui guardarsi), dall’altro se ne può invece ricavare l’esatto l’opposto: ovvero che anche ammesso che sia *vero* che si hanno dei nemici, questo non implica ipso facto l’adozione di una postura paranoide - che non è funzionale a liberarsi dei nemici (visto che anche i paranoide ne hanno). In altre parole, sostiene Segdwick, anche essendo pienamente coscienti e consapevoli della violenza e

dell'oppressione sistemiche, si possono scegliere una pratica epistemica e una postura etico-politica alternative a quella paranoide, senza con ciò negare la *verità* dell'oppressione (Ivi, 128).

In un passaggio che sembra fare eco all'invito foucaultiano a “non cred[ere] che si debba essere tristi per essere dei militanti” (Foucault 1977, 11), Segdwick lamenta infatti che la circospezione nei confronti del *piacere* tipica della postura paranoide deriva dal:

presupposto sprezzante e crudele in virtù del quale ciò che mancherebbe per la rivoluzione globale o la disintegrazione dei ruoli di genere sarebbe che la gente sentisse in maniera sufficientemente esacerbata i dolorosi effetti della propria oppressione, povertà e disillusione in modo da rendere il dolore cosciente (come se altrimenti non lo sarebbe) e intollerabile (come se le situazioni intollerabili fossero famose per dare vita a soluzioni eccellenti) (Segdwick 2003, 144).

Al di là della specifica associazione tra paranoia e desiderio omosessuale già citata, il riferimento polemico è qui proprio interno alla *queer theory*, come si evince dalle prime parole del saggio che riprendono un episodio personale legato alla crisi dell'AIDS, e dal suo sottotitolo che si rivela - proseguendo la lettura - come una ‘interpellazione’ diretta a due teoriche queer quali Judith Butler e D.A. Miller. Anche la *queer theory*, osserva quindi Segdwick, per ragioni tanto storiche (l'epidemia di AIDS che ha sollevato interrogativi ‘paranoidi’ rispetto a un possibile disegno biopolitico di decimazione selettiva di alcune frange della popolazione) quanto strutturali (si tratta pur sempre di un esercizio di teoria e filosofia politica *critica*⁹), è prigioniera dell’‘imperativo paranoide’. Ed è da questa prigionia che Segdwick sembra intenzionata a liberarla.

⁹ Bernini (2017, 53). Si fa più generalmente riferimento al cap. I, “Teoria critica e filosofia politica”.

4. La postura riparativa e le sue 'critiche'

La postura alternativa a quella *paranoide* che Segdwick considera è quella *riparativa*, termine che nel quadro teorico di Melanie Klein distingue la *posizione depressiva* dalla *posizione paranoide-schizoide*. Tentando una sintesi, per Klein la *posizione paranoide-schizoide* costituisce la prima fase dello sviluppo infantile e si caratterizza come una *posizione di disintegrazione e frammentazione* tanto dell'io quanto degli oggetti esterni (primo tra tutti la madre e il suo seno) in parti 'buone' e 'cattive'. Secondo Klein, questa separazione è fondamentale per proteggere l'io dall'ansia di auto-annichilazione che deriva dalla percezione interna della pulsione di morte. Per lenire quest'ansia, infatti, l'infante proietta le diverse parti del suo io ('buono' e 'cattivo') su diverse 'parti' di oggetti esterni che ha frammentato (e che poi introietterà) in modo da costituirsi - per esempio rispetto alla madre - una 'parte-oggetto buona' e una 'parte-oggetto cattiva' che siano nettamente distinte e *incontaminate*. Moralmente impegnato a difendere la parte buona dell'io e le parti-oggetto buone dagli attacchi del sé cattivo rinnegato e proiettato all'esterno (Bott Spillius *et. al.* 2011, 94), in tale posizione l'io è sostanzialmente e letteralmente 'dis-integrato' (Ivi, 76).

L'introiezione della 'parte-oggetto buona' incontaminata, con la sua esperienza rassicurante - quantunque idealizzata - di 'pura bontà', costituisce il nucleo dal quale può partire la più matura attività di *integrazione* o meglio di *riparazione* che caratterizza la *posizione depressiva*. Nella *posizione depressiva*, l'infante sperimenta per la prima volta la *perdita* del seno della madre (nello sviluppo la *posizione* coinciderebbe col momento dello svezzamento, Ivi, 91) abbandonando la relazione positiva idealizzata che vi intratteneva e collegando la perdita alla propria furia 'frammentatrice' della fase *paranoide-schizoide* (Ivi, 94). Sopraffatto dal *senso di colpa* per "le ferite inflitte nella realtà e nella fantasia agli oggetti

del proprio amore dentro e fuori di sé” (*Ibidem*), l’infante procede quindi verso un’operazione di *riparazione* delle ‘parti oggetto’ in un *oggetto intero*, capace di farvi coesistere - in maniera più matura, ‘realistica’ e non più idealizzata - tanto le parti ‘buone’ quanto le parti ‘cattive’, e di riconciliare quell’ambivalenza che nella posizione paranoide non riusciva a tollerare. All’ansia ‘persecutoria’ per la sopravvivenza del sé (‘buono’) della fase paranoide-schizoide, si sostituisce allora l’ansia ‘depressiva’ per la sopravvivenza dell’oggetto intero adesso *riparato* (Ivi, 87): è in questo senso che, nota Segdwick, la posizione depressiva “inaugura la possibilità etica, nella forma di una visione colpevole, empatica dell’altro come [...] bisognoso di amore e cura” (Segdwick 2003, 137).

Si può iniziare allora a intuire in che senso l’adozione della postura riparativa informa per Segdwick un processo conoscitivo in cui la dissezione paranoide degli oggetti (dei testi e della realtà) lascia il posto a un atteggiamento maggiormente conciliativo di ‘ricucitura’ (di ‘amore’) e di matura accettazione delle ambivalenze che abitano gli oggetti esterni. In queste condizioni, suggerisce Segdwick - con delle preoccupazioni pedagogiche simili a quelle di bell hooks¹⁰ - la conoscenza diventa un momento di ricerca del *piacere* (Segdwick 2003, 137) e si trasforma in una pratica diretta al *miglioramento dell’esistente*, elementi che sono disprezzati dal ‘*consensus paranoide*’ (*Ibidem*). La postura riparativa è quindi caratterizzata dalla *speranza* (perché oltre alle cattive sorprese dal processo conoscitivo ne possono arrivare anche di buone, Ivi, 146) e - contrariamente alla rigida ossessione paranoide per l’*ineluttabilità* - da una preoccupazione molto più *queer*, oltre che illuministicamente foucaultiana¹¹, per la *contingenza*.

¹⁰ In *Insegnare a trasgredire*, bell hooks lamenta infatti come nel processo pedagogico ‘tradizionale’ (leggiamo paranoide) “il piacere in classe fa paura”. hooks (1994/2020), 180.

¹¹ Il riferimento è al saggio di Foucault (1984b/2012), “Che cos’è l’Illuminismo?”, in cui il filosofo sostiene che il compito *critico* dell’Illuminismo è di individuare “la parte di ciò che è singolare, contingente e dovuto a costrizioni arbitrarie in quello che ci è dato come universale, necessario e obbligato”.

In realtà, Segdwick non è sempre chiara sul contenuto specifico delle pratiche riparative ermeneutiche (l'unico esempio che porta è quello dello *imaginative close reading*, Segdwick 2003, 145) ed è piuttosto il dibattito sulla postcritica, di cui il saggio *Paranoid Reading, Reparative Reading* è considerato precursore, che ha proseguito l'elaborazione della teorica americana¹². A livello ermeneutico, il passaggio dalla critica alla postcritica - ovvero la corsa dalla posizione paranoide al "riparo della riparazione" (Stuelke 2021, 17) - è stata descritta come il tentativo di "forgiare un linguaggio dell'*attachment* [trattando i testi...] non come oggetti da investigare, ma come co-attori degli avvenimenti" (Felski 2015, 180) e ha posto l'accento sulle emozioni elicitate nel lettore e sui legami che queste possono creare, piuttosto che su errori o su presunte mistificazioni 'ideologiche' da denunciare. Con un (altro) dualismo estremamente semplicistico, si può cioè azzardare che laddove l'imperativo paranoide è innanzitutto '*think better*', quello riparativo è primariamente - come suggerisce il titolo della raccolta di Segdwick - '*feel better*'.

Mentre la critica (paranoide) sarebbe quindi impegnata a smantellare l'esistente "immaginandosi sempre con un piede di porco alle porte delle istituzioni, piuttosto che dentro di esse" (Felski 2015, 125-126) e a "cercare prove di una violenza che a livello accademico è già nota o sospetta" (Stuelke 2021, 13), le pratiche riparative, come sostiene Segdwick, si concentrerebbero sui "vari modi in cui individui e comunità riescono a trarre sostentamento dagli oggetti di una determinata cultura - persino di una cultura il cui desiderio manifesto è stato spesso di non sostenerle" (Segdwick 2003, 150-151). Facendo leva sull'esistente e pur restando coscienti della sua matrice, la riparazione è quindi presentata da Segdwick come una

¹² Per una panoramica sul dibattito della post-critica a partire da Rita Felski e Bruno Latour, così come per un argomento a sostegno dell'intrinseca politicITÀ della critica, si può fare riferimento al saggio di Habed (2020). Riguardo la ricezione italiana del dibattito si può fare poi riferimento ai saggi di Croce (2017) e Salvatore (2018).

pratica migliore persino per le soggettività subalterne, in quanto orientata a “trovare felicità dove è possibile, onorare pratiche di sopravvivenza e [...] celebrare le riforme come una vittoria” (Stuelke 2021, 13).

Da queste descrizioni delle pratiche e della postura riparative, non solo è evidente la contiguità tra il piano critico-letterario e quello etico-politico, ma è anche intuibile l'argomento polemico degli avversari della riparazione. Similmente ai dubbi avanzati sul piano ermeneutico rispetto al “nesso fra politica e postcritica” (Habed 2020, 347), sul piano etico-politico la postura riparativa è stata infatti accusata negli Stati Uniti di sostanziale complicità con la violenza sistemica e con le pratiche neoliberali¹³.

Sul primo fronte, Segdwick sostiene infatti che lo ‘svelamento’ della violenza sistemica è sostanzialmente pleonastico - e la postura paranoide inefficace - in quei contesti in cui la violenza è già *ipervisibile* e in cui, lungi dal dover essere svelata, è anzi offerta come spettacolo esemplare a fini di polizia e terrore pubblico (Segdwick 2003, 140): in questi contesti, lamenta Segdwick, in cui *l'esposizione* della violenza è il cuore delle pratiche oppressive, non ha senso immaginare che il suo smascheramento sia anche compito della *critica*¹⁴. Come le viene obiettato, tuttavia, la violenza del sistema giudiziario e penitenziario è auto-evidente solo ‘a livello accademico’ (Stuelke 2021, 14). Secondo quanto argomenta Patricia Stuelke in *The Ruse of Repair*, infatti, non solo anche le forme di violenza più spettacolari richiedono interpretazione, ma proprio la violenza delle carceri, lungi dall'essere leggibile, è di fatto spesso opaca a chi si trova all'esterno e rimane quindi ignaro delle torture che vi hanno luogo, restando spesso convinto dell'utilità

¹³ Si fa qui uso della nozione seguendo Stuelke, che utilizza il termine “neoliberalismo” come categoria analitica indicante la “fase del capitalismo razzista iniziata negli anni '70 del '90” negli Stati Uniti. Stuelke (2021, 19).

¹⁴ Uno dei contesti cui la teorica fa presumibilmente riferimento, è proprio quello degli Stati Uniti, in cui “in un momento qualsiasi, il 40% dei giovani uomini neri è in qualche modo immischiato nel sistema giudiziario”. Segdwick (2003, 140).

del sistema carcerario - e quindi restio a posizioni abolizioniste - anche nelle comunità più colpite dalla violenza del sistema di polizia (Ivi, 14)¹⁵.

Il secondo fronte, quello delle pratiche neoliberali, è quello su cui Stuelke costruisce l'argomento principale del suo lavoro, sostenendo che le pratiche riparative, tra cui quelle di '*cura e amore*', lungi dall'essere uno strumento più efficace della *critica* per affrontare il neoliberalismo, sono state in realtà da esso plasmate per servire i propri scopi, cooptando a propria insaputa (la postura di Stuelke è qui decisamente 'paranoide'!) attivisti e accademici anche radicalmente ostili (per esempio femministi) al sistema capitalistico statunitense (Stuelke 2021, 17). Il progetto genealogico di Stuelke, che considera tanto esperienze di attivismo quanto accademiche, mira infatti a dimostrare che "gli investimenti politici (così come ermeneutici e estetici) della riparazione e della riconciliazione sono profondamente implicati nelle teorie coloniali e imperialiste" (Ivi, 11) e che i tipi di relazioni di cura e di forme di intimità che sono diventate poi il nucleo dell'attività di *riparazione* (come la '*cura di sé*' o la famiglia) non hanno fatto altro che "dare concretezza alle forme neoliberali razziste e capitaliste di desiderio, debito e riconoscimento" (Ivi, 25) - in cui, per esempio, la famiglia tradizionale è considerata il vero pilastro 'privato' del welfare - favorendo il "rimpicciolimento" (Ivi, 22) della dimensione pubblica e comunitaria a favore di quella privata e individuale. In questo modo, osserva Stuelke, è vero che si sono formate reti di *solidarietà*, ma solamente nel senso di una "fedeltà ai metodi che la gente usa per sopravvivere" (Ivi,17), nei termini quindi di un attaccamento a quel mondo e a quegli oggetti culturali la cui complicità con certe pratiche andrebbe invece, per Stuelke, svelata e denunciata.

¹⁵ Per un recente argomento abolizionista da parte di una soggettività subalterna cresciuta in comunità come quelle cui fa riferimento Segdwick, si veda il saggio di Derecka Purnell (2021). Nel testo, Purnell descrive il suo passaggio da una prospettiva 'riformista' a una prospettiva 'abolizionista' sulle carceri, che può essere immaginata come lo spostamento da una posizione 'riparativa' (riforma del sistema penitenziario) a una 'paranoide' (abolizione del sistema penitenziario).

Eppure, a dispetto di quello che sembra un attacco alla nozione di ‘solidarietà’ *tout court* in quanto nucleo della riparazione, proprio nel modo in cui recentemente Judith Butler concettualizza tale categoria - come ‘solidarietà nella disidentificazione’ - Lee Edelman sembra rintracciare la possibilità di una conciliazione tra la postura paranoide e quella riparativa.

5. Dal dibattito ermeneutico a quello filosofico-politico: oltre la dicotomia paranoide-riparativo?

In *On Solidarity*, Lee Edelman sostiene in effetti che a procedere, suo malgrado, verso una convergenza delle due posture, sia stata Judith Butler¹⁶. Commentando l’intervento tenuto da Butler in occasione della commemorazione della morte di José Esteban Muñoz¹⁷, e sentendosene direttamente chiamato in causa¹⁸, Edelman fa proprio¹⁹ l’accostamento della dicotomia *paranoide-riparativo* a un’altra divisione che percorre la *queer theory*: la postura *paranoide* (che Edelman aveva già

¹⁶ Edelman (2022, 102) nota come Butler - che rivendica il proprio posizionamento *riparativo* collocandosi assieme a Muñoz nella genealogia di Eve Sedgwick (“apparteniamo entrambi* a Eve: lei era, e resta, la regina”. Butler 2018, 1) - sostanzialmente glissi su quello che è il vero ‘intento’ (*aim*) del suo intervento: “concepire una lettura riparativa che non è più rivale della paranoia”.

¹⁷ L’intervento è stato poi pubblicato con il titolo “Solidarity/Susceptibility”. La convergenza a livello *politico* di quelle che sembrano le caratteristiche opposte della postura paranoide e di quella riparativa non emerge però per la prima volta in questo saggio. Già in un’intervista rilasciata nel 2008 a *il manifesto*, per esempio, Butler sostiene: “la cosa che mi pare più promettente è considerare con quanta frequenza le relazioni politiche siano formulate in termini di *ansia, paura, difesa, vendetta, aggressione*, ma anche, e viceversa, di *riparazione e relazionalità*” (Dominijanni 2008).

¹⁸ Facendo eco al sottotitolo del saggio di Sedgwick (‘You are So Paranoid, You Probably Think This Essay Is About You’), Edelman legge l’intervento di Butler confermando di essere anche lui così paranoide da ritenere che si tratti di un intervento “*about me*” (Edelman 2022, 94).

¹⁹ Secondo Edelman è Muñoz stesso che “a torto o a ragione” ha proceduto all’accostamento tra “paranoia, anti-relazionalità e ‘qui e ora’” da un lato e “riparazione, comunitarismo e ‘allora e altrove’” dall’altro (Edelman 2022, 98).

rivendicato per se stesso²⁰) è presentata infatti come caratteristica del filone cosiddetto *antisociale*²¹ e da lui descritta come “focalizzata su ironia, negatività e pulsione di morte” (Edelman 2022, 94), in opposizione alla postura *riparativa* rivendicata invece dall’*utopia* di José Muñoz (Ivi, 95)²² e descritta da Edelman come “focalizzata su comunità, trasformazione sociale e speranza per un futuro più inclusivo” (*Ibidem*). Come sintetizza il teorico, “la binarizzazione Muñoz-Edelman” (Ivi, 94) non solo fa eco a quella di Segdwick tra riparazione e paranoia, ma è epitome delle altre dicotomie che attraversano le teorie *queer*, ovvero, rispettivamente, quelle tra “Eros e Thanatos, libertà e struttura, *affect theory* e Freud-Lacanismo” (*Ibidem*). Il punto del saggio di Edelman è dimostrare che il risultato - se non proprio l’obiettivo - dell’intervento di Butler è quello di operare una “*non-flamboyant derivalization*” (Ivi, 99) tra le due posture.

Partendo da aneddoti personali che lo legavano a Muñoz, in *Solidarity/Susceptibility* Butler si concentra sull’analisi del *gossip* come modalità relazionale²³. Il *gossip*, sostiene Butler, è capace di generare un senso di “eccitazione comunicabile” (Butler 2018, 4) e di “trasmettere affetti (*affects*)” (Ivi, 2), favorendo forme di appartenenza che non sono “riducibili alla nozione di identità” (Ivi, 3) e che sono meno concentrate sulla necessità di stabilire verità comuni che sulla possibilità di formare legami a partire dall’immaginazione ‘favolistica’ (*fabulous*, *Ibidem*)

²⁰ Prima che in questo saggio, Edelman si era già identificato con la *negatività* della posizione paranoide nel dialogo intrattenuto con Berlant, rivendicando per sé stesso - anche se in maniera un po’ caricaturale come nota Ruti (2017, 141) - la “negatività paranoide verso cui Eve [Segdwick] ha sfiducia” (Berlant e Edelman 2014, 57).

²¹ Il testo che permette di collocare Lee Edelman tra i teorici cosiddetti antisociali è *No Future: Queer Theory and the Death Drive* (2004). Come ricostruisce Bernini (2013), sebbene il filone antisociale risalga in realtà a Leo Bersani e Guy Hocquenghem, è Edelman che - recuperando l’uso della nozione psicanalitica di ‘pulsione di morte’ (*death drive*) dai lavori del primo ma riconoscendo la paternità del filone al secondo - porta le tesi antisociali verso esiti impolitici, mentre Bersani e Hocquenghem mantengono un’apertura alla dimensione comunitaria e utopica di trasformazione sociale (Bernini, 2018a).

²² In *Cruising Utopia*, come ricostruisce Edelman, Muñoz collega espressamente le letture riparative con la prospettiva di una utopia queer, in aperta polemica con la propria prospettiva antisociale.

²³ L’idea del *gossip* come “arte preziosa e svalutata” si trova nella stessa Segdwick di *Epistemology of the Closet* (1990, 23).

del desiderio e dell'eccitazione altrui (*Ibidem*). Coloro che fanno comunità tramite il *gossip* - cosa che riguarderebbe specialmente i soggetti *queer* - prendono infatti, secondo Butler, una "distanza critica dalla norma" (Ivi, 4) tale per cui non sono tenuti assieme da un processo di *identificazione* quanto piuttosto da uno di *disidentificazione* (Ivi, 5): nel *gossip*, quello che accomuna, non è cioè l'adesione a un modello normativo unico di soggettività - ovvero a una *identità* comune - ma, al contrario, è il prendere le distanze dalle regole del 'buoncostume', l'accettazione delle quali rappresenta invece una manifestazione di sostegno "alle cose come sono" (Ivi, 12).

Proprio in questa nozione butleriana di "convergenza verso il sito della disidentificazione" (Ivi, 18) Edelman vede il punto di giunzione tra la postura riparativa e quella paranoide, ravvisando una sorta di 'capitolazione' di Butler che, a dispetto dei suoi intenti riparativi, non potrebbe infine esimersi, secondo Edelman, dall'abbracciare (almeno "con la testa") le sue tesi antisociali²⁴. Il teorico riconosce infatti che, con la sua preoccupazione per la costruzione di 'comunità' e con la sua enfasi sulla *confabulazione* piuttosto che sulla *verità*²⁵, Butler si pone chiaramente nella genealogia *riparativa* di Segdwick e Muñoz. Ma, allo stesso tempo, sostiene Edelman (2022, 99), con il recupero della nozione di *disidentificazione* dai lavori precedenti di Muñoz (1999) e il suo innesto sull'utopia *riparativa* del più recente *Cruising Utopia*, Butler finisce per recuperare "l'intrinseca *negatività* inerente alle

²⁴ Edelman sostiene, in effetti, che se "il cuore di Butler è sempre con Muñoz", di fatto "la sua testa a volte è con Edelman" (Edelman 2022, 100). Edelman si serve infatti, per i propri scopi argomentativi, della binarizzazione del Muñoz di *Cruising Utopia* - che oppone un utopistico "allora e altrove" (*then and there*) al "qui e ora" (*here and now*) della *jouissance* antisociale - per argomentare che, in *Solidarity/Susceptibility*, quando riconosce che il 'non qui' e il 'non ora' di ogni "potenzialità futura" emergono comunque nel 'qui e ora' delle "possibilità nel presente" (Butler 2018, 8), Butler non sta facendo altro che sfumare la binarizzazione. Edelman conclude in questi termini sulla base dell'assunto che quel 'qui e ora' in cui per Butler è presente già ogni alternativa futura è proprio il 'qui e ora' della 'pulsione di morte', del "vuoto del Reale" (Edelman 2022, 99) che caratterizza la propria posizione "paranoide e 'anti-relazionale'" (Edelman 2022, 98). Cercherò di sostenere che questa lettura di Edelman mi sembra poco probabile.

²⁵ Usando le parole di Segdwick: su quello che un certo sapere, come quello del *gossip*, 'fa', indipendentemente dalla sua *verità-realtà*.

relazioni collettive” (Edelman 2022, 95)²⁶ e quindi, stando all’iniziale rivendicazione di Edelman, le specificità della (propria) posizione *paranoide* come inscindibile da ogni intento riparativo. In effetti, incentrando la formazione del legame sociale sulla *disidentificazione* piuttosto che sull’*identificazione*, non solo Butler rinnova la messa in discussione dei modelli hegeliani di riconoscimento²⁷, ma sembra suggerire che il risultato *riparativo* della solidarietà “richiede un desiderio impossibile e denigrato di rompere con le forme di soggettività che vengono generalmente nominate realtà” (Butler 2018, 18), ovvero quella presa di distanza sospettosa e *critica* dalla norma che sembra caratterizzare la postura *paranoide*.

Con il suo intervento, Butler dimostra quindi, secondo Edelman, che anche nella sua forma più *riparativa* (di costruzione della comunità), la solidarietà spesso prende la forma di una “solidarietà *contro*” (Edelman 2022, 102) e può essere quindi estremamente *paranoide*: similmente a quanto accade per il gossip - il cui carattere inevitabilmente paranoide è visibile tanto dal lato dei soggetti che lo praticano quanto da quello di coloro che ne sono oggetto²⁸ - Edelman nota (a partire proprio dall’intervento di Butler) che anche le “bugie” (*Ibidem*) cospirazioniste delle destre provocano un’“eccitazione comunicabile” e sono spesso “senza fondamento razionale o in verità” (*Ibidem*), sostenendo quindi il legame affettivo alla base della comunità in modo paranoide (Edelman 2022, 102). Butler avrebbe quindi

²⁶ Per Edelman è significativo che “la parola “disidentificazione” appaia più frequentemente nelle venti pagine del saggio di Butler che in tutto il testo di *Cruising Utopia*” (Edelman 2022, 99).

²⁷ Faccio riferimento alla distanza che Butler (2003/2006, 59) prende per esempio in *Critica della violenza etica* dalla linearità del modello hegeliano del riconoscimento, la cui scena è quella di stanze in cui “c’è indubbiamente molta luce”, prive delle ombre che invece Butler rintraccia nelle dinamiche di riconoscimento tramite disidentificazione.

²⁸ Sempre attraverso un *close reading* di Butler, Edelman nota in effetti che, per come funziona il *gossip*, coloro che lo praticano, dimostrano una certa forma (paranoide) di “attenzione e investimento sostenuti” nei confronti dei propri oggetti (Edelman 2022, 98), nella misura in cui ‘l’eccitazione dell’ipercomunicabilità’ di quello che si è scoperto sulle persone oggetto di *gossip*, non è mai separabile da una certa “stigmatizzazione” delle stesse (Ivi, 96). Allo stesso modo, a coloro che sono oggetto di *gossip* - come Butler stesso nel suo intervento - resta il dubbio (paranoide) se l’intento reale del *gossip* sia quello di “rivelare, demolendolo, lo spettro della vergogna” o proprio quello di “far vergognare” (Butler 2018, 4).

ragione a sostenere che non è possibile immaginare la *solidarietà* nei termini esclusivi di *amore e cura*, così come non ha senso immaginare la costruzione (ma neanche il venire a essere) della comunità nei termini di un processo serafico di comune identificazione. Ma nel riconoscere - a partire tanto dal gossip quanto dalle forme di suprematismo bianco - che la “*solidarietà* non è esattamente una forma di amore, a meno che non ammettiamo che l’amore sia fatto di *ambivalenze*” (Butler 2018, 18)²⁹ e che “ogni identificazione cerca di coprire una forma di *negatività*” (Ivi, 16)³⁰, Butler secondo Edelman starebbe solo riconoscendo che “la fiamma riparativa” (della costruzione della comunità) è inevitabilmente “sfiorata dalla brezza della paranoia” (Edelman 2022, 98).

La lettura che Edelman offre dell’intervento di Butler solleva però due punti di discussione. Il primo, di carattere più generale, è che anche dando credito all’idea secondo cui sarebbero gli elementi della ‘negatività’ e “dell’ambivalenza con cui dobbiamo pensare le relazioni collettive” (Ivi, 102) a testimoniare la resa di Butler all’inevitabile contaminazione paranoide di qualsiasi intento riparativo, suggestioni in tale direzione erano già presenti in letteratura prima del suo intervento.

Per esempio, già per Ann Cvetkovich, “il lavoro queer sull’utopico generalmente abbraccia la *negatività*, reperendo l’utopico nella perversione, nell’abiezione, nel fallimento, nella depressione, e nella lotta, quindi rifiutando le distinzioni facili o binarie tra affetti positivi e negativi”³¹ e - a proposito di affetti - lo stesso Silvan Tomkins considera che un affetto come la vergogna (come abbiamo visto, l’affetto negativo della *paranoia*) è fondamentale per il mantenimento dei legami di socialità (Frank e Wilson 2020, 67). Discorso analogo anche per Segdwick, la quale nota che, proprio a livello etico-politico, laddove i *motivi* dell’azione hanno spesso a che vedere con la dimensione più eticamente matura della posizione depressiva (quindi, la cura e l’amore), le *forme* e le energie propulsive dell’aggregazione di

²⁹ Corsivo mio.

³⁰ Corsivo mio.

³¹ La citazione di Cvetkovich da *Depression* è tradotta in Bernini (2017, 212).

gruppo sono invece quelle - potremmo dire *antagonistiche* - della posizione *paranoide*: purismo, separazione netta tra ‘buoni’ e ‘cattivi’, ricerca di capri espiatori, fantasie collettive di onnipotenza o vendetta per umiliazione e conseguente incapacità di abitare forme di *agency* intermedie (*middle*, Segdwick 2007, 638).

Il secondo punto che, invece, mi sembra incida sulla forza della lettura di Edelman, è proprio l’idea che sarebbe il riconoscimento da parte di Butler dell’intrinseca *negatività* e ‘dell’*ambivalenza* con cui dobbiamo pensare le relazioni collettive’ a dimostrare il suo scivolamento verso la postura *paranoide*. Questa conclusione mi sembra poco convincente non solo perché, da un lato, la presenza della *negatività* non è sufficiente a caratterizzare la postura paranoide - visto che lo stesso Edelman dopo averla caricaturalmente rivendicata per sé ammette che la negatività si ritrovi anche in quella riparativa³²; ma anche perché, dall’altro, l’accettazione delle *ambivalenze* è proprio quello che, *distinguendola da quella paranoide*, caratterizza invece la postura *riparativa*.

6. Riparazione: il lavoro ‘creativo’ con negatività e ambivalenza

Elementi per mettere in discussione la lettura che Edelman offre di Butler si ritrovano, forse, già nel dialogo da lui intrattenuto con Lauren Berlant in *Sex, or the Unbearable*. Per iniziare, però, parto dall’analisi di Mari Ruti, che si è interrogata sulle ragioni delle dicotomie che attraversano le teorie *queer*, proponendosi di superarle proprio attraverso la ricostruzione, a partire dagli scritti di Lacan, di una “alternativa affermativa alla negatività della pulsione di morte di Edelman” (Ruti 2017, 42). Senza abbandonare un ruolo per la ‘negatività’, Ruti si concentra sulla possibilità di opporre alla “celebrazione della negatività in sé che caratterizza

³² Edelman aveva infatti già notato che la posizione riparativa può funzionare da tale solo “restando implicata proprio in quella *negatività* che sembra negare” (Berlant e Edelman, 2014, 42) e che la “negatività [è] indissociabile da ogni gesto riparativo” (Ivi, 48).

molte teorie queer" (Ivi, 38) l'idea che si debba piuttosto "*lavorare con la negatività e vedere che cosa la negatività può fare per noi*" (*Ibidem*)³³, in una maniera forse più efficace e accessibile di quanto non facciano Berlant e Edelman quando si chiedono in che modo 'vivere con la negatività'³⁴ nel proprio dialogo (Berlant e Edelman 2014).

In *The Ethics of Opting Out*, Ruti riconosce, al pari di Edelman, che diversi binarismi percorrono le teorie *queer* - sostanzialmente (e rispettivamente) quelli tra "Lacan contro Foucault; psicanalisi contro *affect theory*; anti-sociali contro sociali; e uomini bianchi gay contro tutti" (Ivi, 10) - sostenendo che il divario tra posizioni *sociali (utopiche)* e *anti-sociali* sia dovuto a una lettura restrittiva della nozione di "'atto' etico in Lacan" (Ivi, 42) di cui sono colpevoli - per ragioni simili - tanto Butler da un lato quanto Edelman (e Bersani prima di lui) dall'altro³⁵. Con il preciso intento di ridurre tali divari, Ruti offre una lettura diversa da quella degli altri teorici (non solo di Edelman, ma anche di Žižek e Butler) sostenendo che se è vero che l'"atto' etico in Lacan è un atto "distruttivo (o auto-distruttivo) attraverso il quale il soggetto pronuncia un categorico No! di fronte all'ordine simbolico

³³ Questo è proprio il motivo per cui Muñoz sostiene sia vantaggioso ricorrere a Klein come "teorica delle relazionalità" (Muñoz 2006, 683): perché si tratta "di una pensatrice profondamente idealistica che si rende conto della necessità di non sbarazzarsi semplicemente della negatività, ma di partire dai desideri che il soggetto scopre sulla scia della negatività per ricostruire un campo di relazioni" (*Ibidem*).

³⁴ Sentendosi poco rappresentate dalla circostanza che "la categoria di 'antisociale' ignora la nostra persistente attenzione verso la socialità", nel dialogo Berlant e Edelman (2014) discutono proprio dei modi in cui "l'incontro con la negatività può essere trasformativo" (Ivi, 18) e in cui "rendere l'intrinseca negatività del sociale visibile può aprire a un ruolo politico per il Reale" (*Ibidem*).

³⁵ Secondo Ruti, in effetti, tanto Edelman quanto Butler leggono la negatività dell'"atto etico" in termini anti-relazionali: tuttavia, mentre per Edelman questo ne costituirebbe la principale attrattiva, per Butler si tratterebbe della ragione per scartarlo dal proprio quadro teorico, in quanto i toni individualistici e eroici dell'atto etico "fortificano l'io che decide, a spese della relazionalità stessa" (Ruti 2017, 55).

(l'Altro)" (*Ibidem*), questa "sfida" non solo non implica necessariamente un annichimento del soggetto - quanto piuttosto un suo rafforzamento³⁶ e una sua trasformazione, cosa che secondo Ruti rende conto della convergenza tra Lacan e Foucault³⁷ - ma non richiede neanche la recisione della relazione con l'altro: la ribellione del soggetto nei confronti dell'ordine simbolico, nota Ruti, è anzi spesso portata avanti proprio in nome di legami affettivi (come è il caso di Antigone³⁸), di modo che "il soggetto sfidante può decidere di rifiutare l'Altro senza per questo volersi sbarazzare degli altri (perlomeno non tutti) nell'intersoggettività" (Ivi, 43). Piuttosto che nel breve attimo della *jouissance* del rapporto sessuale, come per Edelman, le tracce del 'reale'³⁹, della 'pulsione di morte' e della dissoluzione identitaria (Ivi, 79) - ovvero di quella che per gli antisociali è la sostanza della *negatività* in Lacan - si ritrovano infatti secondo Ruti "in ogni atto anti-egemonico" (*Ibidem*), incanalandosi nell'unico imperativo etico che è quello "di mantenere fede alla singolarità del proprio desiderio" (*Ibidem*) contro la "moralità del padrone" (Ruti, 46). La lettura che Edelman offre di Lacan, secondo Ruti, insomma, "rappresenta semplicemente la versione più estrema" (*Ibidem*) di questo imperativo.

³⁶ Leggendo la teoria lacaniana come 'teoria del soggetto sfidante' che con il suo "No!" all'ordine simbolico è in grado di "fare quello che Butler ci ha a lungo detto essere impossibile: rompere l'attaccamento psichico nei confronti del potere egemonico" (Ruti 2017, 42), Ruti sostiene infatti che "Lacan può, anche se contro-intuitivamente, fornire alla teoria queer una teoria dell'*agency* più robusta di quella di Butler" (*Ibidem*) che secondo la teorica è colpevole in fondo - come tutto il pensiero post-strutturalista - di aver lavorato per distruggere il soggetto.

³⁷ Le ragioni del parallelismo sono molteplici. Entrambi i teorici, secondo Ruti, prendono le mosse da "fantasie di pura polverizzazione del soggetto" (Ruti 2017, 168) attraverso le nozioni di 'desoggettivazione' (Foucault) e '*jouissance* del reale' (Lacan); entrambi oppongono poi 'etica' e 'moralità' con le proprie nozioni di eros (Foucault) e atto (Lacan), riconoscendo il valore trasformativo per il sé delle verità soggettive nella pratica della 'cura di sé' (Foucault) e in quella psicanalitica clinica (Lacan).

³⁸ Ruti nota come Antigone, per Lacan, sia la "quintessenza dell'attore etico" (Ruti 2017, 46).

³⁹ Il 'reale', il 'simbolico' e l'immaginario costituiscono, a partire dal 1953, i tre 'ordini' o 'registri' attorno a cui ruota la teorizzazione di Lacan (Evans 2006, 134). Anche se inizialmente opposto all'immaginario, il 'reale' è successivamente anche opposto al simbolico (Ivi, 162), ovvero al linguaggio e alla cultura. Lasciando da parte l'immaginario e rimanendo sull'opposizione tra reale e simbolico, per lo scopo di questo saggio basta trattenere che il 'reale' è "ciò che resiste assolutamente alla simbolizzazione (Ivi, 162) o ancora, come ricostruisce bene Ruti, la lacuna o la mancanza della soggettività non colmabile a livello simbolico (Ruti 2017, 118).

Dell'analisi che Ruti offre per superare i divari tra scuole *antisociali* e *sociali* (*utopiche*), due passaggi sono essenzialmente rilevanti in questo contesto: la sua insistenza sull'ammorbidente della distinzione tra *desiderio* e *pulsione* da un lato (che coerentemente con la lettera di Lacan esita però in una preferenza per la nozione di *desiderio*) e la lettura creativa e non distruttiva della *pulsione di morte* dall'altro. Riguardo il primo punto, Ruti osserva in effetti che nonostante Lacan faccia esplicito riferimento all'imperativo etico della psicanalisi lacaniana come quello "di mantenere fede (*fidelity*) al proprio *desiderio*"⁴⁰ (Ivi, 79), Edelman insiste invece sulla necessità di mantenere fede (*truthfulness*, Ivi, 98) alla *pulsione*, sostenendo che c'è una "‘verità’ nella pulsione che manca al desiderio" (Ivi, 98) non solo perché quest'ultimo "è più disciplinato socialmente" (*Ibidem*), ma anche perché mentre il desiderio si proietta continuamente verso oggetti in cui immagina di trovare una soddisfazione futura rispetto alla quale è costantemente frustrato⁴¹, la pulsione "gode del 'nulla', non gode di nessun oggetto se non del proprio movimento" nel presente (Ivi, 100). Contro questa lettura di Edelman, Ruti da un lato si muove per sfumare la distinzione tra le due nozioni, notando che il desiderio cui fa riferimento Lacan è quello che lei chiama (per liberarlo dal peso della socializzazione), "desiderio primordiale" (Ivi, 98) - e che secondo lei converge assieme alla nozione di pulsione di morte di Edelman in quella di 'reale' o di "fantasie fondamentali" (*Ibidem*); dall'altro, insiste però sulla circostanza - che giustifica la sua preferenza per la nozione di *desiderio* rispetto a quella di *pulsione* - che il fatto che si continui a investire affettivamente negli oggetti (l'Altro e l'al-

⁴⁰ Ruti usa qui il termine "*fidelity to one's desire*" per rendere quello che in inglese dalla lettera di Lacan è tradotto come "giving ground relative to one's desire" (Ruti 2017, 69). Corsivo mio.

⁴¹ Il desiderio, infatti, a differenza della pulsione "cerca sempre di colmare il vuoto ontologico del soggetto attraverso la ricerca di oggetti che possano sostituire quello primordiale che immagina di aver perso" - nel gergo di Lacan "la Cosa". Ruti (2017, 99).

tro), nonostante la costante frustrazione che ne deriva, rappresenta non il fallimento (come vorrebbe Edelman⁴² che per questo vi preferisce il nulla della *pulsione*) ma la vera possibilità etica (Ivi, 101).

Questa constatazione deriva, secondo Ruti, dalla circostanza che nella formulazione di Edelman “è proprio il solipsismo della pulsione - il fatto che non abbia bisogno di nessun oggetto se non del proprio incessante movimento - che ne garantisce la soddisfazione” (Ivi, 100) di modo che “a differenza del desiderio, la pulsione non può essere delusa dal mondo esterno” (*Ibidem*). In altre parole, come poi argomenta Ruti in seguito, è il *desiderio* che, frustrando il soggetto ‘di oggetto in oggetto’ lo decentra realmente e che costituisce una reale esperienza (eticamente rilevante) di de-soggettivazione e non la *pulsione* come vorrebbe Edelman: secondo Ruti, infatti, il problema delle “teorie etiche centrate sulla *jouissance* è che involontariamente fanno risorgere il ‘soggetto’ in tutta la sua gloria solipsistica proprio al momento del suo presunto annichilimento” (Ivi, 105). Il paradosso dell’antisocialità di Edelman è cioè, che “a dispetto di tutti i suoi tentativi di distruggere un sé sovrano”, ricorrendo alla forza della *pulsione*, “pochi critici nella teoria contemporanea mostrano una maggiore propensione alla sovranità di lui” (Ivi, 141).

Quanto al secondo punto, Ruti sostiene che se la negatività di Lacan si sostanzia nell’imperativo dell’affermazione della singolarità del proprio *desiderio* (primordiale) contro l’Altro, allora la pulsione di morte - che come abbiamo visto Ruti finisce per equiparare al desiderio ‘primordiale’ - oltre che distruttrice, ha un potenziale ‘creativo’ che Edelman non vede. Questo perché, se è vero - come nota Edelman in opposizione alla lettura di Butler⁴³ - che “Lacan ammira Antigone come

⁴² In effetti Edelman considera che “l’oggetto è sempre [...] un coacervo illusorio di pressioni, possibilità e investimenti contraddittori che il soggetto usa per difendersi dalla mancanza con cui non può entrare in relazione”. Berlant e Edelman (2014, 107).

⁴³ Ruti nota come per Edelman la lettura che Butler offre di Antigone in *Antigone’s Claim* (2000) “romanticizzi il suo atto riportandolo nell’alveo dell’intelligibilità” (Ruti 2017, 108).

eroina perché rifiuta di entrare in un processo di negoziazione con il potere egemonico” (Ivi, 108), è anche vero, secondo Ruti, che quando “Lacan collega la pulsione di morte a un atto suicida [come quello di Antigone...] la collega anche esplicitamente alla ‘volontà di un nuovo inizio’, ‘di creare da zero, di iniziare di nuovo’” (Ivi, 111). Andando parzialmente sia contro Butler - per cui secondo Ruti “non c’è nulla oltre il simbolico (nessuna negatività e nessun ‘reale’)” (Ivi, 118) di modo che “la ripetizione della norma è l’unica forma di creatività” possibile (*Ibidem*) - che contro Edelman - il quale con la pura distruttività della pulsione “rimpiazza il simbolico con il reale” (*Ibidem*) - Ruti sembra invece insistere sulla possibilità di ‘lavorare con la negatività’, nel senso non solo di riconoscere la necessità di “portare il reale nel simbolico in modi che energizzano le nostre vite”⁴⁴ (Ivi, 121), ma anche di aprire all’idea che un uso creativo (compatibile con il simbolico) della singolarità del nostro desiderio (la negatività) apra la strada a processi di “riparazione (Ivi, 127) e rinascita psichica” (Ivi, 72).

Contro tanto Butler quanto Edelman che “demonizzano il significante in quanto veicolo di egemonia sociale” (Ivi, 119), Ruti sembra cioè sostenere che non solo - nella misura in cui senza significante non ci sarebbero “né psiche né soggetto tanto per iniziare” (*Ibidem*) - una qualche interazione con l’ordine simbolico è necessaria, ma che questa interazione, oltre a modificare sperabilmente il simbolico, guarda anche a modificare - a *riparare* - noi stesse.

⁴⁴ Questo sembra uno dei punti di maggiore ambiguità di Ruti. Se, da un lato, la teorica sembra infatti prendere le distanze dall’idea di Butler - con cui sostiene di non essere mai stata d’accordo - secondo cui “la negoziazione con il potere [è necessaria] nel senso che ogni tentativo di resistere al potere richiede un dialogo con esso” (Ruti 2017, 40), Ruti riconosce poi che, tuttavia, “forse a volte la negoziazione con il potere egemonico che richiede Butler” è opportuna (Ivi 128) al punto da sostenere che uno dei contributi fondamentali della riflessione di Berlant sia proprio “la necessità della negoziazione esistenziale” (Ivi, 128). La distanza sembra forse relativa all’idea che Ruti guarda al risultato di questa negoziazione non nel senso della “reiterazione di norme pre-esistenti” (ivi 117) come farebbe Butler, ma in quello di una vera e propria modifica del ‘simbolico’ come risultato dell’iniezione del negativo del ‘reale’, che sembra effettivamente più vicino alla prospettiva di Berlant.

La lettura ‘creativa’ della negatività in Lacan che offre Ruti permette forse allora di avanzare un’interpretazione dell’*Solidarity/Susceptibility* di Butler diversa da quella che ne fornisce Edelman: se Butler sta forse effettivamente rivedendo alcune delle sue posizioni teoriche, non è però nella direzione di un avvicinamento della postura paranoide a quella riparativa.

I due punti dell’analisi di Ruti possono essere infatti riassunti dall’idea che la *negatività* in Lacan è sì *antinormativa*, ma non necessariamente *antisociale* o *anti-relazionale*⁴⁵: mobilitare la singolarità del proprio desiderio contro l’Altro, non implica, come si è visto, mobilitarla necessariamente contro gli altri ed è questo che sembra fare la differenza fra i *sociali* (utopici) e gli *antisociali* - i quali sono, secondo Ruti, tutti ugualmente accomunati da preoccupazioni anti-normative e anti-assimilazioniste⁴⁶.

Se è vero, quindi, come nota Edelman, che in *Solidarity/Susceptibility* Butler sta recuperando ‘l’intrinseca *negatività* delle relazioni collettive’, è inverosimile che lo stia facendo nei suoi termini *antisociali* e - anche ipotizzando che stia recuperando quel ‘reale’ la cui esistenza fino a quel momento secondo Ruti negava - è improbabile che lo stia facendo al servizio del godimento solipsistico di Edelman,

⁴⁵ Fino a questo momento nel saggio ho fatto uso principalmente della categoria di ‘antisocialità’ come sinonimo di ‘anti-relazionalità’. Questa indistinzione si ritrova tanto in Ruti - che usa spesso i due termini in maniera intercambiabile - quanto in Edelman, che in *On Solidarity* rivendica per sé proprio la categoria di ‘anti-relazionalità’. Tuttavia, è proprio in questo passaggio concettuale, ovvero nella distinzione tra ‘anti-normatività da un lato e ‘antisocialità’ o ‘anti-relazionalità’ dall’altro, che Ruti a volte anche testualmente distingue invece tra ‘antisocialità’ e ‘anti-relazionalità’, assimilando la prima all’‘anti-normatività’ (nel senso di ‘antisociale’ come contrario alla ‘norma’ dell’ordine simbolico). Nella misura in cui, per esempio, Antigone rifiuta l’ordine simbolico (l’Altro) in nome dei propri legami affettivi (gli altri), Ruti riconosce che “l’atto di Antigone è antisociale ma non anti-relazionale” (lvi, 108) considerando quindi ‘antinormatività’ e ‘antisocialità’ come sinonimi. Anche se in un paio di altri passaggi Ruti sembra andare in questa direzione, è l’utilizzo di antisocialità e anti-relazionalità come sinonimi a prevalere, ragione per cui continuo a usarli come sinonimi in opposizione alla categoria di ‘antinormatività’.

⁴⁶ La posizione ‘assimilazionista’ o ancora nei termini di Lisa Duggan ‘omonormativa’, viene presentata come quella che guarda, per esempio, alla conquista da parte delle coppie omosessuali degli stessi diritti delle coppie eterosessuali, in una maniera che, secondo i critici della posizione, si limita a riprodurre dei modelli normativi eterosessuali e a rivendicarli per i soggetti subalterni. In questo senso Ruti nota come “la critica dell’omonormatività rappresenti un importante punto di contatto tra scuole relazionali e anti-relazionali” (Ruti 2017, 6).

considerato che ‘la distanza critica dalla norma’ (l’anti-normatività) di cui parla Butler si esperisce, tanto nel gossip quanto nelle forme di suprematismo bianco, *nella relazione*.

Questa analisi getta forse luce sul perché la dicotomia *paranoide/riparativo* è più vicina (anche se, come proverò a sostenere nelle conclusioni, comunque non riducibile) a quella di *antisociale/utopico* che a quella di *anti-normativo/assimilazionista*: non è l’anti-normatività da sola che caratterizza la postura *paranoide*, ma sono i suoi esiti antisociali (come accade in Edelman). Quando invece, il ‘*desiderio*⁴⁷ impossibile e denigrato di rompere con le forme di soggettività che vengono generalmente nominate realtà’ - ovvero l’anti-normatività - è associato alla relazionalità (come in Butler) allora la postura è *riparativa*. Tanto la postura paranoide quanto quella riparativa sono cioè anti-normative, ma quello che sembra differenziarle è che, mentre, nella prima, all’anti-normatività/*negatività* (del ‘reale’, della *pulsione*) segue l’antisocialità, nella seconda, all’anti-normatività/*negatività* (della singolarità del *desiderio*) segue la relazionalità. E quello che permette lo scivolamento dall’una all’altra è l’accettazione delle *ambivalenze* della relazionalità, che la postura riparativa si sforza di tollerare a differenza di quella paranoide che infatti - come oltre a Segdwick notano anche gli studiosi di Lacan - “esige l’esclusione del carattere strutturale della categoria freudiana di ambivalenza” (Recalcati 2007, 260).

Se allora Edelman assume effettivamente una postura *paranoide* (anti-normativa e antisociale, sospettosa dell’Altro e sfiduciata dagli esiti dell’incontro con l’altro), Butler con il suo intervento non sembra intenzionata ad avvicinare le due posture, ma semplicemente ad abbracciare pienamente quella *riparativa* (anti-normativa e relazionale), cercando probabilmente di rendere conto della circostanza che, a patto di accettarne le ambivalenze, *solo la relazionalità e il suo desiderio* (e non il solipsismo della *pulsione*) *possono funzionare da laboratorio*

⁴⁷ Corsivo mio.

‘creativo’ dell’anti-normatività (cioè della negatività/singularità del nostro desiderio), elemento che sembra costituire uno dei nuclei del concetto di riparazione. Il fatto che Butler riconosca l’ambivalenza e la negatività delle relazioni collettive, quindi, è ciò che la libera dalla postura paranoide - e non ciò che ve la fa scivolare, come sembra invece suggerire Edelman.

Questo nucleo del concetto di riparazione - il fatto cioè che solo la relazionalità possa funzionare da laboratorio ‘creativo’ dell’anti-normatività - è forse ancora più evidente e chiaro nell’ultimo lavoro di Lauren Berlant. Nelle prime pagine di *On the Inconvenience of Other People*, Berlant parte in effetti da considerazioni simili a quelle di Butler, chiedendosi se la presa d’atto dell’esistenza di un *inconvenience drive* (termine che provo a rendere con ‘pulsione di repulsione’⁴⁸) non possa fornire una risorsa per costruire solidarietà e alleanze fondate sull’ambivalenza (Berlant 2022, 8). L’*inconvenience drive*, per Berlant, ha in effetti la forma di un attaccamento ambivalente, in cui il *desiderio* di relazionarsi con gli oggetti del mondo (l’Altro e gli/le altr*) è sempre un “desiderio di essere esposti alle frizioni della vita collaborativa” (Ivi, 75) di relazionarsi, cioè, con oggetti che sono al contempo desiderati e insopportabili (Ivi, 6) e la cui insopportabilità è parte integrante del desiderio di starci in relazione (Ivi, 170)⁴⁹.

Sottolineando la centralità per la teoria sociale di quello che considera un *affect*⁵⁰ fondamentale politico (Ivi, 124) anche Berlant tenta quindi di liberare

⁴⁸ Il termine inglese *inconvenience* da solo si rende forse più letteralmente con ‘disagio’ o ‘disturbo’. Scelgo di tradurre *inconvenience drive* come “pulsione di repulsione” - oltre che per il piacere dell’allitterazione - per l’immediatezza con cui rende il doppio movimento del ‘desiderio degli altri e del loro peso’ e della ‘difficoltà del sostenere’ l’impatto ‘reattivo’ - il disagio - che risulta dallo scontro della singularità del desiderio con l’inadeguatezza dell’Altro e degli altri a sostenerlo.

⁴⁹ Testualmente Berlant dice che “*the desire for inconvenience is central to the force of ambivalence*” (Berlant 2022, 170).

⁵⁰ L’*affect* fondamentale politico è quello di “essere in vita senza volere il mondo”. Ma anche se Berlant parla di *inconvenience drive*, è alla stessa *inconvenience* che fa poi riferimento nei termini di un “*affective sense*” (Ivi, 17) sovrapponendo quindi a tratti i concetti di *drive* (pulsione) e *affect* (affetto). Con questa apparente ambiguità, come ipotizzo nelle conclusioni, Berlant mi sembra andare nella direzione del superamento del divario tra psicanalisi come quadro teorico

l'*ambivalenza* dal sospetto che la circonda (Ivi, 27) abbandonando l'idea che costituisca "la carta vetrata dei legami sociali" (Ivi, 8) per abbracciare proprio il "lavoro dell'*ambivalenza* come tattica della costruzione del comune (*commoning*)" (Ivi, 116); e attraverso la nozione di *engaged distances* (Ivi, 131), mette forse anche più convintamente di Butler⁵¹ l'accento sulla circostanza che con gli oggetti da cui si prendono le distanze, si resta comunque *in relazione*. Se, infatti, a costituire il disagio dell'*inconvenience* non è l'alienazione dal mondo ma, all'esatto contrario, la sua eccessiva prossimità (*overcloseness*, Ivi, 26), è perché, degli oggetti con cui siamo in relazione, secondo Berlant non ce ne possiamo sbarazzare (*lose*, Ivi, 28) - neanche quando si tratta, nelle parole di Segdwick, di quelli di una 'cultura che non vuole sostenerci'; e tutto quello che possiamo fare è allentare (*loosen*, *Ibidem*) o disimparare (*unlearning*, *Ibidem*) le nostre modalità di attaccamento.

La ragione per abbracciare questa 'pedagogia dell'*ambivalenza*' è che gli oggetti del mondo sono sempre e intrinsecamente inadeguati a sostenerci (non solo per i soggetti *queer*) nella misura in cui - come nota Ruti - l'Altro e l'altro non incontrano comunque mai pienamente la singolarità (*negatività*) del nostro desiderio. Anche se è vero che restare in relazione con tali oggetti (l'Altro e l'altro) è fasti-

degli 'antisociali' e *affect theory* come quadro teorico dei 'sociali', prendendo le distanze da entrambi. Se è vero che la *pulsione* di cui parla Berlant può avvicinarsi in parte a quella freudiana (*Trieb*) - nella misura in cui non sembra essere un mero dato biologico (come l'*Instinkt*) ma "una figura concettuale" che indica uno spazio ibrido tra il somatico e il mentale" (Bernini 2018a, 53), non si tratta però della *pulsione* del Lacan di Edelman che non trova la soddisfazione in nessun oggetto se non nel nulla del godimento (Ruti 2017). E non è nemmeno la *pulsione* cui fa riferimento Segdwick (2003, 18-20) che, riferendosi all'*affect theory* di Tomkins, sostiene che le pulsioni (*drive*) sono biologicamente determinate e finalizzate al soddisfacimento di bisogni (fame, sete, sesso) al contrario degli affetti (*affects*) che sono invece liberi da imperativi di strumentalità.

⁵¹ Penso qui alla tesi generale de *La vita psichica del potere*, ripresa da Federico Zappino nell'introduzione italiana al testo. Come ricostruisce Zappino, in effetti, dall'opera di Butler emerge che "il soggetto non solo è prodotto dal potere, ma dipende da quel potere: se vuole esistere socialmente [...] deve attaccarsi a esso e, soprattutto, incorporarlo" (Zappino 2013, 24-25), di modo che, anche in Butler si può parlare tutt'al più di una "trasgressione interna" (Ivi, 21) che ha sempre luogo *in relazione* con la norma.

dioso e faticoso, Berlant sembra suggerire non solo che non è sostenibile la posizione *paranoide* di chi pensa che, in virtù di questa inadeguatezza, il mondo debba essere disfatto (come sembra fare Jack Halberstam con il suo *unworlding*) o combattuto (come Edelman)⁵² e questo, intanto perché il mondo resterebbe inadeguato anche se lo rifacessimo da zero. Ma Berlant sembra anche insistere sull'idea che sopportare la fatica e il fastidio della relazione è fondamentale perché si tratta dell'unico modo in cui a quell'inevitabile 'lavoro dell'ambivalenza' possiamo *educarci*.

È qui che si rinnova forse più chiaramente la distanza con Edelman già presente in *Sex, or the Unbearable*. Dato che, sembra suggerire adesso Berlant, la vera forza irresistibile della nostra psiche di fronte all'inadeguatezza dell'Altro e dell'altro, la vera *pulsione* di fronte alla singolarità (*negatività*) frustrata del nostro desiderio, non è quella a uscire dal mondo (*pulsione di morte*), ma quella a "restare in vita" (piuttosto "senza volere il mondo", Ivi, 117) - perché è proprio delle relazioni e di questa frustrazione che non possiamo fare a meno (*pulsione di repulsione*)⁵³ - tanto vale prenderne atto e, piuttosto che negare le possibilità della relazionalità, educarci a viverla diversamente. È in questo senso che la *pulsione di repulsione* sembra costituire una struttura psichica alternativa alla *pulsione di morte* per la gestione di negatività e ambivalenze: se siamo abituate a descrivere e vivere il nostro rapporto con negatività e ambivalenza nei termini della pulsione di morte,

⁵² Sul punto Berlant chiede infatti retoricamente a Edelman: "Visto che i mancati riconoscimenti sono inevitabili, visto che la proiezione fantasmatica su oggetti del desiderio che ti frantumano e ti restituiscono a te stessi* in modi imprevedibili è qualcosa che avverrà sempre, in qualsiasi circuito di reciprocità nel mondo, che senso ha combatterlo?" (Berlant e Edelman 2014, 66).

⁵³ Come nota Berlant, in effetti, questa pulsione è talmente forte che, poiché "il desiderio di restare attaccati alla vita incontra un mondo di oggetti che sono inadeguati" (Ivi, 124), spesso siamo portati a vivere una "vita dissociativa" (*dissociative life*, Ivi, 131) pur di non cedere alla pulsione di morte. La *dissociazione*, che lungi dal rappresentare un ostacolo alla continuità della vita è per Berlant proprio quella "separazione interna che permette a una vita di essere vissuta, setacciata, pensata, oziata, curata e goduta" (Ivi, 128), è infatti la struttura psichica che permette di "restare attaccati alla vita quando il mondo oggettuale è inaffidabile" (Ivi, 133).

sembra dire Berlant, è solo perché non abbiamo ancora riconosciuto e educato la nostra pulsione di repulsione.

La distanza tra Edelman e Berlant sul punto è specialmente evidente nel modo in cui Berlant analizza proprio la “rottura infrastrutturale” (Ivi, 170) - ovvero il tentativo di rompere con un certo modo di relazionarci agli oggetti che desideriamo - con il sesso che ritrova in *Ultimo Tango a Parigi* di Bertolucci (1972). Per Berlant, infatti, non ha senso immaginare il sesso nei termini di un drammatico⁵⁴ evento (Ivi, 38) di de-soggettivazione (come vorrebbe Edelman), ma è meglio concettualizzarlo nei termini di *episodio*, ovvero di una situazione ordinaria e imprevedibile il cui scopo è quello di abituarci (*educarci*) all'*inconvenience of other people*, a quanto cioè “è difficile restare nella stessa stanza anche con una persona che desideriamo” (Ivi, 66). In altri termini, il sesso per Berlant non è - come forse vorrebbe Edelman - l'ultimo rifugio della singolarità (*negatività*) del nostro desiderio di fronte a un mondo inadatto a soddisfarlo, ma solo uno dei tanti modi in cui possiamo educarci alla circostanza strutturale che la singolarità (*negatività*) del nostro desiderio, insoddisfatta, nel mondo, lo sarà sempre e comunque (e che così un po' ci piace).

E questo perché, sembra suggerire Berlant, ‘il sessuale’⁵⁵ non è, come sostengono gli antisociali, un altro nome della *pulsione di morte*⁵⁶, ma solo una delle forme che può prendere la *pulsione di repulsione*, che ci trascina in quella che in

⁵⁴ Berlant sostiene infatti di “tendere a sdrammatizzare l'esperienza di essere un soggetto sessuale nell'ordinario, mentre Lee tende a vedere l'esperienza destabilizzante di questa negatività come un dramma che deve essere rappresentato” (Berlant e Edelman 2014, 6).

⁵⁵ Bernini usa il termine riprendendolo da Bersani (Bernini 2018a, 51) e Laplanche per indicare “ciò che della sessualità sfugge alla comprensione razionale” (Bernini 2019, 66), ovvero la *pulsione sessuale*.

⁵⁶ Gli antisociali partono dalla nozione freudiana di pulsione (*Trieb*) ma se ne distanziano nel non distinguere tra pulsione sessuale (*Sexualtrieb*) e pulsione di morte (*Todestrieb*): “Bersani segue Jean Laplanche ed Edelman segue Bersani nel sostenere che la pulsione sessuale è pulsione di morte”. Bernini (2018a, 206).

termini foucaultiani è una “eterotopia”⁵⁷ non in vista di un “temporaneo disfacimento dell’unità dell’io” (Bernini 2018a, 55) ma in vista dei piaceri delle ‘frizioni della vita collaborativa’: solo “le frizioni di strutture affettive contro-normative possono far sgretolare gli immaginari politici” (Berlant 2022, 115). Scartando la soluzione nichilistica di un ‘oltre-vita’ (*after-life*) Berlant parla infatti di “impulsi eterotopici” per “inventare un’altra-vita (*alter-life*) da dentro la vita” (Ivi, 95), e guarda al sesso come a uno dei tanti luoghi - non diverso da quelli che incontriamo nella sfera pubblica - in cui avviare una “negoziatura esistenziale” (Ruti 2017, 128) dall’interno della relazione con l’Altro e con l’altro. Negoziazione che è probabilmente anche quella cui guarda Butler quando sostiene che le possibilità dell’‘allora e altrove’ futuro si trovano necessariamente già nel ‘qui e ora’ del presente: è inverosimile - come invece vorrebbe Edelman - che quel ‘qui e ora’ faccia riferimento alla negatività nella forma della *pulsione di morte*, mentre è forse più probabile - pur ricordando con Ruti che, almeno fino al momento in cui scrive, per Butler ‘il reale’ non esiste - che si tratti di un recupero della *negatività* ai fini di un ‘lavoro creativo’ che trova il proprio laboratorio in “utopie [‘l’allora e l’altrove’] quotidiane [il ‘qui e ora’]”⁵⁸ (Cooper 2013). Quelle in cui siamo trascinate, secondo Berlant, dalla *pulsione di repulsione*⁵⁹.

⁵⁷ Come ricostruisce Bernini (2018, 196), il termine si ritrova già ne *Le parole e le cose*, ma viene per la prima volta definito in un’intervista del 1967 poi pubblicata postuma nel 1984, dove per ‘eterotopie’ si intendono “dei luoghi effettivi, dei luoghi che sono predisposti nell’istituzione stessa della società, e che costituiscono dei contro-spazi, delle specie di utopie effettivamente realizzate in cui gli spazi reali, tutti gli altri spazi reali che possiamo trovare all’interno della cultura, sono, al contempo, rappresentati, contestati e rovesciati” (Foucault, 1984b/2020).

⁵⁸ Cooper parla di “utopie quotidiane”. Tuttavia, l’espressione di Bernini (2018b) di “eterotopie quotidiane” rende secondo me meglio l’idea che questi spazi sono “privi della connotazione salvifica o redentiva che caratterizza il termine ‘utopia’” (Ivi, 196). Come nota Salvatore (2018, 254), infatti, le utopie quotidiane di Cooper sono delle vere e proprie eterotopie, nella misura in cui offrono la possibilità di “compiere atti di normale amministrazione in modi inventivi” (cerano ‘l’allora e l’altrove’) ma a partire dall’esistente (nel ‘qui e ora’).

⁵⁹ Che il ‘presentismo’ di Butler sia riparativo e vicino a quello di Berlant piuttosto che di Edelman, lo dimostra per esempio Berlant quando sostiene che “l’antifuturismo consiste nell’urgenza e nella curiosità attraverso cui creiamo mondi per trasformare la vita adesso” e che “la politica, così come l’affect e la teoria, deve preoccuparsi di un presente che è generativo”. Berlant e Edelman (2014, 116).

Un ‘lavoro creativo con la negatività’ che infine sembra rivelare, segnando ancora la distanza con Edelman, il secondo nucleo della nozione di *riparazione*, ovvero la possibilità di quella ‘rinascita psichica’ cui fa riferimento Ruti attraverso Julia Kristeva: avviare una negoziazione tra ‘reale’ e ‘simbolico’ - ovvero restare in relazione con gli oggetti anche se (ma proprio perché!) inevitabilmente inadeguati a soddisfare la singolarità (*negatività*) del nostro desiderio - è l’unico modo non solo di aspirare a trasformare questi, ma anche di aspirare a trasformare noi stessi, possibilità che per Edelman sembra esclusa⁶⁰. Le ‘eterotopie quotidiane’ sembrano infatti tanto quegli “ambienti trasformativi” (Ivi, 150), in cui “riconfigurare l’oggetto, sfruttando l’elasticità delle sue contraddizioni” (Ivi, 28) quanto quelle “infrastrutture affettive” in cui “riconfigurare [i nostri] specifici attaccamenti [...] non in anticipo ma in tempo reale” (Ivi, 80).

È forse questo ‘tempo reale’ il motivo per cui Berlant scarta allora adesso esplicitamente la prospettiva ‘utopica’⁶¹, di “ottimismo alla base di immaginari rivoluzionari” (Ivi, 133), e incoraggia invece l’adozione di uno “scetticismo rispetto ai metodi convenzionali di riparazione” (Ivi, 16), suggerendo che l’unico punto di partenza per il cambiamento - e forse per una strategia pienamente *riparativa* che non sia *utopica* ma *eterotopica* - è riconoscere “la posizione ambivalente di essere desideranti e al contempo incerte su come gestire il peso e la minaccia del desiderio” (*Ibidem*). Il ‘qui e ora’ non della *pulsione di morte*, ma della *pulsione di repulsione*.

⁶⁰ Considerando che la negatività (singolarità) del nostro desiderio (Edelman parla di “incoerenza” 2014, 9) ci è sostanzialmente “indisponibile, se non in rari momenti di incontro traumatico” (*Ibidem*), Edelman afferma infatti che “il costante eccesso di quello che la nostra volontà ignora, nega o non può riconoscere nella gestione della relazione rende il disfacimento del soggetto l’unica condizione di vita in un mondo che non è il nostro” (Ivi, 8).

⁶¹ Nell’aprire la sezione del testo sulle ‘eterotopie’ Berlant sostiene di essere “un tempo definita un utopista” (Berlant 2022, 14). Il riferimento è in effetti al testo del 2014 in cui dice che è questo che la distanza da Edelman (Berlant e Edelman 2014, 5).

7. Conclusioni: *Kintsugi*

Anche se Butler sembra più concentrata sul peso dell'Altro mentre Berlant si preoccupa anche del peso degli altri, i due interventi di *Solidarity/Susceptibility* e *On the Inconvenience of Other People* sono forse utili per ricostruire - con maggiore complessità di quanto mi sembra appaia nel dibattito, ma fedelmente al saggio originale di Sedgwick - le specificità della postura *riparativa* rispetto alle altre categorie della teoria queer e del pensiero filosofico-politico.

Irriducibile alla postura *utopica/sociale* - se per questa si intende quella che guarda alla solidarietà e al futuro in termini irenici di speranza, cura e amore - la postura riparativa recupera la *negatività* dalle posizioni *antisociali*, ma facendolo nei termini della *singularità del desiderio* - inevitabilmente frustrato (e contento di esserlo) nella relazione con l'Altro e con l'altro - la innesta sulla *relazionalità*, accettandone quell'*ambivalenza* che il paranoide invece rifiuta. Se il paranoide è quindi sospettoso dell'Altro e dell'altro in quanto opprimenti e inadatti a sostenerne il desiderio, il riparativo sembra considerare che al sospetto dell'Altro e dell'altro (alla loro inadeguatezza nel sostenerne il desiderio) si possa fare fronte solo nella relazione con l'altro.

Con queste caratteristiche, la postura *riparativa* sembra quindi quella che permette di tenere assieme (senza sintetizzarli) i divari delle teorie *queer*: non solo quello tra *thanatos* e *eros*, tra psicanalisi e *affect theory* o tra Lacan e Foucault, ma anche quello tra *utopici* e *antisociali*. Questa è, forse allora, la vera 'non flamboyant derivalization' in gioco: non quella *tra* la postura paranoide e quella riparativa ma quella tra le altre dicotomie della teoria queer *a partire dalla postura riparativa*, la cui ricchezza e complessità (già presente in Sedgwick) forse Berlant recupera proprio attraverso la sua 'pedagogia dell'ambivalenza, che mi sembra uno di quei 'metodi non convenzionali di riparazione' - quale quello del *Kintsugi* -

in cui l'oggetto intero ricomposto non cancella ma mantiene e rappresenta le tracce delle frammentazioni (*la negatività*) da cui origina⁶².

Questa 'derivalization' mi pare emergere, per esempio, dal carattere ibrido dell'*inconvenience*. Anche se è una *pulsione*, quella di *repulsione* ha degli oggetti (come per Ruti è il caso del *desiderio*) e non trova soddisfazione (come la pulsione di morte) nel 'nulla' del proprio movimento, ma nella relazione con 'gli altri e il

⁶² In *Sex or the Unbearable*, Berlant preferisce dirsi utopicæ (piuttosto che riparativæ), tenendo a precisare che "non sta sostenendo un modo di apertura riparativo che 'rimpiazzi' la non-sovrانيتà" (Berlant e Edelman 2014, 66) né cercando una forma di riparazione che ne "neutralizzi" il dramma (Ivi, 67). La mia impressione è che qui Berlant (2014) stia in parte ancora prendendo le distanze dalla riparazione, perlomeno se intesa come quell'attività che rischia di disconoscere "il caos interno del soggetto davanti al caos del mondo" (Ivi, 56) ovvero che pretende di liberarsi della negatività come prezzo da pagare per la 'ricostituzione dell'oggetto intero'. Questa nozione di riparazione, tuttavia, non mi sembra corrispondere a quella di Segdwick (e Klein). È vero che Segdwick, come ricostruisce Edelman, sembra a volte caratterizzare la postura *riparativa* come quella "che trasforma il karma negativo in positivo" (Ivi, 46) ma è anche vero che finisce poi per sostenere che "a illuminare nuovi modi di relazionarsi alla posizione depressiva" (Ivi, 52) da cui parte la *riparazione*, è la "possibilità non-karmica" (*Ibidem*). Edelman suggerisce che questo spazio 'non-karmico' sia uno spazio "completamente distinto" da quello paranoide e riparativo - a testimonianza del fatto che anche da parte di Segdwick ci sarebbe un tentativo di andare oltre "il paranoide o il riparativo, il karma negativo e il karma positivo" (Ivi, 46). Tuttavia, come si vede testualmente, per Segdwick lo spazio della possibilità non-karmica non è uno spazio terzo, ma proprio quello della posizione depressiva da cui parte l'attività di *riparazione*. Qui mi sembra esserci, cioè, il riconoscimento da parte di Segdwick del fatto che la *riparazione* non possa consistere nel compito impossibile di disfarsi della negatività ('trasformare il karma da negativo in positivo') ma in quello, comunque difficile, di cercare un 'nuovo modo di relazionarsi' a essa e alle ambivalenze che persistono 'dopo la costituzione dell'oggetto intero'. Anche se Edelman dichiara di non aver chiaro che cosa intenda Segdwick con questi 'nuovi modi', mi sembra che tra essi ci sia proprio la 'pedagogia dell'ambivalenza' di Berlant, e che a suggerire questo accostamento possa essere Edelman stesso. Quando ipotizza in che cosa possa consistere quello spazio 'non-karmico', Edelman sostiene infatti che esso "ci riporta all'idea di un sé che apparentemente si fa carico di mantenere e sostenere l'universo *di modo che questo possa sostenerlo a sua volta*" (corsivo di Edelman, Ivi, 53) in una maniera che mi sembra fare riferimento proprio allo sforzo centrale della 'pedagogia dell'ambivalenza' di Berlant: lo sforzo - senza sacrificare il caos del soggetto (la singolarità del desiderio) davanti al caos del mondo (l'inadeguatezza dell'Altro e dell'altro a sostenerlo) - di capire come educarci a non disfare o combattere con il mondo (e a riconoscere che non possiamo fare altrimenti) ma a negoziarci. È in questo senso che mi sembra Berlant stia guardando, in *On the Inconvenience of Other People*, a 'un metodo non convenzionale di *riparazione*' come quello del Kintsugi: riparando con l'oro gli oggetti rotti, ma lasciando in evidenza i frammenti originari, qui la ricostituzione dell'oggetto intero non comporta la cancellazione della *negatività* (operazione che a tratti sembra invece la posta in gioco dell'attività di 'riparazione') ma il suo mantenimento e la sua rappresentazione.

loro peso'. Non solo verso l'*inconveniente* c'è allo stesso tempo *pulsione* e *desiderio* (termini psicanalitici) ma per Berlant l'*inconveniente* è anche un "*affective sense*" (Berlant 2022, 17). Nel lavorare 'creativamente' con la negatività, la *pulsione di repulsione* è poi una forma di *eros* che prende le mosse da un atto di (auto)distruzione (*thanatos*) in vista di una possibile 'rinascita psichica', da realizzare non solipsisticamente, ma nei laboratori delle 'eterotopie', andando così verso quella convergenza tra Foucault e Lacan ipotizzata da Ruti.

Infine, nella misura in cui questo 'lavoro creativo con la negatività' della *riparazione* è comunque anti-normativo e non assimilazionista⁶³, la postura riparativa è *post-critica*⁶⁴ nel senso che rappresenta una "correzione" e non una "liquidazione" della critica (Salvatore, 2018). Questo sembra il significato dell'affermazione di Berlant secondo cui il *queer* non consiste semplicemente nel gesto (critico) di 'conficcare nelle vene aghi anti-normativi' ma in quello di 'aprirle a infusioni non sovrane': anche di fronte alla 'presa di distanza *critica*' e sospettosa dall'Altro e dall'altro come potenzialmente inadeguati a soddisfare la singolarità (negatività)

⁶³ Questo è il motivo per cui la nozione di *riparazione* così concettualizzata può forse aiutare a sfumare l'affermazione di Bernini, al quale "i concetti di pulsione e godimento paiono più funzionali di quelli di omonormatività e omonazionalismo; e le teorie queer antisociali più utili dell'etica della cura" (Bernini 2018b). In questi termini, Bernini sembra infatti presentare la posizione antisociale ('pulsione e godimento') come l'unica alternativa anti-normativa alle posizioni assimilazioniste ('omonormatività e omonazionalismo') e l'etica della cura come il contrario relazionale della negatività antisociale. Questa alternativa mi sembra fondarsi sull'idea che il nodo da sciogliere resti quello tra l'abbracciare o l'abbandonare la negatività, piuttosto che quello (aperto dalla prospettiva *riparativa* così concettualizzata) di immaginare come lavorarci 'creativamente' e come costruire una 'pedagogia dell'ambivalenza'. Se le saune possono essere pensate come delle 'eterotopie', ovvero dei luoghi di *riparazione*, è solo infatti a condizione che siano viste come dei luoghi sperimentali di 'pedagogia dell'ambivalenza' in cui della negatività del desiderio si fa un uso 'creativo' e relazionale e non quelli in cui il soggetto fa un incontro 'antisociale' con la negatività in vista del proprio disfacimento.

⁶⁴ Alla rinuncia del punto di vista 'globale' e al farsi "attore tra attori" (Croce 2017, 324) del teorico post-critico corrisponde infatti la necessità (*riparativa* in questo senso più sfumato che sto cercando di caratterizzare) di sopportare 'il peso' degli altri attori. È in tal senso che mi sembra Berlant si chieda: "Perché il nostro lavoro critico dovrebbe essere diverso da ogni altro oggetto la cui forza influenza quello che è possibile pensare, fare e disfare? Io non leggo le cose; lo leggo con le cose. Quando leggo con un teorico, con l'arte, con un collega o un amico, *leggere con* vuol dire coltivare una qualità dell'attenzione verso il disturbo delle epistemologie aliene" (Berlant 2014, 125).

del nostro desiderio, l'unica opzione che abbiamo - visto che questo 'desiderio degli altri e del loro peso' è irresistibile - è quella di educarci all'ambivalenza in relazione, ed è solo nella relazione - e non abbandonati al solipsismo della 'pulsione di morte' - che possiamo fare una vera esperienza di "non sovranità" (Berlant 2022, 18). Di qui l'insistenza apparentemente pleonastica sulla nozione di 'relazionalità non-sovrana'⁶⁵: non basta 'la pulsione' a farci fare un'esperienza di non-sovranità (e quando la pulsione è di morte siamo anzi forse trascinati verso la più 'sovrana' delle esperienze) ma a garantire questa non-sovranità è il fatto che quella pulsione è *di repulsione* (di relazione).

Concludo con una suggestione finale che, attraverso l'accostamento alla post-critica, torna alle originarie preoccupazioni 'epistemico-conoscitive' di Segdwick. Oltre alle implicazioni filosofico-politiche, la distinzione tra posture riparative e paranoide ha forse infatti anche una rilevanza e un'importanza più generale per una riflessione sul modo stesso di abitare l'accademia. Se è vero che per Segdwick la postura riparativa è alternativa ma non esclusiva rispetto alla postura paranoide, resta il fatto che anche per lei la giustapposizione è asimmetrica: come è stato notato da Heather Love (2010, 237) infatti, "le letture riparative sono certamente migliori a livello etico e affettivo [ma...] sembrano anche migliori a livello epistemico e conoscitivo"⁶⁶. E la teorica, infatti, non nasconde la sua preferenza - come sembra il caso anche di Berlant e Butler a livello filosofico-politico - della riparazione come *unica* pratica realmente *queer*.

⁶⁵ In *Sex, or the Unbearable*, Berlant e Edelman sostenevano entrambi* che "l'incontro con la nostra non-sovranità [...] è l'incontro con la relazionalità stessa" (Berlant e Edelman 2014, viii).

⁶⁶ La postura riparativa, quando esaminata a livello 'epistemico e conoscitivo', è forse più 'piacevole' di quella paranoide perché, invece di avere come obiettivo la dissezione della realtà, il superamento in acume dei propri avversari o un più generico tentativo di contribuire al sapere, ha primariamente quello di aiutare chi la adotta: in termini simili a quelli di hooks che sostiene di essere "giunta alla teoria attraverso la sofferenza" (hooks 1994/2020), la postura riparativa mi sembra cioè normalizzare la circostanza che se ci avventuriamo in un lavoro teorico piuttosto che in un altro, prima che per chiarire qualcosa alle altre o modificare qualcosa tra gli oggetti del mondo, è intanto per riparare noi stessi*, accettando l'idea che la singolarità (negatività) del nostro desiderio ci spinge a entrare proprio in quelle relazioni di testi e attori che ci permettono di farlo.

Coma note Love, in effetti, “la critica di Segdwick offre la possibilità di stare in relazione in qualche modalità ‘altra’ all’accademia che, a dispetto di tutto, può comunque farti stare molto male. Questo è, secondo Britzman, il nuovo tipo di ‘lavoro teorico’ che Segdwick propone: ‘il lavoro dell’amore’” (Love 2010, 236). Pur riconoscendo a tratti la sfocatura di un concetto come quello di ‘lavoro dell’amore’⁶⁷, il saggio *Paranoid Reading and Reparative Reading* contiene tuttavia alcune indicazioni su queste ‘modalità altre’.

Oltre all’accento, derivato da Tomkins, sulla necessità di “non fare distinzioni tra teoria accademica e teoria ‘quotidiana’” (Segdwick 2003, 145), o ancora di “preoccuparsi della qualità delle pratiche epistemiche proprie e altrui” (*Ibidem*), Segdwick fa infatti riferimento alle parole di Joseph Litvak:

Se una grande quantità di energia *queer*, diciamo durante l’adolescenza, viene investita in quello che Barthes chiama ‘il voler-essere-intelligente’ (come dire: ‘se devo vivere da miserabile, che almeno sia più brillante degli altri’), cosa che spiega in gran parte l’enorme prestigio della paranoia come segno distintivo di intelligenza (un’intelligenza bruciante [*a smartness that smarts*]), successivamente molta di quella energia *queer* viene... impiegata per eliminare il terrore dell’errore, per rendere il fare errori *sexy*, creativo e anche cognitivamente rilevante. D’altronde, leggere in maniera *queer* non vuol dire imparare, tra l’altro, che gli errori possono essere buone, oltre che cattive sorprese? (Segdwick 2003, 147).

Generalizzando questa sorta di ontogenesi dell’energia *queer*, l’auspicio che sembra arrivare allora da Segdwick può forse parlare a tutte e tutti: re-immaginare la pratica accademica affinché teoriche e teorici siano tutt* più *queer*, più *riparativ**. Ovvero, stando con Berlant e invertendo i termini di Love, affinché si aprano

⁶⁷ In tal senso, anche Salvatore avanza “dubbi sulla percorribilità di una *affective hermeneutics*” (Salvatore 2018, 249).

a infusioni impreviste e non sovrane, rischiando di ‘sapere peggio ma stando meglio’.

Riferimenti bibliografici

- Berlant L., Edelman L. (2014), *Sex or the Unbearable*, Durham, Duke University Press.
- Berlant, L. (2022), *On the Inconvenience of Other People*, Durham, Duke University Press.
- Bernini, L. (2019), *Il sessuale politico. Freud con Marx, Fanon, Foucault*, Pisa, ETS.
- Bernini, L. (2018b), Eterotopie quotidiane. Foucault tra critica e postcritica, le iene nella sauna e il sesso anonimo tra maschi, in *Politica & Società*, vol. 2, pp. 191-214.
- Bernini, L. (2018a), *Apocalissi queer. Elementi di teoria antisociale*, Pisa, ETS.
- Bernini, L. (2017), *Le teorie queer. Un'introduzione*, Milano, Mimesis.
- Bott Spillius, E., Milton, J., Garvey, P., Couve, C. and Steiner, D. (2011), *The New Dictionary of Kleinian Thought*, London, Routledge.
- Butler, J. (2018), Solidarity/Susceptibility, in *Social Text*, vol. 36, pp. 1-20 - <https://doi.org/10.1215/01642472-7145633>
- Butler, J. (2003), *Giving an Account of Oneself*; trad. it. *Critica della violenza etica*, Milano, Feltrinelli, 2006.
- Cooper D. (2013), *Everyday Utopias*; trad. it. *Utopie quotidiane*, Pisa, ETS, 2016.
- Croce M. (2017), Postcritica: oltre l'attore niente, *Politica & Società*, vol. 2, pp. 323-339.
- Cvetkovich, A. (2012), *Depression: A Public Feeling*. Durham, Duke University Press.

- Dominijanni I. (2008), L'immaginario nazionale imposto a viva forza. Intervista a Judith Butler ne *il manifesto*, 25 marzo 2008 - <http://www.universitadelle-donne.it/butler-inter.htm> (ultimo accesso 12 settembre 2022).
- Evans D. (1996), *An Introductory Dictionary of Lacanian Psychoanalysis*, London, Routledge.
- Edelman, L. (2004), *No Future: Queer Theory and the Death Drive*, Durham, Duke University Press.
- Edelman, L. (2022), On Solidarity, in *Representations*, vol. 158, pp. 93-105 - <https://doi.org/10.1525/rep.2022.158.10.93>
- Felski, R. (2015), *The Limits of Critique*, Chicago, University of Chicago Press.
- Foucault, M. (1977), Introduzione alla vita non fascista, *Préface* di Michel Foucault alla traduzione americana del libro: Gilles Deleuze et Félix Guattari, *L'Anti-Oedipe: capitalismo et schizophrénie*, Viking Press, New York, 1977 - <https://www.dcuci.univr.it/documenti/OccorrenzaInS/matdid/matdid574214.pdf>
- Foucault, M. (1984a), "Eterotopie", in Pandolfi, A. (a cura di), *Estetica dell'esistenza, etica, politica. Archivio Foucault 3. Interventi, colloqui, interviste. 1978-1985.*, Milano, Feltrinelli, 2020, pp. 307-316.
- Foucault, M. (1984b), Qu'est-ce que les lumières? in *Dits et Ecrits*; trad. it. *Che cos'è l'illuminismo?* Milano, Mimesis, 2012.
- Frank, A.J. e Wilson, E.J. (2020), *A Silvan Tomkins Handbook. Foundations for Affect Theory*, Minneapolis, University of Minnesota Press.
- Habermas, J. (2020), Teorie e politiche della postcritica. Note su un dibattito transdisciplinare, in *Filosofia politica*, vol. 2, pp. 337-348 - <http://dx.doi.org/10.1416/97186>
- hooks, b. (1994), *Teaching to transgress*; trad. it. *Insegnare a trasgredire. L'educazione come pratica della libertà*, Milano, Meltemi, 2020.

- Langhi, R. (2019), Un'introduzione critica sugli *affect studies*, in *Enthymema*, vol. 24, pp. 171-188 - <http://dx.doi.org/10.13130/2037-2426/11980>
- Love, H. (2010), Truth and Consequences: On Paranoid Reading and Reparative Reading, in *Criticism*, vol. 52, pp. 235-241 - <http://dx.doi.org/10.1353/crt.2010.0022>
- Muñoz, J.E. (2009), *Cruising Utopia: The Then and There of Queer Futurity*, New York, New York University Press.
- Muñoz, J.E. (2006), Feeling Brown, Feeling Down: Latina Affect, the Performativity of Race, and the Depressive Position in *Signs*, vol. 31, 675 - 688.
- Muñoz, J.E. (1999), *Disidentifications. Queers of Color and the Performance of Politics*, Minneapolis, The University of Minnesota Press.
- Purnell, D. (2021), *Becoming Abolitionists. Police, Protests and the Pursuit of Freedom*, New York, Astra Books.
- Recalcati M. (2007), "Paranoia e ambivalenza", in Forti, S. e Revelli, M. (a cura di), *Paranoia e politica*, Torino, Bollati Boringhieri, pp. 258-287.
- Ruti M. (2017), *The Ethics of Opting Out*, New York, Columbia University Press.
- Salvatore A. (2018), I soliti sospetti. Cosa viene dopo la critica, in *Politica & Società*, vol. 2, pp. 245-258.
- Segdwick, E. (2003), *Touching Feeling. Affect, Pedagogy, Performativity*, Durham, Duke University Press.
- Segdwick, E. (2007), Melanie Klein and the Difference Affect Makes in *South Atlantic Quarterly*, vol. 106, pp. 625-642 - <http://dx.doi.org/10.1215/00382876-2007-020>
- Stuelke, P. (2021), *The Ruse of Repair. US Neoliberal Empire and the Turn from Critique*, Durham, Duke University Press.
- Zappino, F. (2013), "Il potere della melanconia", in Butler, J., *La vita psichica del potere*, Milano, Mimesis, pp. 1-37.