



humanities

Collana di Filosofia e Scienze Umane
diretta da Roberto Finelli e Francesco Fistetti

Alessia Lenci
Antonio Carnevale

IL «SOCIALE» DELLA GIUSTIZIA
Questioni di genere
e questioni di riconoscimento

Il presente volume è stato pubblicato con il contributo della Scuola Superiore di Studi Universitari e di Perfezionamento Sant'Anna di Pisa

Alessia Lenci - Antonio Carnevale

Il «sociale» della giustizia.

Questioni di genere e questioni di riconoscimento

360 pagine

ISBN 978-8232-651-7

©PENSA MULTIMEDIA s.r.l., 2008

Via A.M. Caprioli, 8 - 73100 Lecce

Tel. 0832/230435 - Fax 0832/230896

info@pensamultimedia.it

www.pensamultimedia.it

Progetto grafico di copertina:

Donatella De Blasi

L'Editore è a disposizione degli aventi diritto per eventuali fonti iconografiche non individuate

INDICE

Introduzione p. 7

Prima parte

Soggettività e società

1. Contro la linearità un rinnovato materialismo
(*Alessia Lenci*) " 15
 1. *Una cattiva abitudine* " 16
 2. *Teoria critica* " 18
 3. *Epistemologie poststrutturaliste.*
Decostruzione, Archeo-Genealogia e Rizomatica " 22
 4. *Intermezzo.*
Sul materialismo radicale di Foucault e Deleuze " 43
 5. *Studi Postcoloniali* " 55
 6. *Politica della collocazione e Epistemologie femministe* " 65

2. Bisogni e autorealizzazione dell'individuo
nella «seconda natura» della società:
il caso della *Anerkennung* hegeliana (*Antonio Carnevale*) " 91
 1. *Bisogni o desideri?* " 94
 2. *Il modello della «Anerkennung» hegeliana* " 99
 3. *Il "Sistema dei bisogni"*
e la determinazione di sfere sociali di interazione " 103
 4. *La "lotta per il riconoscimento"*
come movimento unificatore delle sfere sociali " 118
 5. *I limiti della "socializzazione" della natura umana*
e la mancanza di una differenza sessuale " 131

Seconda parte

Intersoggettività e costituzione sociale delle istituzioni politiche

3. Ridefinizioni femministe della soggettività e del potere.
Vedere l'ingiustizia (Alessia Lenci) " 147

1. Individui/e autonomi/e: limiti e pregi dell'umanesimo liberale	" 147
2. Donne come vittime: Limiti e pregi dell'umanesimo socialista	" 157
3. Soggetti post-umani: come essere non-una pur essendo qualc-una	" 164
4. Superare il dualismo e vedere l'ingiustizia	" 196
4. Sofferenza morale e riconoscimento: l'aspetto normativo della vergogna (<i>Antonio Carnevale</i>)	" 201
1. Decentramento e interazione sociale	" 201
2. Il riconoscimento come teoria della liberazione dalle sofferenze morali	" 212
3. La difficile collocazione dell'autonomia individuale	" 219
4. Vergogna, diritti e riconoscimento	" 228
 <i>Terza parte</i>	
Il «sociale» della giustizia	
5. Femminismo diritti umani e giustizia sociale. <i>La questione della effettività (Alessia Lenci)</i>	" 249
1. Sulla necessità di ricollegare diritti umani e giustizia sociale	" 250
2. Empirismo femminista e diritti umani	" 256
3. Feminist Standpoint Theory e diritti umani	" 272
4. Epistemologia poststrutturalista e diritti umani	" 276
5. Trasposizioni	" 303
6. Cosa rende "sociale" un ordine sociale (<i>Antonio Carnevale</i>)	" 313
1. Ordinamento, giustizia e legittimità	" 313
2. L'ordine sociale tra capacità individuali, gruppi e valori collettivi	" 327
3. Cosa rende "sociale" un ordine sociale	" 348
 <i>Indice dei nomi</i>	 " 357

Introduzione

... «**hé, vous, là-bas!**»

Nel noto saggio *Ideologia e apparati di stato*, Louis Althusser ci illustra con un esempio diventato altrettanto noto (ripreso anche da Judith Butler in *La vita psichica del potere*) quale sia il senso di subordinazione che sta nel processo di “*assujettissement*”. Nell’esempio, un poliziotto chiama per la strada un passante gli volge le spalle, il passante si gira e riconosce se stesso come colui che viene chiamato.

Vogliamo partire con questa immagine per introdurre il nostro lavoro. Un’immagine che trasmette un significato normativo forte, in cui un soggetto che non ha nome, senza volto o identità particolare, risponde riconoscendosi nell’appello fatto da un rappresentante dell’Autorità.

Ovviamente, la prima cosa che viene da chiedersi è perché quel passante si sia girato. La domanda ci può portare così a riflettere sul richiamo del senso dell’autorità, sul potere regolativo di quest’ultima, che fissa le basi dell’obbedienza e del rispetto delle regole sociali e delle norme istituzionali. Un passo più avanti, si apre poi una seconda questione non meno importante della prima: come mai il soggetto che era di spalle, nel voltarsi, non solo ha riconosciuto l’autorità del poliziotto, ma si è anche riconosciuto in colui che veniva chiamato. A questo secondo livello di analisi, si può passare a riflettere sull’operazione mentale o coscienziale con cui il soggetto si riconosce come tale.

Questi due ordini di considerazioni non esauriscono, però, se intesi separatamente, la sostanza dell’*interpellazione* althusseriana delle forme di potere. Se, come crediamo, quell’immagine ha anco-

ra oggi la capacità di trasmettere qualcosa, questo qualcosa, a nostro parere, è il rimando a ciò che è al di là dell'esperienza *soggettiva* del rapporto con le istituzioni. Da un lato, quell'immagine ci dice che il soggetto non è riducibile alla propria auto-comprensione come *self* e che il potere non si esaurisce in un richiamo esercitato da una fonte riconoscibile di autorità. Dall'altro, essa ci suggerisce l'esistenza di una stretta imbricazione tra potere, soggettività e identità. Attraverso le interpellazioni delle varie forme di potere *sociale*, l'individuo-soggetto diventa portatore di norme morali, principi giuridici, di diritti e di doveri che trascendono l'interpellazione in sé, e che prescrivono ai singoli di assumere il ruolo che è stato loro assegnato dall'ideologia dominante. Tale prescrizione è tuttavia negoziabile entro certi limiti, ovverosia, i singoli vengono costituiti e si costituiscono socialmente come *soggetti a* e *soggetti di* potere. In questa nostra interpretazione, la "costituzione sociale" delle soggettività e delle istituzioni attraverso i rapporti di potere non è quindi intesa in senso *forte* e deterministico, ma piuttosto nel senso di una complessa interrelazione che riflette in qualche maniera la natura parziale e precaria tanto delle istituzioni quanto dei soggetti, ed è in questa parzialità che si iscrive la possibilità dell'azione e del cambiamento. La vita sociale e la vita delle istituzioni risultano pertanto legate da aspetti di vulnerabilità che non si risolvono solamente ipotizzando migliori standard di organizzazione sociale o istituzionale, ma rimandano, invece, alla struttura stessa dell'esposizione delle azioni. Ciò vale soprattutto oggi, che i luoghi materiali, istituzionali e simbolici si trovano investiti da una continua operazione di ridefinizione critica, verso direzioni che richiedono di essere trovate e concordate ogni volta contestualmente, tra vecchi equilibri di potere e nuove richieste di cittadinanza e visibilità politica. A questo ulteriore livello di analisi, diventa particolarmente rilevante dare un volto a quei soggetti, individuare a quale genere, etnia, classe, cultura, gruppo sociale, ecc... appartengano e si riconoscano, e cosa ciò implichi in termini di rapporti di potere, al fine di capire meglio le dinamiche dell'obbedienza, della subordinazione e dell'autodeterminazione.

Di qui a giungere al tema centrale del nostro lavoro il passo è breve. La vulnerabilità che lega la vita sociale degli individui (nei diversi aspetti di quest'ultima) con la vita delle istituzioni, trova a nostro avviso nel «*sociale*» della *giustizia* uno sbocco naturale. Nel

«sociale» della giustizia è, infatti, implicita una sovrapposizione di piani analitici che non potevamo non considerare centrali per il nostro procedere. Esso infatti: a) rimanda alla discussione interna alla ridefinizione degli ordinamenti istituzionali e ai loro modelli di organizzazione sociale; b) consente di portarci fuori della discussione sugli assetti istituzionali per concentrarsi sugli *effetti* che si ripercuotono sulla vita pratica e sulla morale dei soggetti; c) infine, in chiave etico-politica, consente l'elaborazione di forme di impegno civile e risposte normative più sensibili alla relazione con l'altro/a.

Come si può intuire, l'intreccio tra questi piani analitici è fitto ed esteso, tanto che sarebbe stato impossibile per noi dominarlo per intero. Troppe sfaccettature, troppe intersezioni. Si aggiunge a questo il fatto che, proprio per la natura dell'argomentazione che abbiamo scelto di condurre, era importante che il discorso sulla giustizia sociale non andasse a terminare in una qualche conclusione affrettata – semmai bisognava tenersi il più possibile liberi da conclusioni, in modo da permettere quella apertura critica che consente di passare da un piano all'altro dell'argomentazione. Non potendo (né volendo) perciò governare l'intera produzione scientifica sull'argomento, abbiamo scelto di guardare il «sociale» della giustizia attraverso due particolari prospettive, che sono insieme anche due questioni epistemologiche e normative: quella di «genere» e quella del «riconoscimento».

Infatti, sia il genere che le forme di riconoscimento – nella loro complessa e non lineare intersezione con altre variabili, quali l'etnia, la razza, la classe, le preferenze sessuali, ecc. – rimangono ancora oggi, a qualche anno dal loro ingresso nel dibattito delle scienze sociali, costrutti centrali per aiutare a capire i punti attorno ai quali si snodano, nelle società culturalmente diversificate, le nuove dinamiche delle disuguaglianze e dell'omologazione; costrutti che permettono all'analisi di teoria sociale di ancorare e situare la «durezza» della giustizia dentro la fenomenologia delle libertà pubbliche e delle pratiche sociali, aprendo contestualmente la discussione sui diritti, a volte troppo giusrazionalistica, ad un *alter interpretativo* composto da nuove epistemologie sociali.

Accostando quindi *genere* e *riconoscimento*, abbiamo voluto mostrare quanto ampia sia la base della giustizia rispetto agli standard legali oggi ammessi.

Certo, con quanto si sosterrà in questo libro non si cercherà

di negare quel tipo di minimalismo morale e legale presente nelle fondamenta delle società liberaldemocratiche contemporanee, vale a dire l'obbligo per una società di ridurre ad un minimo accettabile i fattori di esposizione che possono minare lo sviluppo dell'autonomia individuale. Il punto critico che abbiamo cercato di sollevare è, semmai, quello di rivedere il grado di esposizione dei soggetti alle varie forme di ingiustizia sociale, assumendo come prospettiva il precipitato di teoria sociale che tale esposizione non è più inquadrabile nei termini di un particolare aspetto della vulnerabilità umana che può essere danneggiato, ma riguarda le persone nella loro interezza e complessità, ovvero, volendo usare le parole di Martha Nussbaum, nella loro concreta capacità di essere, fare ed agire, singolarmente o insieme.

Se questo aspetto della giustizia, o per meglio dire dell'ingiustizia – del subire un'ingiustizia – non viene adeguatamente cartografato, allora non solo la questione del bilanciamento tra diritti e doveri, tra libertà e responsabilità, corre il rischio di rimanere chiusa dentro la coltre di un dibattito sterile sulla priorità da accordare ai diritti civili, piuttosto che a quelli politici, sociali o culturali; ma, ancor più grave, la giustizia sociale rischia di finire schiacciata dal *proceduralismo* del processo politico e giuridico, che ne dovrebbe definire i criteri di validità ed effettività. Senza, infatti, la dovuta attenzione alle forme di crisi, di rottura, di sofferenza morale che i processi di individualizzazione e socializzazione insieme creano e superano, la procedura politica di deliberazione di criteri validi all'autoregolarsi di una comunità, diventa un mero meccanismo rappresentativo di partecipazione, finendo per smarrire il significato della differenza deontologica tra ciò che è “buono” e ciò che è “giusto” – tanto cara alle filosofie politiche contemporanee – a tutto appannaggio di una versione negativa di quell'*individualismo democratico* descritto da un'autrice come Nadia Urbinati.

Alessia Lenci, Antonio Carnevale

Ringraziamenti

Nel licenziare questo volume, vogliamo ringraziare la Scuola Superiore Sant'Anna senza il cui contributo questo lavoro non avrebbe avuto modo di essere pubblicato. Il nostro grazie va qui a Barbara Henry per aver incoraggiato e sostenuto sin dalle prime fasi l'idea e il progetto di pubblicazione.

Un ringraziamento particolare a Roberto Finelli e Francesco Fistetti che hanno gentilmente accettato di ospitare nella loro collana il libro, con la speranza che l'impegno da noi profuso per scriverlo e il risultato finale, possa contraccambiare la fiducia accordataci. Vorremmo poi esprimere un grosso debito di gratitudine nei confronti di quanti tra amici e amiche, colleghe e colleghi, hanno con la loro disponibilità personale, con i loro consigli, con la passione delle loro idee e qualcuno con la lettura del manoscritto, contribuito e partecipato a questa nostra prima avventura intellettuale. Un ringraziamento finale all'editore Pensa Multimedia per il prezioso e paziente lavoro di editing.

PARTE PRIMA

Soggettività e società

Contro la linearità un rinnovato materialismo

[L]inearity may well be an ideal in phallogocentric cultures and as such be constantly promoted and ubiquitously praised; nonetheless it is both unachievable and undesirable. This is due to the dynamic nature of language, which is living matter: words grow, split and multiply, sprouting new roots or side branches and resonating with all kinds of echoes and musical variations. Like insects, they mutate and grow antennae or extra limbs and new organs without any apparent strains. They simply carry, perform and transform energy as a matter of fact. This dynamic and volatile structure makes words into vehicles that transfer, convey and transform forces or energetic pulses. As in *Alice in Wonderland*, words as living entities keep on running about with maddening purposelessness and will never sit still. Thus, paradoxically enough, the very linearity that the phallogocentric system celebrates as a law cannot be imposed easily on the polysemic structure of language. In some ways, linearity is unachievable, undesirable and fundamentally unattainable. So much so, that in order to enforce the cultural ideal of linearity, a concerted effort needs to be made, which mobilizes all the gravitational pull of *potestas*, the gravity of institutional inertia, or the might of the status quo. Linearity is the result of the constraining effects of power in its negative form, the bulldozing effects of *potestas*: it is an effect, which is neither in the nature of things nor in the structure of language.

Rosi Braidotti, *Transpositions*¹

1 Braidotti R., *Transpositions: On Nomadic Ethics*, Polity Press, Cambridge 2006.

1. Una cattiva abitudine

Vorrei cominciare con il mettere da subito in chiaro il *target polemico* di questo mio contributo. Si tratta della cosiddetta “linearità” (*linearity*), ovvero sia di «un’abitudine mentale a ragionare in termini di linearità e oggettività», che ha esercitato la propria egemonia su gran parte della tradizione filosofica occidentale e sullo stesso immaginario sociale dell’Occidente. Sul piano della riflessione teorica, la linearità ha trovato, con rare eccezioni, la propria espressione più eclatante nel progetto filosofico-politico della modernità occidentale, ma continua altresì ad improntare il linguaggio e le convenzioni teoriche di gran parte della teoria sociale e politica contemporanea.

Il punto che mi preme sottolineare è che la linearità non è una faccenda meramente cognitiva, ma anche etico-politica.

Come *forma mentis* essa corrisponde ad una precisa forma di razionalità (*ratio, logos*), basata sul principio logico/ontologico di identità e non contraddizione, sul dualismo soggetto/oggetto, sulla generalizzazione universalizzante, e su una concezione rappresentativa o dialettica, ma comunque sistematica, del pensiero rispetto alla realtà. Il problema di questa impostazione è che non consente di, o rende difficile, “pensare ai processi”, visto che essa dà la priorità ai “concetti”. «Di fatto – come sottolinea Rosi Braidotti – è assai più semplice concepire A o B, o B come non-A, che non il processo di ciò che avviene tra A e B. [...] Il fatto che la ragione teoretica sia vincolata a concetti e fissata a nozioni essenziali rende difficile trovare rappresentazioni adeguate per processi, fluide correnti intermedie di dati, esperienza e informazioni. Essi tendono a irrigidirsi in modalità spaziali e metaforiche di rappresentazione, che li riducono a “problemi”»².

Sul piano pratico, tale razionalità è stata accusata di complicità con lo sfruttamento capitalistico, con i vari fascismi, totalitarismi ed autoritarismi, con il dominio della tecnica sulla natura, e appunto con le ingiustizie di genere e razziali che testimonierebbero l’inadeguatezza del paradigma classico di Stato di diritto (sovranià moderna, neutralità del diritto, ecc.).

2 Cfr. Braidotti R., *In Metamorfosi. Verso una teoria materialista del divenire*, Feltrinelli, Milano 2003.

La “decostruzione genealogica” della *ratio* occidentale che è stata compiuta dalle varie riflessioni sulla ‘crisi’, si è manifestata tanto «come scoperta del nucleo originario di non-ragione che alla ragione pertiene, quanto come disvelamento della ‘teologia politica’ della mediazione, del suo porsi come totalità onnipotente che pretende di ‘salvare’ il finito spiritualizzandolo»³.

La modalità lineare di pensiero ha fatto il paio con una concezione *unitaria* della soggettività e dell’identità. La critica alla linearità è quindi *anche* una critica alle categorie *moderne* di “identità” e di “soggetto”, categorie investite appunto da una pesante “crisi di disconoscimento”, sul piano cognitivo ed etico-politico. E qua serve un ulteriore chiarimento. Come è stato osservato da numerosi studi, è nella filosofia continentale che, dal medioevo all’età moderna, è prevalso un filone che ha accentuato «i caratteri statici, nucleici e puntiformi dell’egoità[...]. Da Schopenhauer a Kierkegaard fino allo Heidegger di *Sein und Zeit*, la visione essenzialistica si può riassumere nella tesi secondo cui si dà un nucleo sostanziale e inoggettivabile della personalità, ciò che siamo, a cui si sovrappone una scorza accidentale e per di più votata all’esteriorità, ciò che sembriamo»⁴. In quest’ottica, che si gioca sul dualismo tra essere autentico e mero apparire, la dimensione dell’intersoggettività, del rapporto con l’Altro, porta generalmente il segno assiologico del negativo.

Viceversa, nell’accezione socio-psicologica – prevalsa nelle scienze sociali e influenzata dal modello filosofico anglosassone pragmatista, molto più centrato sulla processualità, la costruzione e l’interazione – si assiste a un vero e proprio rovesciamento di prospettiva, per cui «[c]iò che sembriamo viene a costituire ciò che siamo»⁵. Tale concezione si è sviluppata in seno a quella tradizione angloamericana, che inizia con William James (1892), prosegue con George Herbert Mead (1934) ed Erik Erikson (1968) e giunge fino agli interazionisti simbolici (Blumer 1969). In questa tradizione, il *self* corrisponde all’identità soggettiva, la quale viene ad assumere caratteri processuali e interattivi. La soggettivi-

3 Galli C., *Introduzione*, in Adorno Th., Horkheimer M., *La Dialettica dell’Illuminismo*, Mondadori, Milano 2000.

4 Henry B., *Mito e identità. Contesti di tolleranza*, ETS, Pisa 2000.

5 *Ivi*.

tà autocosciente non si trova all'inizio ma alla fine del processo, in quanto la persona costruisce il tessuto della propria identità tramite sintesi successive, e può anche fallire. Per questa tradizione, il punto di origine dell'identità non è nella coscienza singola, bensì nella dimensione della socialità.

Pertanto, nel criticare la linearità e la concezione unitaria dell'identità e del soggetto ad essa correlata è al dibattito filosofico continentale che farò riferimento; ed al suo interno, *non* ad un'accezione *qualsiasi* di identità e soggettività, bensì a quelle accezioni forti e unitarie che sono state sviluppate da *un certo filone* della modernità occidentale. La messa in crisi di tale visione è opera di un altro filone della filosofia continentale, un filone che potremmo chiamare materialistico e anti-logocentrico, e che annovera tra i propri precursori autori come Nietzsche, Freud, Darwin e lo stesso Marx.

Ho scelto di non ricostruire per intero e in modo sistematico i percorsi del "pensiero della crisi", ma piuttosto di evidenziare, all'interno di esso, quelle voci dissonanti della teoria filosofica contemporanea che costituiscono alcune delle principali fonti di ispirazione di questo lavoro: francofortesi di prima generazione, poststrutturalisti francesi e autori postcoloniali che si ispirano alla tradizione poststrutturalista, teorie femministe. Ciò che a mio avviso accomuna questi filoni è l'impegno a fare del centro dell'indagine epistemologica il rapporto tra organizzazione scientifica e organizzazione sociale, soggetto conoscente e storia/società, sapere e potere. La posta in gioco e la sfida di cui si fanno carico queste riflessioni critiche è la possibilità di imparare a pensare all'insegna della complessità e della prospettiva dell'*altrimenti*, per escogitare vie d'uscita laterali, non varchi frontali, dagli aspetti più stridenti del dominio.

2. Teoria critica

Una delle critiche più autorevoli alla modalità lineare di pensiero è quella contenuta in *Dialettica dell'illuminismo* (1947), opera scritta a due mani da Max Horkheimer e Theodor Adorno, e che segnò una svolta nella messa a punto della teoria francofortese⁶.

6 Adorno Th., Horkheimer M., *op. cit.*, 2000.

Come spiega Carlo Galli nella sua *Introduzione* alla ri-edizione italiana, ad una prima approssimazione “illuminismo” vale qui non tanto nella sua accezione storica determinata, e neppure nel senso kantiano del *sapere aude!*, né come l’uscita dell’uomo dalla colpevole minorità della sua ignoranza, quanto, più in generale, come *logos, ratio*, ovvero come pensiero razionalistico (definito anche “borghese”), sia nel suo versante ‘liberale’ e positivistico sia, sebbene in misura diversa e con differenti modalità, in quello dialettico. Si tratta di quel pensiero totalizzante – palesemente moderno, ma che i due autori retrodatano a norma originaria della civiltà occidentale – di cui è portatore storico e idealtipico il “soggetto sovrano” moderno, impegnato ad emanciparsi da ogni timore e autorità esterna e ad affermare la propria autonoma identità razionale, la propria libertà, nonché ad esercitare il proprio dominio sulla natura.

Soprattutto in Adorno la linearità è intesa come una «logica dell’identità»⁷. Essa esprime un bisogno di pensare le cose tutte insieme, di ridurle a unità. Dare una spiegazione razionale è trovare l’universale, il principio unico, l’identico, la legge che riassume i fenomeni da spiegare e l’ideale è quello di ridurre tutta la realtà ad un unico principio primo. La linearità funziona per frettolose generalizzazioni, che finiscono per dividere la realtà in contrapposizioni gerarchiche e dicotomiche tra una norma presuntivamente neutra ed universale ed i molteplici particolari (*differenze*) ad essa opposti, sul modello a/non-a. Come ha sostenuto efficacemente la filosofa femminista Iris Marion Young, che si ispira ai francofortesi di prima generazione, il paradosso della logica lineare sta nel fatto che, «mentre cerca di ridurre all’identico ciò che è differenzialmente simile, in realtà trasforma ciò che è semplicemente differente nell’assolutamente altro. Anziché unità genera inevitabilmente dicotomia»⁸.

Il progetto di una teoria critica si oppone proprio alle tendenze totalizzanti, incluse quelle che si sono espresse nel marxismo storico. La prima generazione della Scuola di Francoforte

7 Th. Adorno, *Dialettica negativa*, Einaudi, Torino [1966] 1975.

8 I. M. Young, *Le politiche della differenza*, Feltrinelli, Milano 1996.

critica così una buona parte delle categorie del marxismo ottocentesco – come quelle di soggetto, progresso, necessità storica – in quanto si sono mostrate incapaci di spiegare come e perché alla borghesia liberale siano succedute esperienze non di libertà, ma di dispiegato dominio. Alla base di tale rivisitazione critica vi è il fondato sospetto che «non solo nel livello materiale della produzione economica ma anche in quelle categorie – o meglio, nel loro articolarsi come mediazione razionale e come necessità storica, secondo le coordinate, gli assi e i vettori progresso/regresso, civiltà/barbarie – si nasconda il grano apocrifo (la tendenza al sistema) che ne determina la fatale iscrizione nell’ambito del dominio, e la conseguente ovvia incapacità di criticarlo e di contrastarlo»⁹. Il nucleo dell’errore è quindi *epistemico*: esso è dato, infatti, dalla pretesa di neutralità e quindi di unità formale, sistematicità e totalità, pretesa che è il germe del dominio. Il tema centrale di *Dialettica dell’illuminismo* è appunto che la potenza del dominio, nonostante questo abbia una base *materiale*, è nell’autonomia e universalità logica di una “sovrastuttura”, che si riproduce in ogni tempo ed in ogni struttura produttiva. Quello che nella teoria classica era la contraddizione del capitalismo diventa nella teoria critica la contraddizione della ragione, ossia il configgere della ragione con se stessa, la sua propria “dialettica”, intesa come contraddizione costitutiva e inconsapevole. La razionalità borghese sarebbe infatti portatrice di vere istanze di libertà, da sempre però atteggiata nella forma della mediazione razionale, da sempre cioè pensate all’interno delle categorie della violenza e del potere; per cui il ragionare per concetti sarebbe in realtà la ‘presa’ del soggetto sull’oggetto. La tesi del libro è quindi che l’“illuminismo”, nel senso spiegato sopra, ha la tendenza a rovesciarsi nel suo contrario, e questa tendenza si è manifestata concretamente non solo nell’aperta barbarie del fascismo, ma anche nell’asservimento totalitario delle masse attraverso la blandizie dell’industria culturale e della burocratizzazione, e potremmo aggiungere nelle disuguaglianze e discriminazioni strutturali che hanno accompagnato i vari movimenti di emancipazione.

9 Cfr. Galli C., *op. cit.*, 2000.

Ma questa contraddizione della ragione è piuttosto un'ambivalenza, che impone di 'purificare' la *ratio* dal dominio, di attuare il 'salto' fuori dalle categorie trascendentali della ragione per ripensarla non come mediazione (astratta) ma come 'costellazione', prossimità non ostile, solidarietà. La teoria critica vuol essere una continuazione del marxismo con altri mezzi, ma anche più in generale una continuazione della ragione con altri mezzi, in una lotta costante per l'emancipazione. Essa si pone così come un'utopia del pensare 'altrimenti', fuori dall'orizzonte del dominio e come «una riflessione normativa storicamente e socialmente contestualizzata. La teoria critica respinge come illusorio il tentativo di costruire un sistema normativo universale indipendente da qualsiasi società particolare. La riflessione normativa deve necessariamente partire da situazioni storicamente specifiche, perché non esiste altro, da cui partire, se non l'esistente, il dato, un interesse contestualizzato per la giustizia.[...] La teoria critica è una modalità di comunicazione razionale che proietta su una particolare realtà sociale data possibilità normative, ancora irrealizzate ma percepite con il sentimento»¹⁰.

Con i francofortesi di prima generazione condivido la forte vena critica, il legame che essi istituiscono tra teoria e prassi e l'attenzione al contesto, la tensione verso l'emancipazione, quest'ultima intesa come cambiamento sociale che deve passare attraverso l'invenzione di una nuova modalità di pensiero. È innegabile tuttavia che l'ambivalenza della ragione descritta in *Dialettica dell'illuminismo* sia all'origine di un ambivalente rapporto dei suoi autori con la ragione stessa. È stato infatti osservato come essi non riescano a congedarsi dal loro lungo congedo dalla ragione occidentale, in un rapporto di amore/odio complesso e forse nobile, ma a tratti sterile. Ciò è dovuto probabilmente ad un residuo di hegelismo nella loro impostazione, che impedisce loro di andare veramente a fondo nelle implicazioni del materialismo, ai fini di un radicale ripensamento del pensiero e delle differenze. Il metodo della teoria critica rimane dialettico, anche se nel senso della "dialettica negativa" di cui parla Adorno. In essa si privilegia il momento del negativo, del non-identico, non tan-

10 Young I. M., *op. cit.*, 1996.

to per affermare una priorità dell'irrazionale sul razionale, ma al fine di smontare il monismo della ragione. Pur non condividendo la critica di irrazionalità sentenziata da Habermas¹¹, devo quindi ammettere che la *Dialettica* è troppo carica di *phatos*, il che non sarebbe di per sé un limite se questa passione non fosse troppo totalizzante, almeno quanto la totalità del dominio cui essa si oppone.

3. Epistemologie poststrutturaliste: *Decostruzione, Archeo-Genealogia e Rizomatica*

3.1. Postmodernismo e poststrutturalismo

Alcune delle critiche più pregnanti alla logica lineare sono di provenienza o matrice poststrutturalista. Prima di proseguire, vorrei dire due parole sul rapporto che intercorre tra poststrutturalismo e postmodernismo.

In una prospettiva filosofica, il “postmoderno” può essere caratterizzato come un orizzonte filosofico, dando a questo termine il senso che ha il termine ‘modernità’, ossia un grande sfondo comune entro cui si collocano posizioni filosofiche diverse, ma tutte accomunate da qualcosa. Nel caso della modernità questo sfondo è dato da quello che Hegel ha chiamato “principio della libertà soggettiva”, ossia dalla presa di distanza rispetto ad una modalità ontologica di pensiero propria dell'antichità e dall'idea che nel soggetto, nel *cogito*, nell'autonomia, nella ragione umana (tutte varianti all'interno dello stesso orizzonte) è da trovare il ‘punto archimedeo’ su cui far poggiare la verità e la giustizia. Nel caso del postmoderno, invece, l'orizzonte filosofico è definito da due presupposti: 1) non esiste la possibilità di fornire una descrizione della realtà, sia essa la realtà esterna o interna, che non dipenda dalla previa accettazione di uno schema concettuale di fondo e 2) esiste una pluralità irriducibile

11 Cfr. Habermas J., *Per la ricostruzione del materialismo storico*, Etas Libri, Milano 1979; Id., *Il discorso filosofico della modernità*, Laterza, Roma-Bari 1987; Id., *Il pensiero postmetafisico*, Laterza, Roma-Bari 1991.

di schemi concettuali fra loro non completamente traducibili, benché non totalmente incommensurabili¹².

Dai due presupposti di cui sopra segue la conclusione antiuniversalistica – rispetto al modello di universalismo generalizzante tipico della modernità – secondo cui la validità di proposizioni intorno alla realtà e di norme pratiche può essere accertata solo a partire da uno schema concettuale di fondo e dunque rimane vincolata all'ambito sociale, storico, culturale entro cui quello schema è accettato. In tale senso si può dire che il postmodernismo filosofico sia una forma di relativismo cognitivo¹³.

Il postmodernismo come movimento filosofico si presenta con una sua propria autocomprensione consapevole con il testo di Jean-François Lyotard *La condition postmoderne* (1979), in cui sono presenti anche aspetti descrittivi del postmoderno come fenomeno sociale e culturale. Per Lyotard la cesura che distingue il postmoderno è la fine delle “grandi narrazioni”¹⁴. Per Richard Rorty – altra autorevole figura del pensiero postmoderno noto per il suo testo *Philosophy and the mirror of nature* (1980)¹⁵ – la cesura è data dalla critica del fon-

12 Questa definizione del “postmoderno” è di Alessandro Ferrara, *Le sfide del postmoderno*, in Vigna C. (a cura di), *Etiche e politiche della post-modernità*, Vita e Pensiero, Milano 2003.

13 «Cognitive relativism asserts the relativity of truth. [...] Because of the close connections between the concept of truth and concepts such as rationality and knowledge, cognitive relativism is often taken to encompass, or imply, the relativity of both rationality and knowledge. The framework, or standpoint, to which truth is relativized is usually understood to be a conceptual scheme. This may be the conceptual scheme of an entire culture or period; or it may be conceived more narrowly as the theoretical framework of a particular community... Like other forms of relativism, cognitive relativism denies that any of these standpoints enjoy a uniquely privileged status. None of them offer a ‘God’s eye point of view’, or represent the standpoint dictated to us by objective standards of rationality». Definizioni tratta dalla voce “Relativism” su *The Internet Encyclopedia of Philosophy*: www.iep.utm.edu/r/relativi.htm. Seyla Benhabib parla di «relativism of frameworks». Benhabib S., *The Claims of Culture: Equality and Diversity in the Global Era*, Princeton University Press, Princeton-Oxford 2002.

14 Lyotard J-F, *La condizione postmoderna. Rapporto sul sapere*, Feltrinelli, Milano 2002.

15 Rorty R., *La Filosofia e lo specchio della natura*, Bompiani, Milano 2004. Si vedano anche: Id., *Objectivity, Relativism and Truth. Philosophical Papers* - vol. 1, Cambridge University Press, Cambridge, Mass. 1991.

dazionalismo¹⁶, l'idea cioè che sia possibile ancorare le giustificate pretese universalistiche sollevate dalle asserzioni vere e dalle norme giuste a punti archimедici che non hanno radici in un contesto delimitato, ma fungono al contrario da pietre di paragone per giudizi che travalicano i limiti dei contesti.

In Italia il postmodernismo filosofico ha conosciuto una sua versione locale che va sotto il nome di “pensiero debole”, il cui massimo teorico è Gianni Vattimo. Per l'A., variamente influenzato dalle riflessioni di Nietzsche, Heidegger e Gadamer, il pensiero debole si identifica con il pensiero consapevole dell'assenza di un fondamento certo e assoluto e si contrappone in ciò al pensiero *forte* tipico di certe concezioni politiche e religiose tradizionali, che mirano appunto al conseguimento di “Verità” stabili sull' “Essere” e sulla “Realtà”, anche a costo di pericolose complicità con il dominio¹⁷. Il pensiero debole prende altresì distanza da posizioni cognitivamente universaliste¹⁸ à la Haber-

16 Secondo le teorie fondazionaliste, vi sarebbero alcune condizioni che stanno alla base del processo di giustificazione delle nostre pretese cognitive che costituirebbero dei presupposti della conoscenza assolutamente certi, non rivedibili e completamente al riparo dal dubbio scettico. Nella storia della filosofia, le prese di posizione di questo genere si sono differenziate le une dalle altre a seconda degli elementi posti a fondamento della giustificazione epistemica. Si sono avute, così, concezioni di tipo empiristico, concezioni di tipo razionalistico e, infine, concezioni che (come per esempio quella kantiana) hanno mirato a una sorta di bilanciamento fra empirismo e razionalismo, ossia, in termini appunto kantiani, fra componenti materiali e componenti formali della conoscenza.

17 «La debolezza del pensiero nei confronti del mondo, e dunque anche della società è probabilmente solo un aspetto della impasse in cui il pensiero si è venuto a trovare alla fine della sua avventura metafisica. Ciò che conta adesso è ripensare il senso di quella avventura ed esplorare le vie per andare oltre: appunto, attraverso la negazione - non anzitutto a livello di rapporti sociali, ma a livello di contenuti e modi del pensare stesso - dei tratti metafisici del pensiero, prima fra tutti la “forza” che esso ha sempre creduto di doversi attribuire in nome del suo accesso privilegiato all'essere come fondamento». Vattimo G., Rovatti P.A., *Pensiero debole*, Feltrinelli, Milano 1998.

18 L'universalismo cognitivo è una *justification strategy* che muove dalla fede nel contenuto normativo della ragione umana universale, contenuto noto come «the cognitive legacy of Western philosophy since the Enlightenment. Impartiality, objectivity, intersubjective verification of results, arguments and data, consistency of belief, and self-reflexivity minimally define this normative content». Benhabib S., *The claims of...*, cit., 2002. È anche detto

mas¹⁹, che, pur a fronte di una ricezione della critica alla metafisica occidentale, cercano negli universali della comunicazione l'ancoramento di una soggettività che si vuole ancora forte e universalista. L'esperienza di "depotenziamento" cui sono sottoposti l'essere e la ragione nella postmodernità impone invece, secondo Vattimo, di accettare quella che per motivi etici appare la tesi più ragionevole, e cioè che esistono solo *interpretazioni*. Con ciò tuttavia l'A. non intende sposare una posizione eticamente relativista²⁰. Piuttosto, muovendo dal riconoscimento dell'assenza di un fondamento antropologico assoluto (umanismo, razionalità sostanziale, ecc.) e dalla consapevolezza dei problemi che questa assenza pone, Vattimo si propone di delineare una teoria sociale che sia una «ontologia critica dell'esistente» e che accetti solo quelle certezze pratiche che sono l'esito del consenso informato e della negoziazione²¹.

Suggerimenti simili si trovano all'interno delle opere dei poststrutturalisti francesi. Il movimento poststrutturalista, affermatosi in Francia alla metà degli anni Sessanta (e la cui fortuna in Europa risale al decennio successivo), deve il suo nome non all'autocomprensione del movimento, ma alla necessità di collocare temporalmente un gruppo di pensatori (Jacques Derrida, il secondo Michel Foucault, Gilles Deleuze) i cui ascendenti teorici e le cui conclusioni (nonché

proceduralismo: come rileva Ferrara, queste posizioni cercano un rimedio kantiano, lungo la linea della distinzione fra forma(soggetto) e contenuto(oggetto) e si basano su di un'accettazione parziale dei due presupposti sottesi all'orizzonte postmoderno. Per i proceduralisti «l'acquisizione che la svolta linguistica e il postmoderno ci hanno consegnato consisterebbe nel riconoscimento dell'irriducibile pluralismo dei contenuti di ciò che deve valere universalmente (proposizioni, norme) a fronte invece di una sostanziale unicità di forma delle proposizioni e norme, unicità di forma che è data da certe procedure deliberative» Ferrara A., *Le sfide*, cit., 2003.

19 Si vedano: Habermas J., *Etica del discorso*, Laterza, Roma-Bari 1993; Id., *Teoria dell'agire comunicativo*, 2 voll., Il Mulino, Bologna 1997; Id., *Actions, Speech Acts, Linguistic Mediated Interactions, and Lifeworld*, in *On the Pragmatics of Communication*, MIT Press, Cambridge 2000.

20 Il relativismo morale è sinonimo di indifferentismo. È la credenza che "anything goes". È concettualmente distinto dal relativismo cognitivo e culturale.

21 Vattimo G., in Ambrosi E. (a cura di), *Il bello del relativismo. Quel che resta della filosofia del XXI secolo*, Marsilio Editori, Venezia 2005.

una certa affinità di linguaggio) partivano da un comune *discostamento* rispetto allo *Strutturalismo* degli anni Cinquanta, nonché rispetto alla *Fenomenologia*. La *Fenomenologia*, associata ai due filosofi tedeschi Edmund Husserl e Martin Heidegger, aveva rigettato i precedenti sistemi di conoscenza e aveva cercato di esaminare la vita in termini di *phenomena*. Lo *Strutturalismo*, che viene fatto risalire al lavoro del linguista Ferdinand de Saussure ma associato anche ai lavori di Claude Lévi-Strauss in antropologia e di Jacques Lacan in psicoanalisi, aveva cercato di studiare i sistemi sociali e i linguaggi in modo scientifico e rigoroso. Entrambi i movimenti avevano rigettato l'idea di una conoscenza centrata sull'essere umano e avevano cercato di individuare un fondamento più sicuro del sapere. La *Fenomenologia* aveva individuato tale fondamento nell'esperienza, lo *Strutturalismo* invece nelle strutture linguistiche/simboliche che rendono possibile l'esperienza stessa. Ebbene, «[p]ost-structuralism responded to the impossibility of founding knowledge either on pure experience (phenomenology) or systematic structures (structuralism)...this recognised impossibility of organizing life into closed structures was not a failure or loss but a cause for celebration and liberation». Più precisamente, «post-structuralists looked at the opening, excess or instability of systems: the way languages, organisms, cultures and political systems necessarily mutate or *become*»²².

Ora, sembra plausibile identificare il postmodernismo filosofico come «una forma di pensiero che è radicalmente consapevole della propria impossibilità a proporsi come rispecchiamento di una realtà non-interpretata, percepita al di fuori della mediazione sempre in qualche modo locale di uno schema, un paradigma, una tradizione, una cultura, un mondo della vita, in ogni caso un costrutto simbolico che al tempo stesso è portatore di una certa idea di validità»²³. Tuttavia, al di là di questa comune impostazione cognitiva, le varie correnti sbrigativamente ricondotte al *label* di “postmoderno” – e gli stessi autori all'interno di tali correnti – sviluppano in realtà delle riflessioni molto variegate, con esiti diversi sul piano euristico e programmatico.

22 Colebrook C., *Understanding Deleuze*, Allen & Unwin, Crows Nest, NSW 2002.

23 Ferrara A., *Le sfide...*, cit., 2003.

Nella maggior parte dei resoconti accademici del dibattito sulla crisi della modernità, si sono accusati i “postmoderni” *tout court* di essere i più radicali detrattori tanto dell’identità quanto del soggetto, tali da voler liquidare entrambe le categorie, a causa dei danni da esse prodotte specialmente in campo etico-politico. Il *leitmotiv* sulla “morte dell’uomo” – ricondotto *sic et simpliciter* alla filosofia “postmoderna” – ha finito per influenzare negativamente le stesse scienze sociali, nel senso che si è cominciato a mettere seriamente in discussione la portata cognitiva e programmatica del concetto pragmatista di *self*.

Come si è detto sopra, l’idea solipsistica di soggetto è tipica della tradizione filosofica continentale e ha permeato i modelli di soggettività come i precipitati sociali e politici che ne derivano, con conseguenze sulla vita dei singoli e delle istituzioni. Ma, se ciò di cui viene decretata la crisi è il modello concettualmente e storicamente ad esso alternativo, il *self* di origine pragmatista, che è inconcepibile se configurato nei termini di un dualismo tra singolo e società, sorgono dubbi sulla fondatezza dell’asserzione e della diagnosi corrispondente.

È evidente che se la suddetta accusa fosse vera, sarebbe piuttosto difficile riuscire a spendere delle parole sull’utilità non solo *euristica* ma anche *politica* degli strumenti cognitivi della filosofia poststrutturalista, tanto in filosofia quanto nelle scienze sociali. Risulta di fatto piuttosto difficile immaginare una qualunque teoria della giustizia e una qualunque etica o politica senza una qualche concezione della soggettività e dell’identità personale e di gruppo.

Personalmente ritengo che la suddetta accusa non sia estendibile al postmodernismo *tout court*, e comunque non mi pare che valga per i poststrutturalisti francesi. Infatti, se è indubbio che questi autori rifiutino il concetto metafisico di identità, risulta discutibile che essi intendano sbarazzarsi *ipso facto* di una qualsiasi concezione di identità singolare e di gruppo, nonché di soggettività. Analogamente, la dichiarazione della fine dei fondamenti non si traduce per essi in relativismo morale, ma in un pragmatismo eticamente e politicamente responsabile, che pone le basi della “politica della collocazione” femminista di cui parlerò nel terzo capitolo.

All’interno della tradizione poststrutturalista esistono due letture diverse della linearità e di conseguenza due diverse alternative. Tutte le formulazioni del poststrutturalismo concordano nell’indi-

viduare nella linearità – ovvero sia, in una logica della ‘*reductio ad unum*’ – la logica della metafisica occidentale. Quest’ultima è stata intesa, da Platone e Aristotele in poi, come la filosofia ‘prima’, la scienza che ha come proprio oggetto il principio ‘primo’ (l’essere, Dio, le forme *a priori* della conoscenza...), il fondamento comune di tutte le altre scienze, le quali di quel principio sono appunto *rap-presentazioni*. La linearità fa quindi il paio con una concezione rappresentativa ed enciclopedica del sapere. Per contro, i vari autori rilevano una crisi della rappresentazione e sottolineano al tempo stesso la sterilità della “questione delle origini” e il carattere necessariamente ‘mediato’ della vita (compresa la vita della mente). È però diverso il modo di concepire la mediazione: mentre per Derrida essa è prettamente *linguistica*, per autori come Foucault e Deleuze la mediazione è anche precipuamente *materiale*.

3.2. *Decostruzione*

Per Derrida la linearità consiste essenzialmente nel “logocentrismo” e “fonocentrismo” che hanno caratterizzato la storia della metafisica occidentale²⁴: “logocentrismo”, perché la filosofia ha sempre attribuito un privilegio al *logos* come sede della verità, cioè all’intelligibile piuttosto che al sensibile, all’interiorità dell’anima piuttosto che all’esteriorità, fondandosi, in questa operazione, su determinati concetti di “ragione”, “scientificità”, “logica”, “fonocentrismo”, perché il luogo proprio di questo *logos* viene individuato nella *phoné*, nella voce, in contrapposizione alla scrittura²⁵.

24 Cfr. Derrida J., *Della grammatologia*, Jaca Book, Milano 1969; Id. *La scrittura e la differenza*, Einaudi, Torino 1971; Id., *Posizioni*, Ombre Corte, Verona 1975; Id., *La voce e il fenomeno. Introduzione al problema del segno nella fenomenologia di Husserl*, Jaca Book, Milano 1997; Id., *Come non essere postmoderni. Post, neo e altri ismi*, Medusa Edizioni, Milano 2002; Id., *Il monolinguisimo dell’altro o la protesi d’origine*, Raffaello Cortina, Milano 2004.

25 In *A più voci*, Adriana Cavarero, nota filosofa italiana della differenza sessuale, rovescia e in un certo senso decostruisce la tesi di Derrida, contrapponendo appunto la vocalità al sistema logocentrico della parola. Il metodo adottato da Cavarero, fedele “alla fenomenologia vocalica dell’unicità”, consiste nell’ascoltare la parola in quanto essa risuona nella pluralità delle voci di coloro che *si* parlano.

Il fonocentrismo corrisponde al privilegio dell'Essere come *presenza*, che ha caratterizzato la storia della metafisica determinandone l'intero sistema concettuale. Il privilegio della voce e la svalutazione della scrittura sono correlativi alla volontà di salvaguardare l'Essere come presenza stabile, che si tratti della presenza della cosa e della sua sostanza o della presenza a sé della soggettività come autocoscienza. La voce viene privilegiata in quanto significante che si cancella nel rispecchiamento del significato, ma questo implica che ciò che si vuole salvaguardare è, in ultima analisi, la presenza pura del significato, anteriore e indipendente rispetto

Sintonizzandosi sul registro fenomenologico dell'ascolto, tale metodo indaga quindi la parola dalla prospettiva della voce piuttosto che da quella del linguaggio. «La parola, intesa come parola che esce dalla bocca di qualcuno, più che essere il luogo verbale dell'espressione, è infatti il punto di tensione fra l'unicità della voce e il sistema del linguaggio. Privilegiare l'uno o l'altro polo cambia radicalmente gli assi interpretativi del quadro teorico. Apparentemente, si tratta di un gesto facile, di un semplice rovesciamento di prospettiva, ma l'ampio ventaglio degli studi contemporanei sulla voce testimoniano che le cose stanno altrimenti. Anche tematizzare la voce in quanto voce o, se si vuole, la "vocalità", non garantisce alcuna restituzione di senso al fenomeno dell'unicità vocalica se non si ha l'accortezza e la pazienza di abbattere il filtro metafisico che da millenni blocca l'ascolto. Oltre a rivendicare un'indipendenza dell'ordine vocale rispetto al linguaggio, si tratta dunque di protocollare le strategie che consentono al polo del linguaggio o, meglio, alla sua assolutizzazione, di neutralizzare quella pluralità delle voci che costituisce l'altro polo della parola. Detto altrimenti, il proprio della voce non sta nel puro suono, sta piuttosto nell'unicità relazionale di un'emissione fonica che, lungi dal contraddirlo, annuncia e porta a destinazione il fatto specificamente umano della parola». L'attacco è rivolto appunto a Derrida, che col suo gesto ingabbia la voce nel fonocentrismo fenomenologico, scoraggiando così la potenza antimetafisica della pluralità delle voci. L'errore commesso da Derrida, secondo Cavarero, è allora quello di non aver aperto alla voce «un orizzonte di relazione piuttosto che di autoaffezione, di polifonia piuttosto che di monologia. Solo nel primo caso infatti si dà la possibilità che si apra anche "un varco dove la voce si fa sentire come vibrazione di una gola di carne che annuncia l'unicità di chi la emette invocandone un'altra nella risonanza. Per quanto i metafisici, e Derrida con loro, fingano di ignorarlo, precisamente questa è la vita, sempre fragile e singolare, che si comunica nella voce. Basta porsi in un'intenzione d'ascolto che, con tutta evidenza, forse perché concentrati sul lavoro silenzioso e solitario della scrittura, i filosofi rifuggono». C'è da dire che l'immagine di vocalità descritta da Cavarero rischia di non essere meno assolutizzante del linguaggio su cui pone l'accento Derrida. Cavarero A., *A più voci. Filosofia dell'espressione vocale*, Feltrinelli, Milano 2003.

a ogni segno e rimando. Da questa presenza piena e dalla sua identità a sé bisognava rimuovere ogni traccia di assenza e di differenza (*différance*), delle quali la scrittura era il simbolo. In questo senso la “metafisica della presenza” risponde ad una logica di dominio e di esclusione.

A fronte di ciò, Derrida elabora una strategia di lettura dei testi della tradizione metafisica volta a metterne in luce gli scarti, i vuoti, le fratture, le discontinuità, le aporie, le strutture ideologiche, anziché l’Unità intrinsecamente manifesta e voluta da essi. Questa strategia è la decostruzione: essa è tesa all’annientamento del concetto di sistema che tutto unifica, che tutto “identifica” (leggi riduce ad identità), che tutto ingloba in sé, che tutto plasma a propria immagine, in vista di una rivendicazione dell’Altro e della differenza (*différance*) come grande impensato della tradizione filosofica occidentale²⁶.

Attraverso la “decostruzione” è possibile osservare che le configurazioni opposizionali (natura/cultura, storia, tecnica; pensiero/scrittura; trascendentale/empirico; infinito/finito ecc.) che costituiscono il campo della metafisica della presenza e la sua storia non sono semplicemente speculari, ma gerarchicamente organizzate: un termine (o un gruppo di termini) prevale sempre sull’altro (l’opposto) per rimuovere, reprimere, occultare, eludere la loro relazione irriducibile. La decostruzione mira a rendere visibile la possibilità di un’elaborazione *differente* del campo concettuale, un’elaborazione che tenga conto della relazione all’altro quale condizione irriducibile di ciò che è presente, e che già da sempre turba, sollecita, destabilizza il campo concettuale costituito. La *différance* infatti, può essere dimenticata o rimossa, ma proprio per questo non smette di produrre effetti perturbanti sul sistema che si organizza a partire dalla sua rimozione e sulla pratica che ne dipende. La metafisica della presenza non è una semplice astrazione, ma l’ordine performativo che innerva le istituzioni che governano la nostra vita.

26 In questa direzione, la decostruzione è uno sviluppo coerente delle posizioni di Martin Heidegger: il termine ‘decostruzione’ è una traduzione ed un adattamento delle parole heideggeriane *Destruktion* e *Abbau*. Più in generale, la decostruzione può essere intesa come una strategia volta a smascherare le contraddizioni insite in ogni discorso totalizzante.

La decostruzione dunque è qualcosa che è già da sempre all'opera, indipendentemente dalla volontà di qualcuno, abita come un fantasma l'architettura del pensiero occidentale, «ça se déconstruit»²⁷. Essa dunque non è propriamente un metodo. Anche perché, secondo Derrida, il lavoro di chi procede a mettere in rilievo gli effetti di decostruzione non interviene dall'esterno, non applica una regola prodotta altrove rispetto all'architettura-testo che si abita; ne frequenta i luoghi, ne utilizza le risorse, ne sfrutta gli interstizi, ne accentua le fenditure, fino a scorgere i punti di rottura propri di quella struttura e non di altre. E tuttavia, lo stesso Derrida ha provato a dare delle indicazioni che potremmo definire di ordine metodologico, parlando di una strategia generale della decostruzione. «Questa dovrebbe evitare di *neutralizzare* semplicemente le opposizioni binarie della metafisica e insieme di *rimanere* semplicemente, confermandolo, entro il campo chiuso di quelle opposizioni»²⁸. Essa funziona allora come una forma di dialettica asintotica, tesa a smascherare la falsa pariteticità degli opposti e a mostrare la gerarchia violenta che si nasconde dietro ogni opposizione apparentemente simmetrica. Per riequilibrare le forze in gioco, la pratica decostruttiva prende posizione a favore del lato misconosciuto, minoritario, perdente del concetto, ma solo per così dire *strategicamente*, al fine di far saltare il dualismo.

La decostruzione mantiene tuttavia un rapporto ambiguo con la rappresentazione: da un lato essa va a fondo delle rivendicazioni epistemologiche della rappresentazione, mostrando come il linguaggio sia inadeguato allo scopo di essa dal momento che c'è sempre qualcosa che la eccede (*la différence*). Dall'altro lato però la decostruzione insiste sul fatto che la pura presenza, uno spazio oltre la rappresentazione, può essere solo un sogno utopico, giacché non può esistere un rapporto o una comunicazione non mediati, solo segni e rappresentazioni. La decostruzione si presenta pertanto come la ricerca di una presenza e un appagamento interminabilmente, necessariamente, *diffèrèti*.

27 Derrida J., *Psyché. Invention de l'autre*, Galilée, Paris 1987.

28 Derrida J., *Posizioni*, cit., 1975.

3.3. Archeo-genealogia

In una intervista del 1973, *Dall'archeologia alla dinastica*, interrogato sul rapporto tra “il sistema delle repressioni e la storia del discorso occidentale” e più in particolare sulla posizione derridariana per cui «la tradizione della metafisica occidentale non sarebbe che la storia del dominio della parola sulla scrittura», Michel Foucault risponde:

Sfortunatamente non sono capace di queste alte speculazioni che permetterebbero di dire: la storia del discorso è la repressione logocentrica della scrittura. Se così fosse sarebbe meraviglioso...sfortunatamente il materiale del tutto umile che io maneggio non permette un trattamento regale di questo tipo....Mi pare che se si vuole fare la storia di certi tipi di discorso, portatori di sapere, non si può non tenere conto dei rapporti di potere che esistono nella società in cui questo discorso funziona²⁹.

Sul piano epistemologico, la critica di Foucault alla linearità – come logica egemonica di *reductio ad unum* che funziona per dualismi – è forse meno esplicita di quella di Derrida, soprattutto perché, per sua stessa ammissione, Foucault non è tanto interessato alle speculazioni meta-teoriche quanto ad un approccio di tipo *storico, archeologico e genealogico*. Mentre il primo è teso a ricostruire la storia dell’“ordine” dell’*episteme* moderna, mostrando come essa si sia costruita in grandi identità discorsive che sono state dei “sistemi di verità” – come in *Le parole e le cose* (1967) –, il secondo è teso ad evidenziare le discontinuità e le fratture nei sistemi unitari di sapere e potere – come in *Storia della follia* (1963), *Nascita della clinica* (1969), *Sorvegliare e Punire* (1976), *Volontà di sapere* (1978). Come ha chiarito Foucault stesso nell’intervista sopra ricordata, l’archeologia è una storia del “Medesimo” o dell’“identico”, mentre la genealogia è una storia dell’“Altro” e del “diverso”. Entrambe le storie ovviamente sono strettamente intrecciate³⁰.

29 Foucault M., *Dall'archeologia alla dinastica*, in *Archivio Foucault, Interventi, colloqui, interviste*, 3 vol., Feltrinelli, Milano 1996-98.

30 Si veda anche Foucault M., *L'Archeologia del sapere*, Rizzoli, Milano 1971.

Presupposto su cui si basa l'arqueo-genealogia foucaultiana è l'idea della inscindibilità e reciproca determinazione tra potere e sapere, nella storia come nei discorsi:

Bisogna piuttosto ammettere che il potere produce sapere (e non semplicemente favorendolo perché lo serve, o applicandolo perché è utile); che potere e sapere si implicano direttamente l'un l'altro; che non esiste relazione di potere senza correlativa costituzione di un campo di sapere, né di sapere che non supponga e non costituisca nello stesso tempo relazioni di potere. Questi rapporti "potere-sapere" non devono essere dunque analizzati a partire da un soggetto di conoscenza che sia libero o no in rapporto al sistema di potere, ma bisogna al contrario considerare che il soggetto che conosce, gli oggetti da conoscere e le modalità della conoscenza sono altrettanti effetti di queste implicazioni fondamentali del potere-sapere e delle loro trasformazioni storiche. In breve, non sarebbe l'attività del soggetto di conoscenza a produrre un sapere utile o ostile al potere, ma, a determinare le forme ed i possibili campi della conoscenza sarebbero il potere-sapere, e i processi e le lotte che lo attraversano e da cui è costituito³¹.

Il potere per Foucault consiste sempre in pratiche insieme materiali e discorsive. È stato osservato che la nozione di "discorso" rappresentava per Foucault un superamento della concezione marxista di ideologia. Semplificando, potremmo dire che Foucault intendeva per discorso più o meno un sistema di enunciati o *performances* verbali, appartenenti ad uno stesso sistema di "formazione discorsiva" (per esempio il discorso giuridico, quello economico ecc...). Tali enunciati si tramutano in significati, attraverso cui gli individui percepiscono, apprendono e classificano la realtà sociale. I discorsi però non sono sistemi di segni che rimandano ad altro, ma «*pratiche che formano sistematicamente gli oggetti di cui parlano*»³². Per mezzo dei discorsi, i gruppi dominanti producono nei ceti sociali subalterni un sistema arbitrario di valori e conoscenze, esperito dai soggetti come un vero e proprio regime di verità.

31 Foucault M., *Sorvegliare e punire*, Einaudi, Torino 1976.

32 Cfr. Foucault M., *L'Archeologia del sapere*, cit., 1971.

Questi discorsi producono la *realtà* non solo degli oggetti che rappresentano, ma anche quella dei soggetti o gruppi sociali dai quali dipendono. I discorsi hanno una sorta di autosufficienza, per quanto non assoluta, soprattutto nel senso che non sono riconducibili ad una causa o a un fondamento unico esterno ad essi, né ad un soggetto trascendentale o empirico, né a condizioni economiche e storico-sociali, né allo spirito dei tempi. Nella *Prefazione a The Order of Things* (1970) Foucault spiega così il suo metodo di analisi storica: «Il discorso in generale, e il discorso scientifico in particolare, costituisce una realtà così complessa che non solo è possibile, ma necessario affrontarlo a differenti livelli e con differenti metodi. Eppure, se esiste un approccio, che rifiuto categoricamente, è quello (chiamiamolo, grosso modo, fenomenologico) che dà un'assoluta priorità al soggetto dell'osservazione, attribuisce un ruolo costitutivo a un atto e pone il proprio punto di vista come origine di ogni storicità: in breve, quello che sbocca in una coscienza trascendentale. Mi sembra che l'analisi storica del discorso scientifico dovrebbe, in ultima istanza, appartenere a una teoria delle pratiche discorsive piuttosto che a una teoria del soggetto della conoscenza»³³.

È a partire da questi presupposti che Foucault analizza la nascita dell'età moderna europea. Tra le righe di questa analisi è contenuto l'attacco foucaultiano alla linearità. Nell'ottica di Foucault, infatti, l'ordine culturale della modernità europea si è costituito precisamente per mezzo di definizioni discorsive dualistiche, quali ragione/s-ragione, savio/pazzo, onesto/delinquente, normale/anormale, le cui finalità essenziali erano quelle di stabilire le diverse forme dell'identità e dell'alterità socio-culturale. Pazzi, malati di mente, criminali, marginali, rappresentavano quelle categorie di altri o diversi in base alle quali si autodefiniva il sé della ragione moderna.

La (archeo)genealogia foucaultiana è una forma di storia critica, nel senso che essa tenta una diagnosi del tempo presente allo scopo di mettere in discussione ciò che è postulato come auto-evidente, ciò che è avvertito come familiare e a-problematico. Quello che distingue un'analisi genealogica dalla storiografia tra-

33 Foucault M., *Prefazione a The Order of Things* in *Archivio Foucault*, cit., 1996-1998.

dizionale è il fatto che la prima è «una forma...di storia che rend[e] conto della costituzione dei saperi, dei discorsi, dei campi di oggetti, ecc., senza aver bisogno di riferirsi ad un soggetto che sia trascendente rispetto al campo di avvenimenti che ricopre, nella sua vuota identità, lungo la storia»³⁴. Si tratta pertanto di un'analisi storica dei meccanismi di potere al fine di portare alla luce le dinamiche di formazione dei discorsi e di costituzione dei soggetti nella trama storica. Tale costituzione avviene in trame di potere materiale e simbolico.

Piuttosto che assumere che il movimento della storia possa essere spiegato attraverso le intenzioni e gli scopi degli attori individuali, la genealogia indaga il complesso e mutevole intreccio di relazioni di potere, sapere e corpo-realtà che produce forme di soggettività storicamente specifiche. L'approccio genealogico esprime insomma una modalità di pensiero che si concentra sui processi, «un'analisi dei limiti storici che ci vengono imposti» e al tempo stesso un «esperimento con la possibilità di superarli». «La genealogia non si oppone alla storia – precisa Foucault nello scritto su *Nietzsche, La genealogia, La storia*, contenuto nella *Microfisica* – si oppone al contrario al dispiegamento metastorico dei significati ideali e delle indefinite teleologie. Si oppone alla ricerca dell'“origine”»³⁵. Foucault afferma che la genealogia, così come si spiega negli scritti nietzchiani, rifiuta la ricerca dell'“origine” (*Ursprung*) perché in essa ci si sforza di raccogliere l'essenza esatta della cosa, la sua possibilità più pura, la sua identità accuratamente ripiegata su se stessa, la sua forma immobile ed anteriore a tutto ciò che è esterno, accidentale e successivo. Ricercare una tale origine è tentare di ritrovare “quel che già era”, lo “stesso” di un'immagine esattamente adeguata a sé; è considerare avventizie tutte le peripezie e tutte le astuzie che hanno potuto aver luogo, tutte le simulazioni; è cominciare a togliere tutte le maschere per svelare infine “un'identità originaria”. La storia insegna invece a sorridere delle solennità dell'origine. L'alta origine è il «germoglio metafisico che rispunta nella considerazione della storia e che fa ogni

34 Int. giugno 1976, in Foucault M., *Microfisica del potere. Interventi polemici*, Einaudi, Torino 1977.

35 Le citazioni che seguono sono tratte da questo scritto.

volta credere che al principio di tutte le cose si trovi il più perfetto e il più essenziale». Piace credere che all'inizio le cose erano nella loro perfezione; che uscirono scintillanti dalle mani del creatore, o nella luce senz'ombra del primo mattino. L'origine è sempre prima della caduta, prima del corpo, del mondo e del tempo; è dal lato degli dei, e a raccontarla si canta sempre una teogonia. All'origine Foucault contrappone l'inizio. «L'inizio storico è basso». Non nel senso di modesto o di discreto, ma derisorio, ironico, atto a distruggere tutte le infatuazioni.

Infine, l'ultimo postulato dell'origine, legato ai primi due, è che essa sarebbe il luogo della "verità". Ma la storia mostra che «dietro la verità, sempre recente, avara e misurata, c'è la proliferazione millenaria degli errori.[...]E d'altronde la questione stessa della verità, il diritto che si dà di confutare l'errore o di opporsi all'apparenza, il modo in cui di volta in volta fu accessibile ai dotti, poi riservata ai soli uomini di pietà, in seguito ritirata in un mondo al sicuro, dove svolse il ruolo insieme della consolazione e dell'imperativo, infine respinta come idea inutile, superflua, dovunque contraddetta – tutto ciò non è una storia, la storia di un errore che ha nome verità?». Foucault dice che «ogni società ha il suo proprio ordine della verità, la sua politica generale della verità: essa accetta cioè determinati discorsi, che fa funzionare come veri».

Fare la genealogia dei valori, della morale, della conoscenza non sarà mai partire alla ricerca della loro "origine", trascurando come inaccessibili tutti gli episodi della storia. Sarà al contrario «attardarsi sulle meticolosità e sui casi degli inizi; prestare un'attenzione scrupolosa alla loro risibile cattiveria; aspettarsi di vederli sorgere, maschere finalmente cadute, col volto dell'altro; andare a cercarli senza pudore là dove sono – "frugando i bassifondi"; lasciar loro il tempo di risalire il labirinto dove nessuna verità li ha mai tenuti sotto la sua guardia». La storia con le sue intensità, cedimenti, furori segreti, le sue grandi agitazioni febbrili come le sue sincopi, è il corpo stesso del divenire. «Bisogna essere metafisico per cercarle un'anima nell'idealità lontana dell'origine».

Termini come *Entstehung* o *Herkunft* designano meglio di *Ursprung* l'oggetto specifico della genealogia. Là dove l'anima ha la pretesa di unificarsi, là dove l'io si inventa un'identità o una coerenza, il genealogista parte alla ricerca dell'"inizio", degli innume-

revoli inizi che lasciano quel sospetto di colore, quella traccia quasi cancellata che non potrebbe ingannare un occhio un po' storico. L'analisi della "provenienza" (*Herkunft*) permette di dissociare l'Io e di far pullulare nei luoghi della sua sintesi vuota mille avvenimenti ora perduti. Seguire la trafila complessa della provenienza è mantenere ciò che è accaduto nella dispersione che gli è propria: è ritrovare gli accidenti, le minime deviazioni – o al contrario i rovesciamenti completi – gli errori, gli apprezzamenti sbagliati, i cattivi calcoli che hanno generato ciò che esiste e vale per noi; «è scoprire che alla radice di quel che conosciamo e di quel che siamo non ci sono la verità e l'essere, ma l'esteriorità dell'accidente». La ricerca della provenienza non fonda; al contrario, essa turba quel che si percepiva immobile, frammenta quel che si pensava unito, mostra l'eterogeneità di quel che si immaginava conforme a se stesso. Infine, la provenienza ha a che fare col corpo. «Il corpo: superficie d'iscrizione degli avvenimenti... luogo di dissociazione dell'Io... volume in perpetuo sgretolamento». La genealogia, come analisi della provenienza, è dunque all'articolazione del corpo e della storia: deve mostrare il corpo tutto impresso di storia, e la storia che devasta il corpo. L'"emergenza" (*Entstehung*) infine designa il momento della nascita, è il principio e la legge singolare di un'apparizione che si oppone ad ogni finalismo nella storia. L'analisi dell'emergenza è l'analisi del gioco casuale delle forze e delle dominazioni. È l'analisi dei rapporti strategici di potere e sapere. È l'affermazione della contingenza degli avvenimenti, di contro alla pretesa della tradizione di dissolverli in una continuità ideale.

Ricapitolando, la genealogia si oppone alle versioni di filosofia della storia riconducibili al platonismo, al mito cioè di una anamnesi totale e rischiarata che dimentica le zone di ombra e di oblio di cui è fatta la coscienza storica. Di contro ad una Storia come totalità che raccoglie in sé la diversità del tempo, la genealogia non si orienta su nessun assoluto, ma si presenta come uno sguardo «che distingue, distribuisce, disperde, lascia giocare le differenze ed i margini – una specie di sguardo dissociante capace di dissociarsi lui stesso e di eliminare l'unità di quest'essere umano che è supposto portarlo sovraneamente verso il suo passato». Questa modalità di pensiero si fa carico del divenire e vi reintroduce tutto ciò che si era creduto immortale nell'uomo e

nel far questo recupera la propria creatività e la propria carica trasformativa. «Il sapere – dice Foucault – non è fatto per comprendere, è fatto per prendere posizione». Nella genealogia come ricerca della provenienza e della emergenza si pongono così le basi della «politica della collocazione» femminista e postcoloniale, a dispetto della innegabile indifferenza di Foucault alle questioni di genere e coloniali.

3.4 Rizomatica

Il codice di cui parla Foucault è ciò che Deleuze in *Differenza e Ripetizione* ha chiamato una «immagine di pensiero»³⁶. Con ciò, «Deleuze means more than just a representation of thought, but something deeper that's always taken for granted, a system of coordinates, dynamics, orientations: what it means to think and orient oneself in thought»³⁷. L'immagine di pensiero che ha dominato la storia del pensiero occidentale, incluse le sue branche di pensiero politico e giuridico, è una 'Storia' che identifica il pensare col conoscere/giudicare/riconoscere e perciò intende la vocazione speciale della filosofia come la scoperta e l'annuncio della 'Verità', il disvelamento del 'Falso', il tracciamento di un perimetro contro future invasioni dell'errore. Nelle parole di Braidotti:

The 'image of thought' is the key note, the organizing principle that infuses the choice, composition and constitution of certain forces, which then become one with the subject. The best example of this is the notion of 'reason' in its hegemonic mode, as coinciding with truth, justice, order and a sense of measure. More than a concept, 'reason' can be seen to function therefore as a container, which implies a cluster of sub-notions as part of its capital. This clustered, associative web of nested meanings constitutes the image of thought. It also sets the ethical temperature of a concept, its level of affirmation or denial of potentia, conatus or desire. This is the level of intensi-

36 Deleuze G., *Differenza e Ripetizione*, Raffaello Cortina, Milano 1997.

37 Cfr. Patton P., *Deleuze and the Political*. Routledge, New York-London 2000.

ty, the degree of positivity and the speed of the interconnections it engenders³⁸.

In *Mille piani*, Deleuze e Guattari forniscono una descrizione molto eloquente dell'immagine dell' "albero-radice", ovversoria, di quella struttura enciclopedica e appunto arborescente del sapere che, salvo rare e preziose eccezioni, ha caratterizzato la tradizione metafisica occidentale, da Platone in poi. La riflessione di Deleuze – nomadismo filosofico, o rizomatica – fonda quindi le proprie origini in una decisa critica del pensiero platonico: «l'impresa teorica del platonismo si configura come lo sforzo di ricondurre il divenire come affermazione del molteplice all'unità di un fondamento, e di ricacciare sempre oltre quanto si sottrae a questa riconduzione»³⁹. Il tentativo di Deleuze è quello di riuscire ad evadere dagli schemi dell'ontologia classica, un'ontologia che non esprime più l'evento, ma lo racchiude in schemi precostituiti tali da renderlo irriconoscibile come tale. La dialettica platonica, stigmatizzata nel pensiero del suo allievo Aristotele, si basa sulla potenza dell'essere. Per Deleuze, come leggiamo in *Logica del senso* [1969], il progetto platonico diviene chiaro quando soffermiamo la nostra attenzione sul «metodo della divisione»⁴⁰: esso, infatti, racchiude in sé tutta la potenza della dialettica. Lo scopo di Platone nell'utilizzo di questo metodo non va ricercato nella divisione continua di generi in specie, ma è piuttosto quello «di selezionare stirpi, distinguere pretendenti, distinguere il puro dall'impuro, l'autentico dall'inautentico». A questo tipo di impostazione il pensatore francese oppone una visione della "natura" che si basa su una teoria della congiunzione: «il pluralismo filosofico a cui si richiama la molteplicità si fonda su questo assunto: la natura non è attributiva bensì congiuntiva: si esprime nell'"e" e non nell'"è" [...] la natura è il mantello di arlecchino, fatto tutto di pieni e vuoti; pieni e vuoti, esseri e non esseri, ove ciascuna delle due cose si pone come illimitata, limitando l'altra». La filosofia

38 Braidotti R., *Transpositions*, cit., 2006.

39 Deleuze G., Guattari F., *Mille Piani. Capitalismo e Schizofrenia II*, Castelvecchi, Modena 2003; enfasi mia.

40 Deleuze G., *Logica del senso*, Feltrinelli, Milano 2005.

di Deleuze è una forma di vitalismo liberamente ispirata all'etica degli affetti spinoziana, una filosofia antiessenzialistica dell'immanenza radicale. Essa si oppone tanto all'essenzialismo biologico/genetico quanto a forme estreme di costruzionismo sociale. Vedremo meglio nel terzo capitolo le ripercussioni che la "ontologia del desiderio" deleuziana ha rispetto alla concettualizzazione della soggettività in termini non unitari. Qui preme sottolineare che il nomadismo filosofico di Deleuze valuta lo stesso pensiero in termini di potenza (nel senso della *potentia* spinoziana) del pensiero. Il pensiero stesso cioè è considerato in termini di intensità, affetti flussi di divenire.

All'immagine dell'albero Deleuze e Guattari contrappongono il "rizoma". Nel primo capitolo di *Mille piani*, al rizoma vengono attribuiti sei "caratteri approssimativi". I prime due sono «connessione ed eterogeneità: qualsiasi punto di un rizoma può essere connesso a qualsiasi altro e deve esserlo»⁴¹. La divisione dicotomica – che perviene al sistema arborescente – è ciò che non permette per sua stessa essenza di fare in modo che ogni punto di un sistema sia connesso ad un altro, anzi proprio nel suo attuarsi la dicotomia taglia i ponti e delimita linee di demarcazione non più comunicanti con l'altra parte della divisione, costituendo nello stesso tempo dei campi di omogeneità. Il molteplice viene escluso dalla comprensione di un tale pensiero che «necessita di una forte unità principale supposta per arrivare a due seguendo un metodo spirituale». Per contro, il rizoma è un concetto o un metodo di pensiero attraverso cui diviene possibile tentare di comprendere il molteplice. Il rizoma è capace di connettersi ad un qualsiasi altro rizoma di serie differenti. In questo modo è possibile produrre una infinita varietà di anelli semantici e pragmatici attraverso la proliferazione di «concatenamenti collettivi d'enunciazione» legati ad anelli biologici, politici, economici, scientifici, sociali etc. Il linguaggio allora funziona qui producendo decentramenti e dislocamenti dei contenuti semantici e pragmatici che lo aprono ad altri registri ed a altre dimensioni. È quindi di fondamentale importanza che non si diano linee di frattura durature e definitive all'interno di un rizoma, né che si stabilisca un ordine gerarchico tale da separare campi tra lo-

41 Deleuze G., Guattari F., *Mille Piani*, cit., 2003.

ro omogenei. All'interno del rizoma tutto deve avere la possibilità di comunicare con tutto, mettendo in gioco nello stesso tempo regimi di segni molto differenti.

Il terzo principio del rizoma è costituito dalla "molteplicità", che si evidenzia proprio per l'assenza di una unità che funga da perno. «Una molteplicità non ha né soggetto né oggetto, ma soltanto determinazioni, grandezze, dimensioni che non possono crescere senza che essa cambi natura». In questo senso il molteplice deve essere inteso come un sostantivo.

Nel rizoma, proprio a causa della molteplicità, non ci sono punti o posizioni fisse, ma esistono linee di connessione che fanno saltare ogni struttura; non esistono unità prestabilite, o unità di misura, a causa del fatto che il rizoma non si lascia surcodificare, cioè non esiste una dimensione supplementare al numero delle sue linee. Tutte le molteplicità occupano ogni loro dimensione, questo crea un piano di consistenza a dimensioni crescenti in funzione del numero di connessioni che su di esso si stabiliscono. Questo piano è il 'di fuori' di ogni molteplicità ed è attraverso di esso che possiamo definirle seguendo le linee di fuga o deterritorializzazione, attraverso le quali cambiano natura connettendosi ad altre. Quindi è proprio nel formarsi di queste molteplicità che il rizoma acquisisce un senso che va distinto da una creazione di un significato fisso o assoluto.

Il quarto principio è chiamato "rottura significante" e marca la differenza del rizoma dalla separatezza che intercorre tra le strutture. Invece, «un rizoma può essere rotto, spezzato in un punto qualsiasi, riprende seguendo questa o quella delle sue linee e seguendo altre linee». In tal senso è paragonabile ad una colonia di formiche che anche se turbata nel suo esistere con azioni che tendono a distruggerla, ha sempre la capacità di ricostituirsi.

Il rizoma possiede sia delle linee di segmentarietà attraverso le quali si stratifica, si "territorializza" e acquista un significato, sia linee di "deterritorializzazione" attraverso le quali si distoglie dalla fase precedente. Questo processo implica una contraddizione solo nella logica dicotomica dell' 'essere'. La vespa e l'orchidea sono presi ad esempio per esplicitare il rapporto rizomatico che si instaura fra due campi eterogenei: così l'orchidea si deterritorializza divenendo calco della vespa; a sua volta, la vespa prima si riterritorializza su

questa immagine, poi deterritorializza se stessa divenendo parte dell'apparato riproduttivo dell'orchidea e rendendo possibile la riterritorializzazione di questa nell'apparato attraverso il polline. Deleuze nega che ci sia solamente un rapporto di riproduzione di immagini, perché ciò che vuole mettere in evidenza è il *divenire vespa* dell'orchidea e il *divenire orchidea* della vespa: «non c'è più imitazione né rassomiglianza, ma esplosione di due serie eterogenee nella linea di fuga composta da un rizoma comune che non può essere attribuito né sottomesso ad alcunché di significante».

Abbiamo potuto notare come il quarto principio implica una possibilità di frattura all'interno del rizoma, tale da non poter però distruggere il piano di linee, strati e piani che caratterizzano questa particolare forma. Anzi la frattura svolge un ruolo rigenerativo tale da far emergere nuovi piani, nuove linee di fuga che impediscono la formazione di un possibile dualismo, continuando a comunicare tra loro in un gioco di rinvio continuo: «per questo non può mai darsi un dualismo o una dicotomia anche sotto la forma rudimentale del buono e del cattivo».

“Cartografia e decalcomania” sono rispettivamente il quinto e il sesto principio. La caratteristica della cartografia vuole suggerire il fatto che il rizoma sottraendosi ad ogni modello strutturale, non si presta e anzi si oppone al calco. Il calco per sua natura cristallizza l'oggetto, e rende se stesso riproducibile all'infinito. Il calco introdurrebbe nel rizoma un significante stabile o un processo di soggettivizzazione, facendo sorgere così l'unità in ciò che per sua natura dovrebbe essere molteplice; esso bloccherebbe così il rizoma in immagini stabili, trasformandolo in un'arborescenza: «il calco[...] ha organizzato, stabilizzato, neutralizzato le molteplicità seguendo assi di significanza e di soggettivazione che gli sono propri [...] Ciò che il calco riproduce della carta o del rizoma, sono solamente i vicoli ciechi, i blocchi, le virtualità di perno o i punti di strutturazione».

Parlando del calco, Deleuze, accusa la psicoanalisi e la linguistica di aver solo fatto calchi dell'inconscio e del linguaggio così da portare la morte o il crollo dei desideri nei rispettivi campi di indagine. Questa affermazione critica la prassi dell'indagine scientifica che, a causa del suo metodo dicotomico, focalizza la propria attenzione su punti specifici, li estrapola e li cristallizza in schemi fissi non più dialoganti con altri piani.

Operare una cartografia permette sia di mantenere una delle caratteristiche essenziali del rizoma, essendo questa collegabile in tutte le dimensioni, smontabile, suscettibile di ricevere delle modificazioni costanti, sia di avere accessi multipli. Fare carta implica una presa diretta sul reale in cui ci si immerge senza però imporre uno schema non più modificabile. La carta è aperta, è collegabile in tutte le sue dimensioni, smontabile, ribaltabile, può essere strappata, rovesciata si può disegnarla su un muro, concepirla come un'azione politica, un'opera d'arte, una meditazione. Il calco è qualcosa che riproduce un determinato oggetto rendendolo stabile e imm modificabile, fare carta invece rappresenta un oggetto o una forma lasciandosi libera di essere modificata per seguire l'evolversi di ciò di cui è carta. La cartografia è quindi l'immagine in evoluzione di un territorio a sua volta in continua evoluzione.

4. Intermezzo. Sul materialismo radicale di Foucault e Deleuze

Abbiamo visto che la tradizione poststrutturalista non è riducibile ad una corrente di pensiero omogenea e che rispetto alla critica della linearità essa vanta almeno due diverse posizioni al proprio interno. In un'ottica decostruzionista, dal sistema binario non c'è via di fuga in senso assoluto, essendo la linearità coestensiva alla natura stessa del linguaggio. Nell'ottica anti-rappresentativa dell'archo-genealogia foucaultiana e della rizomatica deleuziana, invece, la linearità è una interpretazione teleologica del mondo che non si ritrova né nella natura delle cose né nella struttura del linguaggio. La linearità non è necessitata da altro che dalla lunga storia da cui emerge. Essa si rivela pertanto, né più né meno, «un'abitudine consolidata, un'usanza sedimentata o un'assuefazione istituzionalizzata»⁴². Il materialismo radicale che caratterizza tanto la riflessione foucaultiana quanto quella deleuziana permettono a questi autori di immaginare delle via di fuga dalla linearità. Per Foucault e Deleuze, infatti, la mediazione non è solo linguistica ma anche precipuamente materiale. È quindi al materialismo ra-

42 Braidotti R., *Metamorfosi*, cit., 2003.

dicale di Foucault e Deleuze, esemplificato nelle rispettive concezioni del potere e del desiderio, che guarderemo adesso.

Per Foucault il potere è una relazione o una situazione di relazioni, piuttosto che una cosa che si possiede o meno. Ad un modello a somma zero l'A. sostituisce un modello che vede il potere come causa-effetto di particolari configurazioni di relazioni materiali e di discorsi. Il potere è:

la molteplicità dei rapporti di forza immanenti al campo in cui si esercitano e costitutivi della loro organizzazione; il gioco che attraverso lotte e scontri incessanti, li trasforma, li rafforza, li inverte; gli appoggi che questi rapporti di forza trovano gli uni negli altri, in modo da formare una catena o un sistema, o, al contrario, le contraddizioni che li isolano gli uni dagli altri; le strategie, infine, in cui si realizzano i loro effetti, ed il cui disegno generale o la cui cristallizzazione istituzionale prendono corpo negli apparati statali, nella formulazione della legge, nelle egemonie sociali⁴³.

Foucault parla di “onnipresenza del potere”. Il potere è dappertutto, «non perché inglobi tutto, ma perché viene da ogni dove. [...] Il potere non è un'istituzione, e non è una struttura: è il nome che si dà ad una *situazione strategica complessa* in una società data»⁴⁴.

Da questo punto di vista, una società senza relazioni di potere non può essere che un'astrazione. La qual cosa rende *politicamente necessaria* l'analisi di ciò che esse sono in una società determinata, della loro formazione storica, dell'origine della loro forza o fragilità, delle condizioni che sono necessarie per trasformare le une o abolire le altre. Dire infatti che non può esistere una società senza relazioni di potere non equivale a dire che le relazioni che si sono istituite siano necessarie, e nemmeno, in ogni caso, che il potere costituisca una fatalità irraggiungibile nel cuore della società. «Al contrario – chiarisce l'A. – l'analisi, l'elaborazione e la messa in questione delle relazioni di potere e dell' 'agonismo' di queste

43 Foucault M., *La volontà di sapere*, cit., 1978.

44 *Ivi*.

relazioni con l'intransitività della libertà costituiscono un compito politico permanente, inerente ad ogni esistenza sociale»⁴⁵.

In uno scritto del 1983, intitolato *Come si esercita il potere*, Foucault sostiene che ciò che caratterizza il potere è di essere «un modo di azione su delle azioni»⁴⁶. Di seguito, più concretamente, ci spiega quali punti debbano essere presi in considerazione nell'analisi di queste relazioni di potere. Essi sono: 1) il sistema delle differenziazioni, che permette di agire sulle azioni degli altri (differenze di statuto, di tradizioni, differenze economiche o linguistiche, differenze di competenza, ecc...); ogni relazione di potere mette in opera delle differenziazioni che sono allo stesso tempo sue condizioni e suoi effetti; 2) i tipi di obiettivi perseguiti da coloro che agiscono sulle azioni degli altri (il mantenimento dei privilegi, l'accumulazione dei profitti...); 3) i mezzi per attuare le relazioni di potere (minaccia delle armi o effetto della parola, disuguaglianze economiche o sistemi di sorveglianza...); 4) le forme di istituzionalizzazione (dai fenomeni del costume o della moda alle strutture giuridiche con i loro specifici luoghi o regolamenti, fino alle forme più complesse, dotate di molteplici apparati, come nel caso dello Stato, la cui funzione è quella di costituire il principio di regolazione e di distribuzione di tutte le relazioni di potere all'interno di un determinato insieme sociale); 5) infine, i gradi di razionalizzazione grazie ai quali esse possono più o meno facilmente essere messe in atto; l'esercizio di potere non è un semplice fatto, o una struttura che si conserva o viene annientata: esso viene continuamente elaborato, trasformato ed organizzato a seconda delle specifiche esigenze⁴⁷.

Il potere è *locale*. Può emergere da ogni livello della società ed è parte delle nostre relazioni quotidiane. Come tale, non può essere pensato come qualcosa che si esercita su di noi, ma come una rete capillare che si esercita innanzitutto orizzontalmente. Per Foucault, inoltre, il potere è prevalentemente *produttivo* di rapporti di forza e di sapere che costituiscono/in cui si costituiscono le soggettività.

45 *Ivi*.

46 Foucault M., *Come si esercita il potere*, vol. 3, cit., 1998.

47 Cfr. Bonchi K., *Potere, disciplina e controllo sociale nel pensiero di Michel Foucault*, 2002 in <<http://www.swif.uniba.it/lei/FilPol/Ktbo/13index.html>>.

L'idea foucaultiana di un soggetto costruito/che si costruisce in relazioni di potere materiali e simboliche ha ricevuto un'accoglienza tutt'altro che pacifica. Una simile visione è stata infatti ripetutamente accusata di problematicità, innanzitutto perché non sembra lasciare spazio ad alcuna strategia di resistenza. Se gli individui sono semplicemente l'effetto del potere, corpi docili formati dal potere, allora diventa difficile addirittura pensare la resistenza. L'affermazione di Foucault che il potere genera sempre resistenza per molti/e non risulta soddisfacente né risolutiva delle questioni dell'autonomia individuale e collettiva, e anzi pare sfiorare l'incoerenza. In secondo luogo, è stato osservato che il rifiuto di Foucault di articolare delle norme opportunamente giustificate che gli consentano di distinguere tra forme accettabili e forme inaccettabili di potere, lo porrebbero nell'impossibilità di rispondere alla domanda cruciale sulla necessità di opporsi al dominio.

In ambiente femminista, l'habermassiana Nancy Fraser ha sostenuto ad esempio che «only with the introduction of normative notions could he begin to tell us what is wrong with the modern power/knowledge regime and why we ought to oppose it». Secondo Fraser, insomma, la posizione normativamente neutrale che Foucault avrebbe assunto rispetto al potere limiterebbe il valore del suo lavoro per la teoria e la prassi politica in generale e per il femminismo in particolare, nella misura in cui non fornisce le risorse normative richieste per una critica delle strutture di dominio e per l'elaborazione di un'agenda politica per il cambiamento sociale⁴⁸.

Sulla medesima linea, la femminista marxista Nancy Hartsock ha sostenuto che la messa in questione che Foucault fa di categorie quali soggetto ed *agency* dovrebbe essere guardata con sospetto dalle femministe. Hartsock pone la seguente domanda: «Why is it that just at the moment when so many of us who have been silen-

48 Cfr. Fraser N., *Unruly Practices: Power, Discourse and Gender in Contemporary Social Theory*, University of Minnesota Press and Polity Press, Minneapolis 1989. Si vedano anche: Id., *Foucault on Modern Power: Empirical Insights and Normative Confusions*, in "Praxis International", 1, 1981, pp. 272-287; Id., *Foucault's Body-Language: A Post-Humanist Political Rhetoric?*, in "Salmagundi", 61, 1983, pp. 55-70; Id., *Michel Foucault: A 'Young Conservative'?*, in "Ethics", 96, 1985, pp. 165-184.

ced begin to demand the right to name ourselves, to act as subjects rather than objects of history, that just then the concept of subjecthood becomes problematic?». Come Fraser, Hartsock trova il concetto foucaultiano di potere disciplinare altamente problematico, nella misura in cui riduce gli individui a “corpi docili” piuttosto che a soggetti capaci di resistere al potere. L’A. denuncia il fatto che una comprensione del soggetto come effetto di potere mina di fatto la possibilità di una politica femminista perchè nega il soggetto di liberazione e quindi condanna le donne ad una perenne oppressione. Hartsock sostiene inoltre che il rifiuto della fede illuministica nella intrinseca opposizione tra verità e potere e nel ruolo liberatorio della verità mina l’obiettivo femminista di emancipazione politica. Insistere sulla stretta imbricazione tra potere e sapere come fanno Foucault e le femministe poststrutturaliste che si richiamano a lui, negherebbe secondo Hartsock la possibilità del carattere liberatorio del sapere; negherebbe la possibilità che nuove e migliori conoscenze del potere patriarcale possano condurre alla liberazione dall’oppressione. Il che renderebbe il lavoro di Foucault incompatibile con gli scopi del femminismo⁴⁹. Tornerò sulla questione della ricezione di Foucault in ambiente femminista nel terzo capitolo. Per il momento mi limito a segnalare che nell’opera di Foucault sembra esserci spazio per una lettura diversa, come sostenne lui stesso in un’intervista del 1984:

Utilizzo raramente la parola potere e, quando mi capita, è sempre per abbreviare l’espressione che uso sempre: le relazioni di potere. Ma ci sono degli scambi precostituiti: quando si parla di potere, la gente pensa immediatamente a una struttura politica, a un governo, a una classe sociale dominante, al padrone di fronte allo schiavo ecc. Quando parlo di relazioni di potere non penso affatto a questo. Voglio dire che, nelle relazioni umane, qualunque esse siano – che si tratti di comunicare verbalmente, come stiamo facendo adesso, o di relazioni d’amore, istituzionali o economiche –, il potere è sempre presente: mi riferisco alla relazione all’interno della quale uno vuole cercare di dirigere la condotta dell’altro. So-

49 Hartsock N., *Rethinking Modernism: Minority vs. Majority Theories*, in “Cultural Critique”, 7, 1987.

no dunque relazioni che possono essere riscontrate a diversi livelli, sotto forme diverse; le relazioni di potere sono relazioni mobili, possono cioè modificarsi e non sono date una volta per tutte. [...] sono mobili, reversibili e instabili. Bisogna anche sottolineare che le relazioni di potere possono esistere soltanto nella misura in cui i soggetti sono liberi. Se uno dei due fosse completamente a disposizione dell'altro e diventasse una cosa sua, un oggetto su cui poter esercitare una violenza infinita e illimitata, non ci sarebbero le relazioni di potere. [...] Questo vuol dire che nelle relazioni di potere, vi è necessariamente possibilità di resistenza, perché se non ci fosse possibilità di resistenza – di resistenza violenta, di fuga, di sotterfugio, di strategie che ribaltano la situazione – non ci sarebbero affatto relazioni di potere. Data questa forma generale, mi rifiuto di rispondere alla domanda che, talvolta, mi viene posta: “Ma se il potere è dappertutto, allora non c'è libertà”. Io rispondo: se le relazioni di potere attraversano tutto il campo sociale, è perché la libertà è dappertutto. Ora, gli stati di dominio esistono effettivamente. In molti casi le relazioni di potere sono fissate in modo da essere perpetuamente asimmetriche e da limitare estremamente i margini di libertà. [...] In questi casi di dominio – economico, sociale, istituzionale o sessuale – il problema è infatti di sapere dove si formi la resistenza.... E in quale forma... In una simile situazione di dominio, bisogna rispondere a tutte queste questioni in un modo specifico, in funzione di quel tipo e di quella forma di dominio. Ma l'affermazione: “Lei vede il potere ovunque; allora non c'è posto per la libertà”, mi sembra assolutamente inadeguata. Non mi si può attribuire l'idea che il potere sia un sistema di dominio che controlla tutto e che non lascia alcun posto alla libertà⁵⁰.

Foucault dice chiaramente che occorre distinguere tra le relazioni di potere come giochi strategici fra libertà – per cui gli uni tentano di determinare la condotta degli altri cercando al contempo di non farsi determinare, e viceversa – e gli stati di dominazione, che sono ciò che di solito si definisce potere.

50 Foucault M., *L'etica della cura di sé come pratica della libertà*, intervista con H. Becker, R. Fornet-Bétancourt e A. Gomez-Müller, 20 gennaio 1984, in Id., *Antologia, L'impazienza della libertà*, Feltrinelli, Milano 2005.

Una relazione di potere richiede che “l’altro/a” (quello/a su cui si esercita il potere) sia ben riconosciuto e mantenuto fino alla fine dell’azione, e che si apra, davanti alla relazione di potere, un intero campo di risposte, reazioni, effetti, invenzioni possibili. Negli “stati di dominazione”, invece, il rapporto strategico è stabilizzato nelle istituzioni e la mobilità, la reversibilità e l’instabilità dell’ “azione su un’altra azione” risultano limitate. I rapporti asimmetrici che ogni relazione sociale contiene sono cristallizzati e perdono la libertà, la “fluidità” e la “reversibilità” delle relazioni strategiche.

Fra le relazioni strategiche e gli stati di dominio Foucault inserisce le “tecnologie di governo”, cioè l’insieme di pratiche attraverso le quali si può «costituire, definire, organizzare, strumentalizzare le strategie che gli individui, nella loro libertà, possono avere tra di loro»⁵¹. Per Foucault le tecnologie di governo hanno un ruolo centrale nelle relazioni di potere, perché è attraverso il loro esercizio che si giochi strategici possono cristallizzarsi e fissarsi in relazioni asimmetriche istituzionalizzate (stati di dominazione), oppure sciogliersi in relazioni fluide e reversibili, aperte alla creazione di soggettività che sfuggono al potere biopolitico. Alla frontiera tra “relazioni strategiche” e “stati di dominazione”, sul campo delle “tecniche di governo”, la lotta etico-politica assume tutto il suo senso. L’azione etica è quindi concentrata sul rapporto che si viene a creare fra relazioni strategiche e tecnologie di governo e ha due: permettere di giocare le relazioni strategiche con il minimo possibile di dominazione dandosi delle regole di diritto, delle tecniche di gestione dei rapporti con gli altri e anche di rapporto con sé; aumentare la libertà, la mobilità e la reversibilità dei giochi di potere perché sono le condizioni della resistenza e della creazione⁵².

In tale prospettiva, l’analisi delle relazioni di potere all’interno di una società non può essere ridotta allo studio di una serie di istituzioni, né tantomeno alla più grande e complessa di esse, vale a dire lo Stato. A questo proposito Foucault precisa che è vero che, in qualche modo, tutte le altre forme di relazione di pote-

51 *Ivi*.

52 Cf. Lazzarato M., *Foucault, oltre Foucault*, 2006, in «<http://multitudes.samizdat.net/spip.php%3Farticle2458>».

re devono riferirsi ad esso, «ma non perché queste derivino da esso; piuttosto perché le relazioni di potere sono state sempre più sottomesse al controllo dello Stato [...]. Si potrebbe dire che le relazioni di potere sono state progressivamente governamentalizzate, vale a dire elaborate, razionalizzate e centralizzate nella forma, o sotto la cauzione, delle istituzioni statali»⁵³.

Ciò non significa negare l'importanza delle istituzioni nella costituzione delle relazioni di potere, ma piuttosto suggerire che si devono analizzare le istituzioni dal punto di vista delle relazioni di potere, e che il punto fondamentale di ancoraggio di tali relazioni, per quanto incorporate e cristallizzate in istituzioni, deve essere cercato fuori da esse. «Lo Stato non può funzionare che sulla base di relazioni di potere preesistenti», si legge nella *Microfisica del potere*. Lo Stato sarebbe cioè «sovrastrutturale in rapporto a tutta una serie di reti di potere che passano attraverso i corpi, la sessualità, la famiglia, gli atteggiamenti, i saperi, le tecniche, ecc.». Esso è un “meta potere” con funzioni di interdizione, che, però, non può realmente “aver presa” se non «nella misura in cui si radica in tutta una serie di rapporti di potere che sono molteplici, indefiniti, e che sono la base necessaria» delle grandi forme di potere negativo.

Foucault non dice che la repressione sia un'illusione, ma piuttosto la riconduce ad una economia politica discorsiva più ampia che prevede tanto la negazione quanto la produzione (di potere e sapere). Foucault si propone di «cercare ... le istanze di produzione discorsiva (che certo organizzano anche i silenzi), di produzione di potere (che hanno talvolta la funzione di imporre divieti), delle produzioni di sapere (che fanno spesso circolare errori o misconoscimenti sistematici)»⁵⁴. Si tratta in definitiva di concepire gli stessi meccanismi repressivi del potere in modo più complesso. Il potere non si esercita mai in una forma pura ed esclusiva, ma sem-

53 Cfr. Foucault M., *Microfisica del potere*, cit., 1977.

54 Cfr. Foucault M., *La volontà...*, cit., 1978. Sempre in questo testo si legge: «Tutti questi elementi negativi – divieti, rifiuti, censure, negazioni – che l'ipotesi repressiva raggruppa in un grande meccanismo centrale destinato a dire di no, sono probabilmente soltanto degli elementi che svolgono un ruolo locale e tattico in una trasposizione in discorso, in una tecnica di potere, in una volontà di sapere che sono lungi dal ridursi ad essi».

pre come una formazione di potere, ovverosia, una costellazione di differenti forme di potere combinate in modi specifici.

Il potere “microfisico” è un “bio-potere”, ovverosia, un potere che si esercita direttamente sulla produzione e riproduzione della vita. Nella complessa storia che Foucault ricostruisce, questa nuova forma di biopotere si articola in due direzioni: una “anatomo-politica” del corpo umano, ovverosia la tecnologia disciplinare individualizzante che investe gli individui nei corpi e nelle menti attraverso la disciplina e l’educazione⁵⁵; una “biopolitica” della specie umana. Nella *Volontà di sapere* Foucault scrive:

Il potere sulla vita si è sviluppato in due forme principali a partire dal XVII secolo; esse non sono antitetiche; costituiscono piuttosto due poli di sviluppo legati da tutto un fascio intermedio di relazioni. [...] Il primo [...] a essersi formato è stato centrato sul corpo in quanto macchina: il suo dressage, il potenziamento delle sue attitudini, l’estorsione delle sue forze, la crescita parallela della sua utilità e della sua docilità, la sua integrazione a sistemi di controllo efficaci ed economici, tutto ciò è stato assicurato da meccanismi di potere che caratterizzano le discipline: anatomo-politica del corpo umano. Il secondo, che si è formato un po’ più tardi, verso la metà del XVIII secolo, è centrato sul corpo-specie, sul corpo [...] che serve da supporto ai processi biologici: la proliferazione, la nascita e la mortalità, il livello di salute, la durata di vita [...]; la loro assunzione si opera attraverso tutta una serie di interventi e di controlli regolatori: una biopolitica della popolazione. Le discipline del corpo e le regolazioni della popola-

55 «La disciplina è il meccanismo di potere con cui riusciamo a controllare gli elementi più sottili del corpo sociale, a raggiungere gli stessi atomi sociali, cioè gli individui. Tecniche di individualizzazione del potere: come sorvegliare qualcuno, come controllarne la condotta, il comportamento, le attitudini, come intensificare la sua prestazione, moltiplicare le sue capacità, come collocarlo nel posto in cui sarà più utile”. L’educazione è il controllo dei singoli attraverso la votazione quantitativa, gli esami, i concorsi, con “la possibilità di classificare gli individui in modo tale che ognuno sia esattamente al suo posto, sotto gli occhi del maestro, nella qualifica e nel giudizio che riguarda ciascuno». *Ivi*.

zione costituiscono i due poli intorno ai quali si è sviluppata l'organizzazione del potere sulla vita.

Come è stato osservato, Foucault rettifica la sua ipotesi anteriore di una “società disciplinare generalizzata” mostrando come le tecniche di disciplina si articolano di fatto attraverso “dispositivi di regolazione” e viceversa. Ecco quindi che nei Corsi tenuti al *Collège de France* negli anni 1977-78 e 1978-79 Foucault passa a studiare il “dispositivo di sicurezza” adottando la discussa categoria della “governamentalità” che segna l'ingresso della questione dello Stato nel campo di analisi dei micropoteri. «Nel lavoro di Foucault – scrive Michel Senellart – la griglia di analisi della ‘governamentalità’ non costituisce una rottura rispetto alla precedente analisi del potere, ma si inserisce nello spazio aperto dal problema del biopotere. Sarebbe perciò inesatto sostenere che d'ora in poi il concetto di ‘governamentalità’ sostituisce quello di ‘potere’, come se quest'ultimo appartenesse ad un orizzonte ormai superato. Lo slittamento dal potere al governo che si realizza nel corso del 1978, non deriva dalla rimessa in questione del quadro metodologico, ma dalla sua estensione a un nuovo oggetto, lo stato, che non aveva ancora trovato una propria collocazione nell'analisi delle discipline»⁵⁶.

Come è stato ampiamente notato⁵⁷, la riflessione di Foucault sul potere risente, per ovvi motivi, della mancanza di analisi dei processi di globalizzazione e delle loro ripercussioni sul ruolo dello Stato e del Diritto (sempre più internazionale e sovranazionale) nel nuovo dis-ordine globale. Foucault definisce cioè una forma di potere nel momento della sua scomparsa o trasformazione in qualcosa d'altro e di ben più complicato: “l'informatica del dominio” come la definisce Haraway, o la “società del controllo” come la chiama Deleuze:

[L]e società disciplinari sono già qualcosa che non siamo più, qualcosa che cessiamo di essere... “Controllo” è il

56 Michel Senellart, *Postfazione* a M. Foucault, *Sicurezza, territorio, popolazione. Corso al Collège de France (1977-1978)*, Feltrinelli, Milano 2005.

57 Cfr. Fraser N., *Unruly Practices*, cit., 1989; Haraway D., *Manifesto cyborg*, Feltrinelli, Milano 1991; de Sousa Santos B., *Towards a new common sense. Law, Science and Politics in the paradigmatic Transition*, Routledge, London 1995.

nome che Burroughs ha proposto per designare questo nuovo mostro e che Foucault riconosce come nostro prossimo avvenire.[...] Il marketing è ora lo strumento del controllo sociale e forma la razza impudente dei nostri maestri. Il controllo è a breve termine e a rotazione rapida, ma anche continuo ed illimitato, come la disciplina era di lunga durata, infinita e discontinua. L'uomo non è più l'uomo recluso, ma l'uomo indebitato. È vero che il capitalismo ha mantenuto come sua costante l'estrema miseria di tre quarti dell'umanità, troppo povera per il debito, troppo numerosa per la reclusione: il controllo ora non dovrà solamente affrontare la sparizione delle frontiere ma le esplosioni delle bidonville e dei ghetti⁵⁸.

Per arricchire il quadro fin qui delineato seppur in maniera sommaria, può essere utile far riferimento alla coppia concettuale molare-molecolare, attraverso la quale Deleuze e Guattari articolano una riformulazione dei presupposti dell'agire politico. Infatti, «a combination of micro and macrotheory and politics provides the best framework to explore contemporary society with a view to radical social transformation»⁵⁹. Il presupposto del discorso di Deleuze e Guattari è la priorità ontologica del “desiderio” sul potere. Le qualità produttive, reticolari e immanenti che Foucault attribuisce al potere microfisico, Deleuze e Guattari le attribuiscono al desiderio (*conatus*), inteso come desiderio vitale e impersonale che funziona per flussi di divenire. Come scrive Félix Guattari: «Gli elementi presenti in un flusso [...] possono essere organizzati su una modalità molare o molecolare. L'ordine molare corrisponde alle stratificazioni che delimitano gli oggetti, i soggetti, le rappresentazioni e i loro sistemi di riferimento. L'ordine molecolare, al contrario, riguarda i flussi, i divenire, le transizioni di fase, le intensità»⁶⁰.

Per semplificare si potrebbe distinguere – come suggerisce Massimiliano Guareschi – fra segmenti e flussi, il cui regime è ri-

58 Deleuze G., *Pour parler*, Minuit, Paris 1990.

59 Best S., Kellner D., *Postmodern theory: critical interrogations*, The Guilford Press, New York 1991.

60 Deleuze G., Guattari F., *Mille piani*, cit., 2003.

spettivamente molare e molecolare⁶¹. Ogni aggregato sociale si compone di segmenti e flussi, di flussi che sfuggono e di segmenti, organizzati lungo linee molari, che li bloccano. Il livello molare (Stato, Diritto, ceto, nazione o classe, per esempio) opera per linee di codificazione binaria che rallentano e irrigidiscono i flussi molecolari stratificandoli in strutture segmentarie. I flussi, a loro volta, investono con il loro procedere molecolare le sedimentazioni e cristallizzazioni molari, provocando oscillazioni, slittamenti, fratture e riconfigurazioni. I due livelli, ovviamente, sono inestricabilmente connessi: un flusso passa sempre fra due segmenti, i segmenti, da parte loro, per cristallizzare necessitano dell'apporto energetico dei flussi. La macropolitica dei segmenti e la micropolitica dei flussi non si escludono reciprocamente, ma si intersecano continuamente. Il problema consiste non tanto nello schierarsi a favore di uno dei due registri, quanto nell'articolari. È infatti nel loro intreccio che si decidono i processi di mutazione e trasformazione. Sono evidenti le analogie con l'analitica foucaultiana, che individua una macrofisica del potere che agisce come istanza di stabilizzazione e gerarchizzazione di flussi, relazioni e formazioni la cui genesi si colloca nell'ambito della microfisica.

Per Deleuze e Guattari la politica molare, o macropolitica, si pone come semplice opzione fra le alternative inscritte nelle articolazioni segmentarie chiamate a gestire e controllare le vibrazioni molecolari circostanti. Realizzare il possibile significa restare su questo piano per crearlo *diversamente*; significa produrre uno scarto che attivi nuove possibilità, liberare linee di fuga, connettere flussi e vortici per amplificarne la potenza di mutazione. Detto ciò, il molecolare non può e non deve essere assolutizzato. Certo in esso le cose funzionano diversamente, accadono diversamente, tuttavia le micropolitiche trascorrono continuamente nelle strutture molari modificandole e spostandole, mettendole in variazione. E le strutture molari, a loro volta, oltre a registrare le turbolenze circostanti, rappresentano il contesto nel quale si sviluppano sempre nuovi vortici microfisici. I due piani sono inscindibili: operare su entrambi, inventando le opportune modalità di artico-

61 Cf. l'Introduzione di Massimiliano Guareschi a *Mille piani*, cit., 2003.

lazione, è senza dubbio uno dei compiti a cui la politica a venire non potrà sottrarsi.

La nozione di desiderio di Deleuze – non meno di quella foucaultiana di potere – è stata accusata (anche da parte femminista) di scarsa o nulla sensibilità per le questione di genere, oltre che di eurocentrismo, monismo e vuoto normativo. Tornerò su queste critiche nel prossimo capitolo, occupandomi della tradizione femminista e poststrutturalista. Quello che vorrei sottolineare qui, tuttavia, è che più dei limiti in sé indubbiamente presenti nelle riflessioni di Foucault e Deleuze, mi pare significativo il fatto che quegli stessi limiti non abbiano impedito una proficua ri-utilizzazione del pensiero dei due autori all'interno dei *Postcolonial Studies*, di cui diremo tra breve, e dei *Feminist Studies*. I motivi di questa ri-utilizzazione credo vadano ricercati, a dispetto delle suddette accuse, proprio nel carattere anti-rappresentativo e pragmatico della genealogia foucaultiana e del pensiero rizomatico deleuziano. Entrambi si presentano come operazioni di *contro-memoria*. Sono cioè anti-rappresentativi rispetto alle rappresentazioni/discorsi ufficiali del potere, del sapere, del desiderio. Foucault e Deleuze non intendono proporre nessun programma normativo che preveda interventi specifici sul tessuto sociale. Nonostante il loro pensiero è finalizzato a un intervento sull'attualità stessa. La preoccupazione dell'attualità porta *in nuce* l'idea di una filosofia che sia per definizione atto, cioè evento, esperienza, resistenza. In definitiva, la filosofia poststrutturalista è pratica, ovverosia, si dà come rottura, come produzione di attualità, come esperienza.

5. Studi Postcoloniali

5.1. *Il Post di Postcoloniale*

Nell'ambito dei *Post-colonial Studies*⁶² si trovano alcuni dei contributi più interessanti alla critica della linearità e del progetto della modernità occidentale.

Come chiarisce Miguel Mellino, il *post* di postcoloniale «[p]iù

62 Si vedano, tra gli altri: Chambers I., Curti L. (a cura di), *The Post-colonial Que-*

che una frattura o un distacco netto nei confronti del passato, sta a significare, in una sorta di ritorzione epistemologica lyotardiana, proprio il contrario: l'impossibilità di un suo superamento date le dinamiche neocoloniali che hanno caratterizzato la maggior parte dei processi storici di decolonizzazione formale, simboleggia quindi la persistenza della condizione coloniale nel mondo globale contemporaneo»⁶³. *Post* sembra, dunque, la prosecuzione di *Anti* con altri mezzi e sta allora ad indicare «un insieme di pratiche discorsive (anche) di resistenza al colonialismo, alle ideologie colonialiste e alle loro forme contemporanee di dominio e di assoggettamento»⁶⁴.

Immediatamente successivi alla crisi dello strutturalismo, gli studi postcoloniali cominciano ad apparire negli ultimi anni Settanta come filiazioni dirette del postmodernismo⁶⁵. Più che rappresentare una vera e propria scuola di pensiero, essi costituiscono un insieme metodologicamente variegato di analisi che pongono al centro della propria indagine critica i risultati del confronto tra culture in relazione di subordinazione, nei nuovi contesti determinati dalle lotte di liberazione nazionale. Insieme metodologicamente variegato, dunque, unificato soltanto dall'oggetto d'investigazione: la marginalità coloniale, intesa in una accezione spaziale, politica e culturale. La ridefinizione ermeneutica, imposta dal crollo dei modelli universalistici dello strutturalismo, spinge gli studiosi del postcolonialismo alla formulazione di nuove ipotesi

stion: Common Skies, Divided Horizons, Routledge, New York-London 1996; Ashcroft B., Griffiths G., Tiffin H. (a cura di), *Post-Colonial Studies. The Key Concepts*, Routledge, London 2000.

63 Mellino M., *La critica postcoloniale. Decolonizzazione, capitalismo e cosmopolitismo nei postcolonial studies*, Meltemi, Roma 2005.

64 Adam I., Tiffin H. (a cura di), *Past the Last Post: Theorizing Post-Colonialism and Post-Modernism*, University of Calgary Press, Calgary 1991.

65 Alla voce "Post-colonial Theory" del *Glossary* curato da Lovell, Andermahr e Wolkovitz si legge: «While its appearance overlaps with debates on postmodernism, it carries a heightened awareness of power relations between Western and "Third World" cultures...whereas postmodernism and poststructuralism both challenge notions of the unified humanist subject, postcolonialism offers a specific critique of the imperialist subject». Lovell T., Andelmahr S., Wolkovitz C., *A Glossary of Feminist Theory*, a Hodder Arnold Publication, London 1997.

interpretative che rilanciano la prospettiva soggettivistica aperta dal decostruzionismo.

Nella teoria sociale corrente dunque l'uso dell'espressione "postcoloniale" sta ad indicare sia la condizione storico-sociale contemporanea dei soggetti e delle culture (transnazionalismo, postcolonialismo, dislocazione, decentramento, frammentazione, ibridazione) sia un approccio critico alla questione delle identità culturali decisamente fondato sulle premesse del poststrutturalismo. Si tratta di una critica culturale, ovverosia, una «particolare filosofia dell'identità, il cui obiettivo è rappresentato dalla decostruzione di quei principi e nozioni alla base dell'identità moderna occidentale»⁶⁶.

Gli studi postcoloniali possono essere raccolti attorno a tre distinti ma correlati filoni d'indagine critica⁶⁷. Il primo filone è quello inaugurato da *Orientalismo* di Edward Said [1978] e ispirato alla teoria del discorso di Michel Foucault. Esso si fonda sulla interpretazione del colonialismo come *formazione discorsiva* alimentata dalle istituzioni materiali dell'Impero. Il secondo filone è quello decostruzionista, inaugurato da *The Post-colonial Critic* (1990) di Gayatri C. Spivak⁶⁸ (traduttrice inglese dell'opera di Jacques Derrida), che definisce il discorso coloniale come il prodotto retorico degli assiomi imperialistici che riguardano in particolare le questioni di razza e di genere. Il terzo filone è quello di matrice lacaniana, inaugurato da *The Location of Culture* (1994) di Homi K. Bhabha⁶⁹, caratterizzato da un'analisi della formazione del soggetto coloniale e dei processi di ibridazione nei quali colonizzati e colonizzatori sono coinvolti.

Le tre direzioni seguite dagli studi postcoloniali – quella 'storica', quella decostruzionista e quella psicoanalitica – pur convergendo sull'oggetto dell'investigazione, si diversificano al mo-

66 Miguel Mellino, *La critica...*, cit., 2005.

67 Dobbiamo questa distinzione al contributo di Elio di Piazza contenuto nel dizionario dei *cultural studies* disponibile online all'indirizzo: http://www.culturalstudies.it/dizionario/lemmi/studi_postcoloniali.htm

68 Spivak G. C., *The Post-Colonial Critic: Interviews, Strategies, Dialogues*, Routledge, London 1990.

69 Homi Bhabha, *I luoghi della cultura*, Meltemi, Roma 2001.

mento della sua definizione e della valutazione delle funzioni soggettive che qualificano la relazione coloniale.

Nel merito del confronto interculturale, gli studi postcoloniali manifestano due distinte impostazioni ideologiche, che possono definirsi rispettivamente *integrazionistiche* e *anti-umanitaristiche*. Pertanto, laddove Edward Said, Homi K. Bhabha ed altri costruiscono il soggetto coloniale negli *interstizi* di una relazione fondamentalmente manichea, studiose come Benita Parry e Ania Loomba⁷⁰, seguendo le tracce di *Les damnés de la terre* di Frantz Fanon (1961)⁷¹ e di *The Post-Modern Condition* di Jean-Francois Lyotard, sottolineano il bisogno di emancipazione del colonizzato dalla cultura del colonizzatore e dai suoi effetti sociali e psicologici.

Per il fatto che si occupano in prevalenza della complessa questione dell'alterità, gli studi postcoloniali incrociano spesso quelli femministi, soprattutto sul terreno di convergenza delle problematiche razziali e di genere. Sullo specifico contributo delle femministe, comprese le femministe postcoloniali, alla critica della *ratio* moderna torneremo più avanti. Qui di seguito vorremmo invece soffermarci brevemente sulle riflessioni di Said e Bhabha per far emergere il *differente* contributo apportato dagli studi postcoloniali alla decostruzione della logica lineare della modernità occidentale.

5.2. Edward Said

Orientalismo di Edward Said è il tentativo in ambito postcoloniale di superare il residuo etnocentrico della decostruzione foucaultiana della modernità occidentale. Come ha affermato James Clifford:

Said estende l'analisi di Foucault fino ad includervi i modi in cui un ordine culturale viene definito esternamente, vale a dire rispetto ad "altri" esotici. In un contesto impe-

70 Parry, B., *Imperial Eyes. Travel Writing and Transculturation*, Routledge, London 1992; Loomba A., *Colonialismo/postcolonialismo*, Meltemi, Roma 2000.

71 Fanon F., *I dannati della terra*, Einaudi, Torino 1966; Id., *Pelle nera, maschere bianche*, Marco Tropea, Milano 1996.

rialista, le definizioni, rappresentazioni e testualizzazioni di popoli e luoghi soggetti svolgono la medesima funzione costitutiva degli altri interni (per esempio quella delle classi criminali nell'Europa dell'Ottocento) e producono le medesime conseguenze: disciplina e segregazione, sia fisica, sia ideologica. Pertanto, l'Oriente, secondo l'analisi di Said, esiste solo per l'Occidente⁷².

L'obiettivo principale di Said in *Orientalismo*, come lo stesso autore ha più volte sottolineato, non era tanto la critica di una qualche falsa nozione dell'Oriente presente nell'immaginario collettivo della cultura occidentale quanto rendere problematica la stessa idea di Occidente, minando alla base la legittimità dei suoi criteri di rappresentazione. Attingendo oltre che a Foucault anche agli studi di Gramsci sull'egemonia, ciò che Said voleva dimostrare era che il dominio dell'Occidente sull'Oriente funzionava anche attraverso la produzione di certi "discorsi" *dualistici* sull'altro.

Muovo dall'assunto che l'Oriente non sia un'entità naturale data, qualcosa che semplicemente c'è, così come non lo è l'Occidente. Dobbiamo prendere molto sul serio l'osservazione di Vico che gli uomini sono gli artefici della loro storia, e che ciò che possono conoscere è quanto essi stessi hanno fatto, per trasporla su un piano geografico: quali entità geografiche e culturali, oltre che storiche, "Oriente" e "Occidente" sono il prodotto delle energie materiali e intellettuali dell'uomo. Perciò, proprio come l'Occidente, l'Oriente è un'idea che ha una storia e una tradizione di pensiero, immagini e linguaggio che gli hanno dato realtà e presenza per l'Occidente. Le due entità geografiche si sostengono e in una certa misura si specchiano vicendevolmente⁷³.

Said precisa che sarebbe errato considerare l'Oriente *essenzialmente* un'idea, o una costruzione culturale priva di corrispettivo materiale. Tuttavia, il problema che egli intende affrontare

72 Clifford J., *Diasporas*, in "Cultural Anthropology", vol. 9, no. 3, 1994, pp. 302-38.

73 Said E., *Orientalismo*, Feltrinelli, Milano 1999.

non sta tanto nel rapporto tra l'Oriente reale e la rappresentazione che di esso ha l'Occidente, quanto nell'intrinseca coerenza del discorso dell'orientalismo nonostante, e prescindendo da, ogni corrispondenza o mancanza di corrispondenza con l'Oriente "reale". L' "Oriente" che emerge dagli studi 'orientalisti' (cosiddetti perché centrati sulle culture extra-europee tradizionalmente considerate ad Est dell'Europa) è per Said prettamente uno strumento, un "oggetto" che serviva alle culture di matrice europea per poter costruire *la propria* identità di "Occidente" e, parallelamente, per ingabbiare le cosiddette culture orientali in formule stereotipate e generalizzanti, quando non disumanizzanti.

L'A. precisa poi che idee, culture e vicende storiche non possono venire comprese se non si tiene conto delle forze storiche, o più precisamente delle configurazioni di potere, che ad esse sono sottese. Credere che l'Oriente sia stato creato – o, come gli piace dire, "orientalizzato" – per il solo gusto di esercitare l'immaginazione, sarebbe alquanto ingenuo, oppure tendenzioso. Il rapporto tra Oriente e Occidente è una questione di potere, di dominio, di varie e complesse forme di egemonia. Punto nodale dell'analisi di Said è infatti l'individuazione delle connessioni che legano la produzione di teorie orientaliste in Europa e Stati Uniti con il nascer e l'ampliarsi del dominio imperialista, coloniale e neocoloniale. Le teorie orientaliste sarebbero quindi uno strumento attivo e spesso consapevole dell'imperialismo. La struttura dell'orientalismo non deve quindi essere vista come «una mera struttura di miti e bugie, che si dissolverebbe come nebbia spazzata dal vento appena la verità le venisse contrapposta»:

Personalmente, ritengo che l'orientalismo sia più veritiero in quanto espressione del dominio euroamericano, che come discorso obiettivo sull'Oriente (come vorrebbe l'orientalismo accademico o comunque dotto). Nondimeno, ciò che dobbiamo rispettare e cercare di capire è la forte coerenza del discorso orientalista, il suo stretto legame con vicende e istituzioni politiche e socioeconomiche, la sua eccezionale durata. "Dopotutto un sistema d'idee sostanzialmente stabile che può essere insegnato (tramite università e istituzioni varie, libri, congressi e convegni) per un periodo che da Ernest Renan, verso la metà del secolo scorso, arriva fino ad oggi, deve essere ben più solido di una mera

collezione di mistificazioni”. L’orientalismo, quindi, non è solo una fantasia inventata dagli europei sull’Oriente, quanto piuttosto un corpus teorico e pratico nel quale, nel corso di varie generazioni, è stato effettuato un imponente investimento materiale. Tale investimento ha fatto dell’orientalismo, come sistema di conoscenza dell’Oriente, un filtro attraverso il quale l’Oriente è entrato nella coscienza e nella cultura occidentali.

In definitiva, ciò che *Orientalismo* ha cercato di mettere in evidenza è che ogni discorso (o rappresentazione) sull’alterità appare fondato o legittimo soltanto all’interno del sistema di potere che l’ha prodotta. Sempre in sintonia col pensiero di Foucault, per Said ogni concettualizzazione, classificazione, definizione o semplicemente ogni descrizione dell’altro, più che rispondere a un qualche criterio di oggettività, deve essere ricondotta alle procedure discorsive di un particolare sistema ‘ideologico’ e politico. Sono quindi le regole specifiche di ogni singolo sistema ideologico-politico a produrre gli oggetti e i soggetti del proprio discorso. I discorsi sull’Oriente, dunque, hanno senso solo all’interno dell’apparato discorsivo occidentale dell’orientalismo.

L’orientalismo è appunto l’espressione di un pensiero riduzionistico e dualistico che funziona per contrapposizioni gerarchiche tra “Noi” e “Loro”. Tipico delle teorie orientaliste è la tendenza a ‘banalizzare’ grandi complessi culturali – come l’Islam, l’India o addirittura l’intera Asia – riducendoli a pochi caratteri generali – quali ad esempio quelli di spiritualismo, irrazionalismo, fanatismo, dispotismo, e così via – considerati come immutabili. L’Islam tenderebbe quindi costitutivamente al fanatismo; il pensiero indiano tenderebbe per natura al misticismo; tutti i popoli asiatici sarebbero per natura impossibilitati a costruire una ‘vera’ democrazia. Tipica del pensiero orientalista è poi l’estensione a tutti gli individui appartenenti alle varie culture asiatiche dei valori propri di quelle culture, rinforzando in tal modo l’assunto di partenza che oppone l’“Occidente individualista” all’“Oriente dispotico”.

Sulla base di queste considerazioni appare chiaro perché nella prospettiva di Said l’esperienza coloniale risulti inscindibile dall’identità moderna occidentale.

5.3 Homi Bhabha

Nell'impostazione psicoanalitica di matrice lacaniana⁷⁴ di Homi Bhabha, il "discorso coloniale" è letto in termini di segni e simboli che, in linea con quanto argomentato da Said, hanno in qualche modo organizzato l'esistenza, l'esperienza e la riproduzione sociale all'interno del mondo caratterizzato dalla dominazione colonialista. Il discorso coloniale è cioè un sistema inconscio, simbolico, di credenze e conoscenze finalizzato sia alla produzione di determinate concezioni sul sé e sull'altro, sia al rafforzamento delle strutture sociali, politiche ed economiche del colonialismo.

Nel modello di Bhabha, il pensiero coloniale procede per "contrapposizioni stereotipiche". Per mezzo degli stereotipi, l'apparato discorsivo del potere colonialista offre sì l'immagine di

74 La psicoanalisi lacaniana ha contribuito notevolmente alla creazione del clima "anti-umanista" tipico dell'età postmoderna. Lacan rimuove quegli aspetti ancora sostanzialistici presenti nella teoria freudiana dell'inconscio, introducendo nella psicanalisi lo spirito strutturalista che lo porta ad un'interpretazione originale e "rivoluzionaria" dell'inconscio: non più luogo originario, sacco custode di significati autentici, ma struttura linguistica socialmente eterodeterminata. Con Lacan si perde definitivamente il riferimento ad un significato interno e psichico, che ancora garantiva un fondamento di verità al soggetto in Freud e tramonta definitivamente la fiducia nell'Io come istanza distinta dall'inconscio e luogo del possibile recupero delle sue pulsioni: per Lacan l'Io, ridotto a pura illusione, è un prodotto dell'inconscio stesso. Negli *Scritti* si legge: «*Je pense, donc je suis (Cogito ergo sum)* non è solo la formula in cui si costituisce, con l'apogeo storico di una riflessione sulle condizioni della scienza, il legame con la trasparenza del soggetto trascendentale della sua affermazione esistenziale. [...] Il posto che occupo come soggetto del significante è, in rapporto a quello che occupo come soggetto del significato, concentrico o eccentrico? Ecco il problema. Si tratta qui di quell'essere che appare solo per il lampo di un istante, nel vuoto del verbo "essere", e ho detto che pone la sua questione per il soggetto. Che vuol dire? Non la pone davanti al soggetto, perché il soggetto non può venire al posto in cui esso la pone, ma la pone al posto del soggetto, cioè in questo posto pone la questione con il soggetto, così come si pone un problema con una penna, e come l'uomo antico pensava con la sua anima. [...] Ciò che pensa così al mio posto è dunque un altro io? [...] In altri termini, questo altro è l'Altro che è invocato persino dalla mia menzogna come garante della verità in cui sussiste. Nel che si osserva che è con l'apparizione del linguaggio che emerge la dimensione della verità». Cfr. Lacan J., *Scritti*, Einaudi, Torino 1972.

un'alterità socioculturale chiusa e a-temporale, ma nel far questo "addomestica" e rende innocuo ciò che potrebbe destabilizzare la propria identità o visione del mondo. In altre parole, la pubblica "banalizzazione" dell'alterità attraverso lo stereotipo, in un'ottica psicoanalitica, non è sintomo di ignoranza o falsa coscienza, ma è piuttosto il tentativo di sopperire ad una debolezza *intrinseca* dell'identità unitaria e monolitica, debolezza che le deriva appunto dal carattere artificiale e costruito della sua presunta unità. Per questo motivo, conclude Bhabha, i criteri di rappresentazione dell'apparato discorsivo del potere colonialista risultano interamente pervasi da quello che Fanon chiamava un "delirio manicheo", da una logica binaria e dicotomica che raffigura il sé e l'altro da sé come delle essenze contrapposte, come forme socioculturali chiaramente delimitate, distinte e distanti. Scrive Bhabha:

Un tratto importante del discorso coloniale è la sua dipendenza dal concetto di "fissità" nella costruzione ideologica dell'alterità. La fissità, come segno della differenza culturale/storica/razziale nel discorso del colonialismo, appare una modalità di rappresentazione paradossale: connota rigidità e ordine immutato tanto quanto disordine, degenerazione e ripetizione demoniaca. In modo simile lo stereotipo, strategia discorsiva di primo piano, è una forma di conoscenza e identificazione che oscilla fra ciò che è "al suo posto", già noto, e qualcos'altro, che dev'essere impazientemente ripetuto[...] come se l'essenziale doppiezza dell'asiatico o la bestiale licenziosità sessuale dell'africano, che non ha certo bisogno di prove, non possano davvero mai essere provate all'interno di un discorso⁷⁵.

In termini strettamente lacaniani, si può dire che nello schema di Bhabha lo scopo dello stereotipo colonialista sia quello di "suturare" la ferita provocata dal trauma di una identità *infondata*, in questo caso quella occidentale. Da questo punto di vista, lo stereotipo rappresenta l'effetto di un'identità la cui pienezza e completezza viene continuamente minacciata dalla *differenza*, cioè dalla diversità di razze, colori e culture, dalla *manca*za e dal vuoto.

75 Bhabha H., *I luoghi della cultura*, cit., 2001.

Alla base del discorso razzista del colonialismo c'è di nuovo il problema dell'origine e dell'identità, stavolta analizzato su un piano psicoanalitico. In virtù di tale impostazione per Bhabha il discorso coloniale è in realtà profondamente ambivalente e instabile. Tale instabilità intrinseca è alla base della possibilità della resistenza.

La resistenza non è necessariamente un atto oppositivo che evidenzia intenti politici, né la semplice negazione o esclusione del contenuto di un'altra cultura, intesa come differenza un tempo percepita; è invece l'effetto di un'ambivalenza creata entro le regole di riconoscimento di discorsi dominanti che sviluppano i segni della differenza culturale, implicandoli nuovamente nelle relazioni di rispetto del potere coloniale – gerarchia, normalizzazione, marginalizzazione e così via.

Questo processo è stato denominato da Bhabha “*mimicry*”, e si basa appunto sul presupposto foucaultiano secondo cui nessun sistema di potere, per quanto totalizzante e pervasivo, funziona in modo perfetto, ovverosia riesce a neutralizzare del tutto la soggettività e quindi la capacità di resistenza dei subordinati. La *mimicry*, o imitazione, designa quella situazione in cui i nativi, sollecitati dai discorsi coloniali a imitare i comportamenti e le credenze dei colonizzatori, danno invece luogo a fenomeni culturali di sincretismo che rappresentano in qualche modo una *parodia* o, nelle parole dell'A., una “brutta copia” dell'originale. Questo modo di concepire la resistenza in termini di contro-dominio, contro-Storia, contro-memoria richiama strategie analoghe teorizzate da altri autori poststrutturalisti. Contrariamente a quanto emerge dalle prospettive di questi altri autori però, la *mimicry* nello schema di Bhabha non è una forma di resistenza vera e propria, ma descrive invece un processo nella costruzione di potere che opera in modo simile all'inconscio di Lacan. Robert Young ha proposto appunto di parlarne come una sorta di «inconscio coloniale»⁷⁶. Questo carattere esclusivamente inconscio

76 Young R., *Mitologie bianche*, Meltemi 2007. Si vedano anche: *Colonial Desire. Hybridity, Culture and Race*, Routledge, London 1995; *Introduzione al Postcolonialismo*, Meltemi, Roma 2005.

della *mimicry* di Bhabha è però all'origine della sua problematicità. Non è del tutto chiaro infatti – come ha sottolineato ancora Robert Young – se i soggetti siano consapevoli delle proprie pratiche sovversive o se l'atto della resistenza sia da ascrivere all'interpretazione (alla scrittura) dello storico o del critico postcoloniale.

6. Politica della collocazione e Epistemologie femministe

6.1. Sulla politica della collocazione

Il concetto di politica della collocazione rimanda in generale alla rivendicazione del carattere situato di ogni sapere e del soggetto conoscente, nonché del coinvolgimento del soggetto nella propria visione del mondo. Nelle parole di Liz Stanley: «This way of thinking about and theorising knowledge – as something which is specific to time and place and person, and so which is contextual, grounded and material, as well as being rooted in the “point of view” of particular knowledge producers who share these ideas with a group of other people who think similarly – is a fundamental contribution which feminist thinking has made»⁷⁷.

La politica della collocazione è il tratto caratteristico del sapere femminista. L'evoluzione del concetto, tutt'altro che univoca quanto a sviluppi ed esiti, è stata un po' la stessa che ha dovuto attraversare il femminismo come teoria e prassi di trasformazione di sé e della realtà⁷⁸. Tale evoluzione mostra la difficoltà di sfuggire alla forbice universalismo/relativismo – e, più in generale, all'egemonia del pensiero lineare/binario – qualora nella costruzione di una prospettiva epistemologica ed etico politica che si vorrebbe *comune* ci si trovi di fronte alla necessità di confrontarsi fino in fondo con le molteplici sfaccettature della *differenza*.

Alla elaborazione di questa prospettiva di analisi critica dei

77 Stanley L., *Methodology matters!*, in *Introducing Women's Studies. Feminist Theory and Practice*, V. Robinson, Richardson(eds.), MacMillan, London 1997.

78 Per una ricostruzione di questa evoluzione si può vedere: de Lauretis T., *Soggetti eccentrici*, Feltrinelli, Milano 1999.

modelli dominanti, poggianti sul paradigma moderno di oggettività intesa come neutralità ed omogeneità, ha contribuito la necessità di fare i conti non soltanto con la differenza di genere, ma anche e soprattutto con le molteplici differenze esistenti *tra* donne. La *politics of location*⁷⁹ nasce appunto tra gli anni '60 e '80 all'interno del femminismo nord-americano come metodo per render conto delle differenze esistenti fra le donne del movimento, in risposta alle critiche pregnanti di razzismo, etnocentrismo, classismo, omofobia sollevate dalle femministe di colore, lesbiche e postcoloniali. Tali critiche, ebbero l'effetto di "contromemorie" e costrinsero il femminismo *mainstream* (bianco, occidentale, etero, borghese...) a fare i conti con le relazioni di potere esistenti al proprio interno⁸⁰.

La politica della collocazione è quindi venuta sviluppandosi come metodo di analisi della "*situatedness*", a cominciare dalla propria *location* di soggetto epistemologico ed etico-politico (posizionamento epistemico, socio-culturale, economico, esistenziale), traducendosi poi in una pratica autocritica e autoriflessiva che richiede la Relazione come propria condizione ontologica e come obiettivo etico-politico. La *politics of location* «conceives of knowers as situated in particular relations to what is known and to other knowers. What is known, and the way that it is known, thereby reflects the situation or perspective of the knower»⁸¹. Tuttavia, vedremo tra poco che questa impostazione comune – che mira alla

79 Il termine fu coniato dalla femminista radicale nordamericana Adrienne Rich, in una serie di saggi pubblicati tra il 1984 e il 1986 e intitolati appunto: *Notes toward a politics of location*, in *Blood, Bread and Poetry: Selected Prose, 1979-1985*, Norton, New York 1986.

80 Secondo de Lauretis «una teoria femminista in quanto tale comincia quando la critica femminista delle formazioni socioculturali (discorsi, forme di rappresentazione, ideologie) diventa consapevole di sé e si volge al proprio interno per interrogare la propria complicità con quelle ideologie: per interrogare il suo stesso corpo eterogeneo di scritte e di interpretazioni, i loro presupposti concettuali, le pratiche cui danno luogo e dalle quali emergono. La teoria femminista è divenuta possibile in un'ottica postcoloniale». de Lauretis T., *Soggetti...*, cit., 1999.

81 Anderson E., *Feminist Epistemology and Philosophy of Science*, voce per la *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, in «<http://plato.stanford.edu/entries/feminism-epistemology/>», 2003.

consapevolezza e alla responsabilità e in cui è centrale l'attenzione al potere inteso come il fenomeno al tempo stesso più esterno e più intimo – si specifica di fatto in approcci epistemologici e metodologici diversi. Si potrebbe dire che la differenza tra i vari approcci dipende dal diverso modo di concepire l'essere in situazione del soggetto in relazione all'oggetto (dell'Io/Noi in rapporto ai suoi Altri e alle sue Altre) – tenendo conto della dimensione temporale del posizionamento, nel senso della memoria e della genealogia, e di quella spaziale, intesa come nozione geo-politica – ovverosia, dal diverso modo di concepire il potere in rapporto alla soggettività e all'identità.

Dopo averli analizzati ricorrendo alla classificazione di Sandra Harding, argomenterò brevemente in favore di una reciproca intersezione e contaminazione tra loro: essi possono cioè rappresentare livelli di azione, politiche e strategie diverse in relazione al contesto in cui la pratica femminista opera, a seconda delle problematiche che decidiamo di prendere in considerazione e soprattutto a seconda della particolare *location* dalla quale lo facciamo.

6.2. Epistemologie femministe

A. *La classificazione di Sandra Harding.* In *The Science Question in Feminism*, un classico del 1986, ed in una serie di lavori successivi⁸², Sandra Harding, filosofa della scienza statunitense, ha tentato di chiarire in cosa consista il “di più” apportato dalla riflessione femminista al dibattito scientifico. Muovendo da una preliminare distinzione tra metodo di ricerca, metodologia ed epistemologia⁸³,

82 Harding S., *The Science Question in Feminism*, Cornell University Press, Ithaca 1986; Id., *Feminism and Methodology*, Indiana University Press, Bloomington 1987; Id., *Feminism, Science, and the Anti-Enlightenment Critiques*, In Nicholson (eds), *Feminism/Postmodernism*, Routledge, London 1990; Id., *Whose Science? Whose Knowledge?* Cornell University Press, Ithaca 1991; Id. *Is Science Multicultural? Postcolonialisms, Feminisms, and Epistemologies*, Indiana University Press, Bloomington 1998.

83 Mentre il metodo di ricerca consiste in «techniques for gathering evidence: listening to or interrogating informants, observing behaviour, or examining historical traces and records», la metodologia è piuttosto una teoria e un'analisi

l'A. ha individuato quel "di più" nell'elaborazione di nuove metodologie ed epistemologie. L'analisi di Harding si concentra principalmente sull'epistemologia, sottolineando comunque la dipendenza di questa da metodi e soprattutto da metodologie particolari. L'A. ha quindi proposto una classificazione delle principali posizioni epistemologiche femministe in *Feminist Empiricism*, *Feminist Standpoint Theory* e *Feminist Postmodernism*.

Nel testo del 1986 Harding caratterizzò i tre approcci come se si trattasse di prospettive fondamentalmente contrastanti, probabilmente per un'esigenza euristica. Sviluppi e proficue intersezioni all'interno della teoria femminista degli ultimi dieci-quindici anni hanno attutito la rigida distinzione tra le tre tipologie di approccio – *trend* che la stessa Harding aveva previsto e che poi ha contribuito a determinare. In un saggio successivo parlò appunto di «epistemologia transizionale» e lei stessa ha adottato una prospettiva epistemologica che cerca di unire il meglio della *Standpoint Theory* con il meglio del *Feminist Postmodernism*.

Feminist Empiricism, *Feminist Standpoint Theory* e *Feminist Postmodernism* sono quindi categorie euristiche, che non devono essere prese come compartimenti stagni visto che, in molti casi, si riscontra un'intersezione anche piuttosto proficua tra i diversi approcci.

B. Feminist Empiricism. Per *Feminist Empiricism* si intende una forma di epistemologia fondazionalista post-metafisica, che si occupa di investigare e presentare la possibilità di una scienza oggettiva e vera ("a successor science" nelle parole di Harding), di contro a quella scienza erronea che è il risultato di assunzioni e modi di procedere androcentrici:

di come la ricerca procede o dovrebbe procedere. «[I]t includes accounts of how the general structure of theory finds its application in particular scientific disciplines». Aggiungerei, con Liz Stanley, che la metodologia è altrettanto «[a] set of linked 'procedural' or 'operational' elements which provide the grounding for 'investigating'». Cfr. Stanley L., *Methodology...*, cit., 1997. L'epistemologia è invece una teoria della conoscenza: «It answers questions about who can be a 'knower' (can women?); what tests beliefs must pass in order to be legitimated as knowledge (only tests against men's experiences and observations?); what kinds of things can be known (can 'subjective truths' count as knowledge?), and so forth». Harding S., *Feminism and Methodology*, cit., 1987.

Feminist Empiricism is the justificatory strategy that has been used primarily by researchers in biology and the social sciences. Feminist empiricists argue that sexism and androcentrism in scientific inquiry are entirely the consequence of badly done science⁸⁴.

Sul piano metodologico, le esponenti del *Feminist Empiricism* sono le figlie di Quine e della rivoluzione epistemologica da lui apportata all'empirismo a partire dagli anni '60 del Novecento⁸⁵. Contro l'empirismo classico, Quine sostenne che l'osservazione condotta sui dati dell'esperienza, lungi dall'essere neutrale, è carica di teoria e che l'epistemologia, lungi dal fornire una giustificazione meta-teorica alla scienza, è molto più semplicemente un progetto interno alla scienza stessa, teso ad investigare empiricamente le procedure dell'indagine scientifica. Tuttavia, Quine postulò una divisione netta tra fatti e valori difficilmente condivisibile da un punto di vista femminista. Non a caso, le femministe empiriche sono profondamente impegnate a sondare il possibile contributo dei valori femministi all'indagine empirica e a vedere come i metodi scientifici possano essere migliorati in termini di oggettività alla luce delle analisi femministe sui pregiudizi di genere negli approcci *mainstream*. La versione femminista dell'empirismo naturalizzato quindi non segue Quine nel ridurre l'epistemologia ad una investigazione psicologica non normativa, ma piuttosto rivendica il ruolo dei giudizi di valore all'interno di una ricerca empirica rigorosa. Quine inoltre appoggiava un individualismo metodologico⁸⁶: alla base della sua epistemologia naturalizzata stavano soprattutto il comportamentismo e la neuro-psicologia. Le femministe empiriche invece prestano attenzione all'impatto che le varie pratiche sociali legate al genere, alla razza e ad altri possibili fattori di disuguaglianza hanno sull'indagine empirica. Perciò esse prendono sul serio la sociologia, la storia e le scienze sociali. Molte appoggiano addirittura una epistemologia

84 Harding S., *Feminism, Science...*, cit., 1990.

85 Quine, W.V. O., *Two Dogmas of Empiricism*, in *From a Logical Point of View*, Harper & Row, New York 1963; Id., *Epistemology Naturalized*, In *Ontological Relativity and Other Essays*, Columbia University Press, New York 1969.

socializzata, in cui l'indagine è trattata come un processo sociale a tutti gli effetti e tra i possibili soggetti di conoscenza includono anche comunità o *networks* di individui.

Come ha spiegato Elizabeth Anderson, esponente di spicco dell'empirismo naturalizzato, il problema centrale che si pone il *Feminist Empiricism* può essere espresso attraverso due paradossi apparenti. Innanzitutto, la maggior parte della critica femminista della scienza consiste nello svelare i pregiudizi androcentrici e sessisti che informano gli approcci *mainstream*. La forza di tale critica sembra poggiare sul primo caposaldo dell'empirismo, secondo cui pregiudizio e parzialità sarebbero epistemologicamente negativi nella misura in cui portano ad una cattiva teoria. Tuttavia le filosofe e scienziate femministe vogliono che i valori femministi, che sono appunto parziali, informino l'indagine scientifica. Questo è noto come *the paradox of bias*. In secondo luogo, e correlativamente, gran parte della critica femminista della scienza è dedicata all'esposizione dell'influenza dei fattori sociali e politici sull'indagine scientifica. Le teorie accusate di androcentrismo e sessismo sono viste come una emanazione del sessismo che permea la società nel suo complesso. Ciò sembrerebbe implicare che, al fine di eliminare questi pregiudizi sociali occorra adottare una epistemologia individualistica; al contrario le studiosse femministe pongono l'accento sulla costruzione sociale della conoscenza e sull'opportunità di lasciare spazio a differenti influenze sociali. Questo può essere chiamato *the paradox of social construction*⁸⁷.

Le femministe empiriche sostengono che per eliminare entrambi i paradossi occorre minare l'assunto principale che li anima: l'idea cioè che la parzialità sia di per sé un male e che agisca sull'indagine scientifica solo affievolendo l'influenza dell'evidenza, della logica o di qualunque altro fattore cognitivo che interviene nell'indagine al fine di produrre verità e oggettività. Il loro motto potrebbe essere: «Not all bias is epistemically bad»⁸⁸.

86 L'individualismo metodologico è una dottrina antistrutturalista e antistoricista, la quale prescrive che tutti i fenomeni sociali siano spiegati in termini di individui.

87 Anderson E., *Feminist Epistemology and Philosophy of Science*, cit., 2003.

88 Cfr. Antony L., *Quine as Feminist: The Radical Import of Naturalized Epistemo-*

Quindi, rifacendosi prevalentemente alla tradizione pragmatica, le femministe empiriche rivendicano come fatto potenzialmente positivo il carattere situato del sapere e del soggetto conoscente. Rispetto alla *location* dei soggetti e ai differenti posizionamenti intesi come differenziali di potere, si tratta di distinguere tra quali differenze sono ricchezze e quali invece sono disuguaglianze:

[O]ur proper project should not be to give up on presuppositions or biases, but to empirically study which biases are fruitful and which mislead, and reform scientific practice accordingly⁸⁹.

logy, in Antony and Witt (eds.), *A Mind of One's Own*, Westview Press, Boulder 1993. Ci sono tre strategie generali normalmente impiegate per dimostrare questo assunto: una pragmatica, una procedurale ed una realista morale. Ecco come Anderson riassume queste diverse strategie, miranti a difendere il carattere situato e parziale del sapere: «The pragmatic approach stresses the plurality of aims that inquiry serves. Inquiry seeks truths, or at least empirically adequate representations, but *which* truths any particular inquiry seeks depends on the uses to which those representations will be put, many of which are practical and derived from social interests. The paradoxes are dissolved by showing how responsible inquiry respects a division of labor between the functions of evidence and social values — the evidence helping inquirers track the truth, the social values helping inquirers construct representations out of those truths that serve the pragmatic aims of inquiry (Anderson 1995b). This view may be joined with a view of nature as rich, complex, and messy. No single theory captures the whole structure of reality, since different ways of classifying phenomena will reveal different patterns useful to different practical interests (Longino 2001). The procedural approach argues that epistemically bad biases can be kept in check through an appropriate social organization of inquiry. A social organization that holds people with different biases accountable to one another will be able to weed out bad biases, even if no individual on her own can be free of bias (Longino 1990). This view may be joined with the idea that the subject of knowledge (Nelson 1993), epistemic rationality (Solomon 1994) or objectivity (Longino 1990, 2001) is the epistemic community, not the individual. The moral realist approach argues that moral, social and political value judgments have truth-values, and that feminist values are true. Inquiry informed by feminist values therefore does not displace attention to the evidence, because the evidence vindicates these values (Campbell 1998)». Anderson E., *Feminist Epistemology*, cit., 2003.

89 Antony L., *op. cit.*, 1993.

Nelle parole di Anderson, il progetto del *Feminist Empiricism* è sintetizzabile come segue:

In the absence of a sharp distinction between facts and values, it cannot be argued that inquiry explicitly motivated by feminist values is *in principle* opposed to the truth. Whether any particular feminist, or sexist, theory is true or false will depend on empirical investigation informed by epistemic norms — norms which may themselves be reformed in light of the merits of the theories they generate. This is the project of naturalized epistemology, whereby the vindication of norms of inquiry is sought not outside, but within, ordinary empirical investigation⁹⁰.

L'empirismo femminista si contraddistingue pertanto per il suo pragmatismo, ma in esso l'attenzione è concentrata prevalentemente sul momento della "giustificazione", piuttosto che sul "contesto della scoperta". Sebbene riconoscano il carattere situato di ogni (soggetto di) conoscenza, le femministe empiriche non rinnegano il metodo scientifico classico (empirico), ma anzi individuano nella sua rigorosa applicazione la soluzione all'androcentrismo della teoria tradizionale. Per quanto in molti casi si aprano a forme moderate di costruzionismo sociale⁹¹, le loro riflessioni non escono completamente dal dualismo tra soggetto/oggetto. L'oggettività è qui intesa ancora in termini di imparzialità e universalità, garantite dalla fede nella *cognitive legacy* della ragione illuministica (intesa in senso normativo e non metafisico).

L'universalismo è inteso in senso *procedurale*, come "teoria della giustificazione razionale" di principi e valori tendenzialmente universali (comuni all'umanità). Il conseguimento dell'universalità è basato su un modello di discussione democratica. Si rico-

90 Anderson E., *Feminist Epistemology...*, cit., 2003.

91 Secondo il costruzionismo sociale, il modo in cui si comprende il mondo e i propri simili è una costruzione sociale prodotta dalle interazioni interpersonali e, in particolare, dalle interazioni linguistiche. In altre parole, il sé viene socialmente costruito attraverso il linguaggio e ogni individuo è chiamato a tessere la trama della propria storia personale sul telaio delle più ampie costruzioni narrative imposte dalla società in cui vive.

nosce che la produzione di conoscenza è un'impresa collettiva, assicurata dalle interazioni critiche e cooperative tra i soggetti conoscenti. I prodotti di tale impresa sono tanto più oggettivi quanto più riescono a superare le critiche provenienti dai "vari punti di vista". Tale idea si basa su una lunga tradizione che risale a J.S. Mill, Karl Popper, e Paul Feyerabend. Le femministe empiriche sviluppano questa tradizione fornendo resoconti più accurati e situati dei "vari punti di vista", sottolineando l'influenza delle posizioni sociali dei soggetti nelle proprie rappresentazioni del mondo, si curano di rendere visibili le differenze e le interazioni tra diverse comunità epistemiche, e soprattutto sottolineano con maggior forza l'importanza dell'uguaglianza tra i soggetti. Vedremo meglio nel terzo capitolo che nel tentativo di fornire una rappresentazione postmetafisica e situata del soggetto, le femministe empiriche danno comunque la priorità alla coscienza e alla volontà razionale rispetto ad altre facoltà, per quanto tentino di bilanciare l'astratto razionalismo con qualche etica della cura o delle emozioni⁹² e si sforzino di rendere conto delle differenze, *in primis* quella di genere, ma anche differenze culturali e di *status* sociale. Vedremo anche che la concezione del potere che sorregge le teorie delle femministe empiriche è pensata tendenzialmente sul modello dualistico di dominanti/dominati, e presuppone una sorta di priorità e indipendenza ontologica del soggetto rispetto al potere stesso. Questo schema cognitivo è quello che si ritrova nel proceduralismo liberale, comprese le sue versioni femministe. Basta pensare alle rivisitazioni femministe dell'equilibrio riflessivo rawlsiano o della teoria dell'agire comunicativo habermasiana. In definitiva, qui i saperi situati sono visti come una integrazione dell'universalismo cognitivo.

C. *Feminist Standpoint Theory*. In generale, le *standpoint theories* aspirano a rappresentare il mondo da una prospettiva particolare e

92 Si vedano in proposito i classici di Nancy Chodorow, *The Reproduction of Mothering. Psychoanalysis and the Sociology of Gender*, University of California Press, London 1978; Carol Gilligan, *In a Different Voice*, Harvard University Press, Cambridge 1982; Jessica Benjamin, *The Bonds of Love: Psychoanalysis, Feminism, and the Problem of Domination*, Pantheon, New York 1988.

socialmente situata, che si ritiene possa rivendicare una sorta di privilegio epistemico proprio in virtù della propria particolarità e *situatedness*. Una completa “teoria del punto di vista” deve saper specificare: (i) la *location* della prospettiva dotata di privilegio epistemico; (ii) le questioni rilevanti sulle quali tale prospettiva può rivendicare una visione privilegiata; (iii) l’aspetto della *location* che dà luogo ad una visione migliore: ad esempio, un particolare ruolo sociale, o una certa identità singolare; (iv) la giustificazione di tale privilegio epistemico; (v) il tipo di superiorità epistemica rivendicata: ad esempio, una maggiore accuratezza o abilità nel garantire verità o oggettività; (vi) le prospettive altre, rispetto alle quali si rivendica tale superiorità; (vii) i modi di accesso a quella prospettiva: occupare una determinata *location*, ovvero sia un determinato posizionamento socio-culturale, è necessario o sufficiente ad avere accesso alla prospettiva privilegiata?⁹³

Le *standpoint theories* che qui ci interessano sono quelle che rivendicano un privilegio epistemico delle prospettive dei gruppi sociali svantaggiati, rispetto a quelle dei gruppi dominanti, su questioni sociali e politiche che sono oggetto di pubblico dibattito e di controversie – come il carattere, le cause e le conseguenze delle ingiustizie sociali, o l’attribuzione di diritti.

Il Marxismo offre l’esempio classico di *Standpoint Theory*, nella misura in cui rivendica un privilegio epistemico del punto di vista del “proletariato” riguardo a questioni economiche, sociologiche e storiche fondamentali. Questo tipo di riflessione classicamente rivendica tre tipi di privilegio epistemico (che definiscono tre livelli complementari di oggettività situata) sulle prospettive dei gruppi dominanti: il primo consiste nella capacità di garantire una conoscenza più profonda delle dinamiche sociali: la visione dei gruppi oppressi rivelerebbe le costanti che guidano i fenomeni e processi sociali, di contro alle regolarità di superficie colte dalle visioni dei gruppi dominanti; il secondo consiste nella capacità di fornire una conoscenza superiore (maggiore) delle regolarità di superficie, e perciò delle potenzialità umane. Laddove il punto di vista dei gruppi privilegiati tende a rappresentare le disuguaglian-

93 Cfr. Anderson E., *Feminist Epistemology...*, cit., 2003; MacLauglin J., *Feminist Social and Political Theory*, Palgrave Macmillan, London 2003.

ze sociali esistenti come naturali e necessarie, lo sguardo degli oppressi le rappresenterebbe correttamente come socialmente contingenti e pertanto sarebbe in grado di mostrare come poterle ribaltare; il terzo consiste nella capacità di fornire una rappresentazione del mondo sociale in relazione agli “autentici interessi umani”. Per contro, il punto di vista dei privilegiati rappresenta i fenomeni sociali solo in relazione ai propri interessi parziali presentandoli però come interessi universali.

La *Feminist Standpoint Theory* rivendica un privilegio epistemico del punto di vista delle “donne” riguardo alle relazioni di genere e ai fenomeni sociali e psicologici in cui il genere è implicato. Il bersaglio polemico di questo tipo di elaborazione sono chiaramente quelle teorie *mainstream* nell’ambito delle scienze sociali che sotto la maschera della neutralità e dell’universalismo hanno di fatto giustificato assunzioni e visioni del mondo sessiste. Le diverse autrici che si rifanno a questa prospettiva radicano il privilegio epistemico in differenti aspetti della condizione sociale delle donne, più o meno in analogia con una o più correnti della epistemologia marxista⁹⁴.

94 Secondo femministe marxiste come Hartsock e Rose, le donne sono centrali al sistema della riproduzione – della cura e della socializzazione – esattamente come i lavoratori sono centrali al sistema della produzione delle merci. Poiché le donne hanno il compito sociale di badare ai bisogni altrui nella famiglia, si trovano in una migliore *location* rispetto agli uomini per *vedere* come il patriarcato fallisca nell’incontrare i bisogni effettivi di tutte le persone. Gli uomini, in virtù della loro posizione dominante, hanno il privilegio di poter ignorare come le loro azioni minino gli interessi di chi si trova in una posizione subordinata rispetto alla loro. Il privilegio epistemico delle donne si basa allora sul fatto che *come classe* hanno un accesso superiore all’informazione sulle dissimmetrie che caratterizzano la gestione dei bisogni umani in una società patriarcale. Come vedremo in seguito, secondo la femminista radicale MacKinnon il privilegio epistemico delle donne si basa invece sul loro essere un *gruppo sociale ingiustamente costituito dalla oggettificazione sessuale*. La cosiddetta *Black Standpoint Theory* radica invece il privilegio epistemico femminile nel fatto/concetto più generale di *oppressione*, il che consente di prendere in considerazione non solo lo sfruttamento economico e sessuale, ma anche l’ingiustizia in base alla razza. Collins, l’esponente più in vista di questa corrente epistemologica, basa l’epistemologia femminista nera nelle esperienze personali di razzismo e sessismo delle donne nere, e in stili cognitivi

Ogni *Standpoint Theory* deve offrire una spiegazione di *come* si possa guadagnare l'accesso al suo sapere situato. In genere, si sostiene che la mera appartenenza oggettiva al gruppo oppresso non è condizione necessaria né sufficiente per guadagnare l'accesso alla prospettiva privilegiata. Lo diviene solo qualora si verifichi una identificazione soggettiva critica e autoriflessiva da parte dei membri del gruppo.

La *Feminist Standpoint Theory* è un tipo di teoria critica, nel senso definito dagli studiosi della Scuola di Francoforte. Le teorie critiche hanno di mira l'*empowering* degli oppressi al fine di metterli in grado di migliorare la propria situazione. Sono teorie critiche e trasformative, perciò esse incorporano alle riflessioni sul mondo sociale una prospettiva pragmatica. Esse si propongono di rappresentare il mondo sociale in relazione agli interessi/problemi dei gruppi oppressi o svantaggiati. Tale rappresentazione vorrebbe essere un'analisi critica della società concretamente accessibile e utile agli oppressi, uno strumento che dovrebbe servire loro per prendere consapevolezza dei rapporti di potere in cui sono coinvolti e per escogitare politiche di cambiamento sociale. I gruppi oppressi o svantaggiati sono al tempo stesso i soggetti, gli oggetti e i destinatari della teoria critica. Di conseguenza, la rivendicazione di un privilegio epistemico è soprattutto la rivendicazione di un privilegio pragmatico.

associati alle donne nere. Il privilegio epistemico delle oppresse è inteso seguendo W.E.B. DuBois, in termini di "coscienza bifronte" o bipolare [*bifurcated consciousness*]: essa consiste nella capacità di vedere le cose sia dal punto di vista dei dominanti sia da quello degli oppressi e poi nella capacità di valutare comparativamente entrambe le prospettive. «Black women are "outsiders within", having enough personal experience as insiders to know their social order, but enough critical distance to empower critique».

Molte di queste autrici ricorrono poi alla teoria femminista della relazione oggettuale e all'etica della cura per connotare ulteriormente il privilegio epistemico femminile. In tutti i casi suddetti lo *standpoint* è visto come un traguardo, in cui centrale è la consapevolezza critica e politica della propria condizione svantaggiata. Cfr. Rose H., *Hand, Brain and Heart: a Feminist Epistemology for the natural Sciences*, in Harding and O'Barr, *Sex and Scientific Inquiry*, Chicago University Press, Chicago 1987; Collins P., *Black Feminist Thought*, Unwin Hyman, Boston 1990; Hartsock N., *The feminist Standpoint: developing the Ground for a specifically Feminist Historical Materialism*, in Harding S., *Feminism and Methodology*, cit., 1987.

L'oggettività non è rinvenibile in un punto di vista neutrale o universale ma in *un determinato posizionamento*. Questo non porta necessariamente al relativismo morale e politico (al sostenere cioè che un posizionamento vale l'altro). «In standpoint accounts – afferma McLaughlin – the focus is on giving objectivity a political dimension, while also believing that the framework can express some “truth” and reality about women’s lives». Pertanto, «what makes some ways of obtaining and forming knowledge better is what the knowledge produced can do. Knowledge obtained via standpoint strategies leads to awareness of harm and agendas for change, and on these grounds it is better knowledge⁹⁵. Harding ha prodotto uno dei resoconti più dettagliati della concezione dell'oggettività dominante nelle *standpoint theories*. In alternativa alle epistemologie empiriciste, Harding sostiene che il femminismo non può produrre una scienza migliore rimuovendo l'origine dei pregiudizi, ma inventando *un differente modo* di conoscere il mondo.

Nonostante l'enorme merito di questo tipo di approccio, rinvenibile a mio avviso in una concettualizzazione situata dell'oggettività che rafforza la valenza pragmatica e politica della stessa, resta valida la critica che nel 1997 Susan Hekman mosse alle teorie del “punto di vista femminista”. L'autrice riconosceva che le *Standpoint Theories* pongono un importante quesito al femminismo: «How do we justify the truth of the feminist claims that women have been and are oppressed?»⁹⁶, ma faceva anche giustamente notare che la soluzione proposta – privilegiare un particolare insieme di esperienze condivise dalle donne e farne il centro di una politica dell'identità *in quanto donne* – rischia di obliterare alcune importanti differenze esistenti *tra* donne, come all'*interno* di ciascuna donna. Una simile posizione può portare ad un contestualismo essenzialista che assume i caratteri paradossali di un particolarismo universalista (le Donne vs gli Uomini, le Donne di colore vs le Femministe bianche). Il fatto è che molte di queste riflessioni, anche se non tutte, pur condividendo alcune critiche

95 McLaughlin J., *Feminist Social and Political Theory*, cit., 2003.

96 Hekman S., *Truth and Method: Feminist Standpoint Theory Revisited, and comments and reply*, in “Signs”, 22, 1997, pp. 341-402.

mosse dal femminismo postmoderno alla *cognitive legacy* illuministica conservano l'impostazione unitaria dell'ontologia marxista. Per cui alla critica dell'umanesimo liberale in esse si affianca il tentativo di definire un nuovo umanesimo socialista, che sul piano politico si traduce in macro-politiche di giustizia e diritto.

Questo non vuol dire che il femminismo debba necessariamente rinunciare al concetto di "esperienza": «what needs to be thought through is the scope of and context where some forms of generalization are possible»⁹⁷. C'è bisogno di un differente criterio di oggettività, legato ad una visione non unitaria della soggettività e del potere.

C. Feminist Postmodernism. I saperi situati. Per *Feminist Postmodernism* si intende una epistemologia cognitivamente relativista (antifondazionalista) ma eticamente responsabile, che rigetta l'idea di una realtà vera indipendente dall'interpretazione e che sottolinea l'esistenza di dispute interpretative. Il *label* non è tra i più felici, dato l'abuso e la connotazione prevalentemente negativa che il termine "postmoderno" ha assunto nella riflessione filosofica/sociologica contemporanea. Ad ogni modo, con esso si intende qui una categoria euristica più ampia e internamente differenziata rispetto a quella fornita da Harding. Faccio pertanto rientrare in questa categoria tutte quelle riflessioni femministe che si sono appropriate in vari modi e con finalità euristiche molteplici non solo e non tanto del pensiero postmoderno (che, in senso stretto, è quello riconducibile ai lavori di teorici americani come Lyotard e Jameson), ma soprattutto del pensiero poststrutturalista francese (Foucault, Lacan, Derrida, Deleuze). Rispetto alla suddetta appropriazione ci sarebbe molto da dire, dal momento che il modo in cui i lavori dei poststrutturalisti sono stati recepiti nel contesto anglosassone è decisamente diverso dal modo in cui gli stessi lavori sono stati interpretati nel contesto continentale. A tal proposito, si è parlato di una "disconnessione transatlantica" all'interno della stessa riflessione femminista contemporanea⁹⁸.

97 McLaughlin J., *Feminist...*, cit., 2003.

98 Sulla disconnessione transatlantica si è esaurientemente soffermata Rosi Braidotti nel suo *Metamorfosi*, cit., 2003.

È all'interno di questo approccio che si sono avute le versioni più interessanti di politica della collocazione perché è qui che il rapporto tra soggettività, identità e potere è indagato fino alle estreme conseguenze. Qui politica della collocazione significa "situated knowleges", nel senso teorizzato da Donna Haraway⁹⁹.

Parte del lavoro di Haraway costituisce una risposta ed insieme un commento alle posizioni espresse da Sandra Harding in *The Science Question in Feminism*, per ciò che riguarda appunto il dibattito su oggettività e relativismo.

Haraway si schiera dalla parte di chi ha cercato di destrutturare «le pretese di validità di una scienza ostile, rivelando la radicale specificità storica e quindi la contestabilità di ogni livello dell'edificio scientifico e tecnologico»¹⁰⁰. La sua è cioè una posizione postmoderna che vede un legame *strutturale* tra ragione occidentale e dominio e si propone lo smantellamento di questo legame. Haraway è però ben conscia dei rischi insiti in questo tipo di progetto decostruttivo, rischi che hanno appunto determinato una serie di critiche molto dure da parte delle femministe empiriche e delle femministe "del punto di vista".

L'A. confessa di essere caduta vittima essa stessa di una sorta di «terapia a elettroshock epistemologico» quasi paralizzante, che è stata l'effetto di «un costruzionismo radicale coniugato con semiologia e narratologia» professato da un certo postmodernismo, che ha finito per ridurre la scienza a pura retorica priva di utopia, e la realtà a pura testualità.

Questa è una visione terrificante del rapporto corpo e linguaggio per chi di noi ancora vorrebbe parlare in termini di

99 Haraway, D., *Manifesto cyborg*, Feltrinelli, Milano 1991; Id. *Saperi situati*, in Haraway 1991; Id., *The Promises of Monsters: A Regenerative Politics for Inappropriate/Others*, in L. Grossberg, C. Nelson and A. Treichler (eds) *Cultural Studies*, Routledge, London and New York 1992; Id., *Testimone-modesta Femaleman-incontratopico: Feminismo e tecnoscienza*, Feltrinelli, Milano 2000; Id., *How Like a Leaf: An Interview with Thyrza Nichols Goodeve*, Routledge, New York and London 2000; Id., *Birth of the Kennel*, Lecture at the European Graduate School Faculty, August 2000; Id., *The Companion Species Manifesto: Dogs, People and Significant Otherness*, Prickly Paradigm Press, Chicago 2003.

100 Haraway, D., *Manifesto cyborg*, cit., 1991. Da questo testo sono riprese le citazioni che seguono.

realtà... Ci piacerebbe pensare che i nostri riferimenti a mondi reali siano più che una mossa disperata per sfuggire al cinismo, più di un atto di fede simile a quello di altri culti, per quanto spazio generosamente concediamo a tutte le mediazioni, sempre storicamente specifiche, necessarie per conoscere il mondo, a noi come ad altri.

Haraway riconosce l'importante ruolo giocato dalle teoriche del "punto di vista" (femminismo marxista e socialista) e dalle stesse femministe empiriche nella lotta all'impasse epistemologica ed etico politica provocata dal radicale programma dei costruzionisti, e nella delineazione di "duttile teorie della mediazione". Entrambe le posizioni – sostiene l'autrice – si sono sforzate di arrivare ad una teoria della scienza che insista sui significati legittimi dell'oggettività:

Le femministe devono insistere che si dia un migliore resoconto del mondo: non basta mostrare che per ogni cosa esistono radicali contingenze storiche e modalità di costruzione[...]. Le femministe sono interessate al progetto di una scienza che offra una spiegazione più adeguata e ricca, migliore, che ci permetta di vivere bene nel mondo, in rapporto critico e riflessivo sia con le nostre pratiche di dominio, sia con quelle altrui, sia con le parti non uguali di oppressione e privilegio che compongono qualsiasi posizione. In termini di categorie filosofiche tradizionali, il problema è forse più etico e politico che epistemologico.

In definitiva, una persona politicizzata non può permettere che il costruzionismo sociale scada nel cinismo. Il femminismo non può rinunciare quindi a quello che Harding ha chiamato il progetto di una "scienza successiva", ma secondo Haraway non può nemmeno fare a meno di una «insistenza postmoderna sull'irriducibile differenza e molteplicità radicale di conoscenze radicate in una data realtà». Quindi ecco come l'A. prospetta la sfida che l'epistemologia femminista si trova a dover affrontare:

Così, penso che il problema mio e "nostro" sia come ottenere simultaneamente una spiegazione di radicale contingenza storica per tutti i sistemi e soggetti di conoscenza, una pratica critica utile a riconoscere le "tecnologie semiotiche" con le quali creiamo significati, e anche un im-

pegno rigoroso, volto a ottenere resoconti fedeli di un mondo “reale”, un mondo che può essere parzialmente condiviso, e sia aperto a progetti mondiali di libertà circoscritta e adeguata abbondanza materiale, che portino un modico di sofferenza e un po' di felicità.

Le femministe per Haraway non hanno bisogno di una dottrina dell'oggettività che promette trascendenza, di un racconto che perda il filo delle sue mediazioni proprio nel punto in cui si può essere riconosciuti responsabili di qualcosa, né di illimitato potere di strumentalizzazione.

Non vogliamo che sia una teoria di poteri innocenti a rappresentare il mondo, dove corpi e linguaggi cadono nel gaudio della simbiosi organica, né vogliamo teorizzare il mondo, e ancor meno agire al suo interno in termini di Sistemi globali.

Il desiderio di Haraway di rispondere alla sfida cui si accennava sopra è determinato «dal bisogno di una rete di rapporti che copra il mondo, e includa l'abilità di tradurre parzialmente conoscenze tra comunità molto differenti e differenziate in termini di potere. Abbiamo bisogno del potere delle moderne teorie critiche su come i significati ed i corpi vengono costruiti, non a scopo di negare significati e corpi, ma per costruire significati e corpi che abbiano un futuro».

È la rivendicazione del carattere pratico e pragmatico del sapere femminista. Affinché questo sapere riesca a produrre resoconti affidabili e strumenti da cui partire per produrre un cambiamento sociale, esso deve basarsi su una epistemologia radicale, che neghi innanzitutto la possibilità di accesso ad un mondo reale da un solo punto di vista obiettivo e privilegiato, stabilendo invece una serie di scambi provvisori mai conclusivi o eterni. Secondo Haraway, è possibile arrivare a tale esito solo attraverso lo scardinamento di quello che per lei è «l'occulto potere della ragione» occidentale, da sempre vista come garante ineccepibile di una serie di principi innati, al fine di mostrare come razionalità e ragione non sono termini coestensivi capaci di esaurirsi a vicenda. In alternativa alla razionalità classica, Haraway sottolinea con forza il radicamento della conoscenza nella materialità dei corpi e rivendica pertanto la «natura corporea di ogni tipo di visione»:

Vorrei suggerire che se insistiamo metaforicamente sulla particolarità e corporeità di ogni visione (anche se non si tratta necessariamente di corporeità organica, e si include la mediazione tecnologica) e se non cediamo ai miti tentatori di una visione finalizzata a uscire dal corpo e a una seconda nascita, allora riusciremo a costruire una dottrina dell'oggettività usabile ma non innocente.

L'oggettività femminista per Haraway significa molto semplicemente saperi situati:

Scrivo per sostenere politiche ed epistemologie legate a un luogo, a una posizione e collocazione, dove la parzialità, e non l'universalità, è la condizione perché siano ascoltate le nostre proposte di sapere razionale. Sono proposte che coinvolgono la vita delle persone. Scrivo per sostenere la visuale che proviene da un corpo, un corpo sempre complesso, contraddittorio, strutturante e strutturato, scrivo contro la visuale dall'alto, da nessun luogo, dalla semplicità.

L'unico modo per arrivare ad una visione più ampia è essere in un punto particolare, a cominciare dal proprio corpo. La questione della scienza nel femminismo è connessa all'oggettività in quanto razionalità incarnata e posizionata. Le sue immagini non sono il prodotto della fuga e della trascendenza dai limiti, cioè la visione dall'alto, ma il congiungersi di viste parziali e voci esitanti nella posizione di un soggetto collettivo che promette una visione di come radicarsi in modo continuo e limitato nel corpo, del vivere dentro limiti e contraddizioni, cioè la vista *da un certo qual luogo*.

La morale è semplice: solo una prospettiva parziale promette visione oggettiva. Questa è una visione oggettiva che non esclude il problema della responsabilità nei confronti della generatività di tutte le pratiche visive, ma anzi gli si apre. La prospettiva parziale può essere considerata responsabile per tutti i suoi mostri, promettenti o distruttivi che siano. ...L'oggettività femminista ha a che fare con ubicazioni circoscritte e conoscenze situate, non con la trascendenza e la scissione soggetto/oggetto. Ci permette di imparare a rispondere di quello che impariamo a saper vedere.

Haraway difende quindi una posizione situata come quella delle *feminist standpoint theories* e si schiera contro conoscenze non localizzabili e quindi irresponsabili. Irresponsabile significa incapace di esser chiamato a render conto. Questa posizione preferenziale è antitetica a molte forme di relativismo [«non serve una prospettiva parziale qualsiasi; dobbiamo opporci ai facili relativismi olistici costruiti sommando e sussumendo le parti»] così come alle pretese di autorità scientifica più esplicitamente totalizzanti. Tuttavia, Haraway è ben consapevole del serio pericolo che incombe su un approccio come quello del femminismo del “punto di vista”: quello di «romanticizzare e/o di appropriarsi della visione dei meno potenti mentre si afferma di vedere dalla loro posizione». Ciò finisce per ricreare una «singola visione totalizzante, che in ultima analisi è sempre la categoria non marcata che deriva il suo potere da sistematiche restrizioni e occultamenti». Invece, «la visione è sempre questione del potere di vedere e forse della violenza implicita nelle nostre pratiche di visualizzazione. [...] L'identità a sé (quella del Soggetto universale o del mero Essere) è un cattivo sistema di visione. La fusione (l'identificazione con l'Altro) è una cattiva strategia di posizionamento». Haraway sottolinea con forza che non è né facile né senza problemi imparare a vedere dal basso, anche se “noi”, “naturalmente” abitiamo il vasto territorio sommerso delle conoscenze soggiogate:

Le posizioni dei soggiogati non sono esenti da revisione critica, decodifica, decostruzione e interpretazione; cioè da indagini critiche semiologiche ed ermeneutiche. Le posizioni dei soggiogati non sono innocenti...come vedere dal basso è un problema che richiede una abilità di corpi e linguaggio, mediata dalla visione...

Il posizionamento allora *non* è un tentativo empirico di mettersi dalla parte degli emarginati o degli oppressi, ma è uno strumento cognitivo e politico capace di produrre un sapere più adeguato e storicamente contingente. Esso non cerca una «fondazione astratta», richiede invece un «autocritico situarsi ed una serietà storica»¹⁰¹. Haraway non sta cercando né una visione che sia un'alle-

101 Haraway D., *Testimone modesta*, cit., 2000.

goria della totalità della realtà, né una visione che rimandi ad una infinita mobilità e interscambiabilità. Né, infine, una visione che sia un contestualismo essenzialista (altra forma di relativismo). I saperi situati vogliono essere piuttosto una allegoria di elaborata specificità e differenza. Questo è il senso della radicale contingenza storica. Il discrimine sta nel concetto di parzialità: «Il posizionamento non è l'aspetto concreto di quello astratto della de-contestualizzazione. Il posizionamento è sempre parziale, sempre finito e pieno di pericoli, si colloca tra primo piano e piano secondario, tra testo e contesto ed è ciò che costituisce l'indagine critica; soprattutto, il posizionamento non è né evidente né trasparente»¹⁰².

La parzialità così come la intende Haraway rimanda alla rottura del dualismo tra soggetto e oggetto e quindi ad una concezione non *unitaria* della soggettività. Nei saperi situati il presunto dualismo tra un soggetto (prevalentemente attivo) ed un oggetto (prevalentemente passivo) di conoscenza, dualismo che continua a strutturare anche se in modi diversi i due approcci precedenti, si scioglie in una rete di interconnessioni e di complessi rapporti di potere/sapere/desiderio:

Il sé soggetto di conoscenza è parziale in tutte le sue forme, non è mai finito né integro, né semplicemente c'è, né è originale; è sempre costruito e ricucito imperfettamente, e perciò capace di unirsi ad un altro, per vedere insieme senza pretendere di essere un altro¹⁰³.

I saperi situati richiedono inoltre che l'oggetto di conoscenza venga raffigurato come attore e agente, «non come schermo, terreno, o risorsa, e certo mai come schiavo del padrone che non ammette dialettica attribuendo solo a se stesso il potere di agire e l'autorità del sapere "oggettivo".[...]Venire a patti con la capacità di agire degli "oggetti" studiati è l'unico modo per evitare errori grossolani e false nozioni di vario tipo in molte scienze».

Soggetto e oggetto sono visti come soggetti non unitari, apparsi, siti di interconnessioni complesse. La parzialità di entrambi

102 *Ivi*.

103 Haraway D., *Manifest cyborg*, cit., 1991. Le citazioni successive sono riprese da questo testo.

è ciò che rende possibile la costruzione di una dimensione collettiva e responsabile, giacché «[p]roprio il sé spaccato e contraddittorio può interrogare i posizionamenti ed essere responsabile, può costruire e unirsi a quelle conversazioni razionali e quelle fantasie visionarie che cambiano la storia. La spaccatura e non l'essere è l'immagine privilegiata dalle epistemologie femministe della conoscenza scientifica». La spaccatura in questo contesto dovrebbe significare molteplicità eterogenee che sono contemporaneamente necessarie e impossibili da appiattire in combinazioni isomorfe oppure in liste cumulative: è appunto il senso di una contingenza radicale. Questa è la geometria che appartiene ai soggetti nell'ottica dei saperi situati. La topografia dei soggetti è multidimensionale; perciò la visione lo è altrettanto. D'altra parte:

Dare lo stato di agente/attore agli "oggetti" del mondo fa da corollario all'insistenza che l'etica e la politica, occultamente o apertamente, forniscono le basi per l'oggettività nelle scienze.[...]Dunque, i resoconti di un "vero" mondo non dipendono da una logica di "scoperta" ma da una relazione sociale di "conversazione", carica di potere.

Quindi: «L'alternativa al relativismo [leggi relativismo etico e politico] sono conoscenze, quelle parziali, localizzabili, critiche, che sostengono la possibilità di reti di relazioni chiamate in politica solidarietà e in epistemologia discorsi condivisi». Ciò che deve essere cartografata è la Relazione di potere tra soggetto e oggetto e la possibilità di una comunicazione a mezzo di una traduzione/interpretazione. Decodifica e transcodifica più traduzione e critica, sono tutte necessarie. E sono processi *collettivi*. L'idea che il dialogo con l'alterità consista in una operazione di traduzione e interpretazione è piuttosto diffusa nei *cultural studies*. Intendo adottarla per sostenere che l'effettività delle pratiche di giustizia dipende appunto da una simile operazione da realizzarsi tra culture diverse, ma altrettanto all'interno di ogni cultura:

Il femminismo ama un'altra scienza: le scienze e politiche dell'interpretazione, traduzione, del balbettio e della comprensione parziale. Il femminismo ha a che fare con le scienze del soggetto multiplo che possiede una visione (almeno) doppia. Il femminismo ha a che fare con la vi-

sione critica che segue un posizionamento critico in uno spazio sociale non omogeneo e sessuato. La traduzione è sempre interpretativa, critica e parziale.

La conoscenza razionale è conversazione sensibile al potere. E proprio per questo nessuna teoria della rappresentazione, della decodifica, o della scoperta ci garantisce niente. «L'approccio che raccomando – chiarisce Haraway – non è una versione del “realismo”; questo si è dimostrato un modo assai poco soddisfacente di rapportarsi con la volontà attiva del mondo». Né costruzionismo radicale, né empirismo, né metafisica.

Haraway recupera quindi il carattere pragmatico e politico dell'oggettività situata teorizzata dalle teoriche del punto di vista. Ma in più vi aggiunge una considerazione della radicale non innocenza di ogni situazione. Tale non innocenza è ciò che fonda la possibilità della responsabilità. Tale innocenza è come abbiamo già sostenuto *en passant* una questione di potere. Nei saperi situati di Haraway è centrale una concezione produttiva e capillare del potere nei suoi rapporti col sapere, come quella teorizzata da Michel Foucault. Non solo:

Un distacco appassionato richiede di più che una parzialità dichiarata e critica di sé. Siamo anche tenuti a cercare una prospettiva da quei punti di vista che non possono mai essere conosciuti in anticipo, che promettono qualcosa di straordinario, e cioè un sapere che ha il potere di costruire mondi meno organizzati secondo assi di dominio.

In altre parole, c'è bisogno di utopia, *u-topos*, non nel senso di ciò che non è e non sarà mai, ma piuttosto nel senso di ciò che non è ancora ma potrebbe essere. «L'immaginario e il razionale – la visione visionaria e quella oggettiva – volano vicini». C'è bisogno insomma dell'«elemento fantastico della speranza di saperi che trasformino, insieme al freno severo ma stimolante di ogni valida investigazione critica». Ricapitolando: nella versione dei saperi situati, «[t]he politics of location is both materialist and immanent and it provides the grounding for political accountability. As a method, it combines issues of self-reflexivity and accountability with ways of enlarging scientific objectivity. It involves dialogical confrontations with others, in a mixture of affectivity/involvement and objectivity/distance,

which needs to be balanced in a critical manner. Such a methodology can only be transdisciplinary and thus scientifically impure»¹⁰⁴.

6.3. Epistemologia transizionale

Le epistemologie femministe appena descritte vanno lette come tre risposte diverse alla questione della “conoscenza situata” e dell’oggettività: la prima nei termini di una “supplementazione”¹⁰⁵ dell’universalismo cognitivo, la seconda nei termini di un privilegio epistemico di una particolare *location* (quella delle donne o dei soggetti marginali) rispetto ad altre; la terza nei termini di un relativismo cognitivo più radicale ma comunque responsabile.

È importante notare che tutte e tre le prospettive muovono da una critica del Soggetto epistemologico ed etico-politico della Modernità, accusato di essere falsamente neutro ed universale, ed in realtà maschio, occidentale, bianco e appartenente ai gruppi dominanti, nonché della visione totalizzante prodotta da tale Soggetto: il presunto “sguardo da nessun luogo”, che discredita tutte le differenze ed ogni riferimento al sensibile e al corporeo. Tutte e tre muovono quindi da una critica alla concezione di oggettività che ha accompagnato lo sviluppo della scienza moderna tra XVII e XVIII secolo: oggettività come requisito della realtà che esisterebbe indipendentemente dal soggetto conoscente (dicotomia soggetto/oggetto); oggettività come requisito della conoscenza ottenuta mediante l’astrazione da ogni *location* particolare (lo sguardo da nessun luogo), il distacco dalla sensibilità e dai propri valori (*aperspectivity*, *detachment*, *value-neutrality*), il controllo sull’oggetto mediante manipolazioni, il conformarsi delle rappresentazioni all’essenza della realtà (è ciò che Harding nel saggio del 1990 chiama “*objectivism*”).

Le varie autrici sono concordi nel sostenere che l’oggettività così intesa pretende di spacciare una visione parziale (maschile o comunque propria di gruppi dominanti) del mondo per un sape-

104 Cfr. Braidotti R., *Transpositions...*, cit., 2006.

105 Il termine deriva dal Decostruzionismo. Per Derrida un supplemento è al tempo stesso un’aggiunta e una sostituzione. Derrida J., *Della grammatologia*, cit., 1969.

re esaustivo e universale. Questo tipo di sapere è costruito in contrapposizione a modalità conoscitive considerate inferiori ed erronee ed identificate *ipso facto* col femminile. Ciò ha portato all'esclusione delle donne dalla partecipazione alla ricerca scientifica e le ha deprivate di autorità epistemica. Questo modo di intendere l'oggettività è controproducente per il sapere stesso dal momento che lo depriva di modalità conoscitive epistemicamente produttive (ad esempio, l'uso del coinvolgimento emotivo e un'attenzione esplicita ad una conoscenza prospettica), senza contare che trattandosi di una visione inconsapevolmente parziale che si spaccia per totalità è foriera di errori e di contraddizioni.

Pertanto tutte e tre le prospettive sono concordi nell'asserire che l'oggettività non è mai stata né potrebbe essere accresciuta dal valore della neutralità. Nelle parole di Anderson:

[A]ll three approaches to feminist epistemology embrace pluralism and reject totalizing theories. All three approaches also reject the traditional epistemological project of validating epistemic norms from a transcendent viewpoint, because they deny that there is any such viewpoint to be had¹⁰⁶.

Le epistemologie femministe sono ugualmente accomunate dalla loro critica verso l'opposto speculare dell' "*objectivism*", ciò che Harding chiama "*interpretationism*". Questo tipo di discorso epistemologico dà per legittima ed ugualmente difendibile qualunque interpretazione della realtà. Ciò porta ad una versione nichilista di relativismo cognitivo, per cui se "*anything goes*" diventa impossibile produrre resoconti attendibili dell'ingiustizia (a cominciare da quella di genere) e prendere decisioni collettive al fine di combatterla. L'*interpretationism* rende quindi vano il concetto di "oggettività" del sapere e porta all'inattivismo politico, entrambe opzioni inaccettabili per le femministe.

Invece è l'impegno verso valori e progetti antiautoritari, partecipatori ed emancipatori che accresce l'obiettività della scienza. Tuttavia, mentre *Feminist Empiricism* e *Feminist Standpoint Theory* restano

106 Anderson E., *Feminist Epistemology...*, cit., 2003.

“all’interno” del quadro concettuale e categoriale della *Modernità* (rispetto alla teoria morale e politica, questo quadro è quello dell’*Umanesimo classico* e dell’*Illuminismo*: la “*cognitive legacy*” di cui parla Benhabib) – il primo per correggerne i pregiudizi di genere, secondo una strategia di inclusione delle donne intesa in senso quantitativo; il secondo per decostruirlo dall’interno e trovarvi delle alternative plausibili, muovendo dall’esperienza delle donne e degli oppressi intesa, però, in senso qualitativo – l’epistemologia femminista postmoderna prende radicalmente le distanze sia dal pensiero lineare sia dal soggetto unitario della modernità (anche se sarebbe un errore considerare questo approccio come “al di fuori” della modernità). È perciò diverso il modo di ripensare l’oggettività del sapere e la possibilità di una sapere universale. Come chiarisce Braidotti:

La vera posta in gioco in questo dibattito è la valutazione della tradizione illuminista, cioè la grande tradizione razionalista che ha intrecciato in un singolo processo teleologico, la ragione, la storia, e l’ideale del progresso sociale. È chiaro che le posizioni in materia sono molto variegate ed è spesso difficile generalizzare....Resta il fatto però che il grande spartiacque teorico nell’epistemologia femminista attuale sembra essere tra coloro che sostengono che il femminismo è un progetto capace di ampliare lo scopo della razionalità scientifica, e coloro che credono che un cambiamento significativo può solo emergere se la nozione stessa di ragione è sottoposta a una critica radicale che non ne esclude alcun aspetto. Quindi ci troviamo di fronte a un vero dibattito tra correnti moderniste e postmoderniste all’interno del femminismo¹⁰⁷.

Dal punto di vista dell’analisi femminista, secondo Braidotti, la scuola ‘modernista’ accetta come dato di fatto che ci sia una complicità *storica* tra ragione e dominio, tra razionalità ed oppressione. Questa complicità non è tuttavia pensata come inerente alla razionalità in quanto tale e, come tale, può essere corretta tramite una mirata pressione sociale e politica esercitata dalle donne e/o da altri gruppi marginali, che hanno la possibilità

107 Braidotti R., *Dissonanze*, La Tartaruga, Milano 1994.

di apportare una coscienza sociale all'interno del pensiero scientifico. La scuola 'postmodernista' crede invece che ci sia una complicità *strutturale* ed un legame necessario ed implicito tra razionalità e dominio, che sottende un nascosto collegamento con la mascolinità (fallogocentrismo). Secondo questa posizione, per liberare la scienza bisogna produrre trasformazioni corpose tali da incidere sulla struttura stessa del pensiero – interventi sull'immaginario sociale – e da aprire un denso dibattito sulle nuove possibili razionalità.

Nonostante le significative differenze che distinguono queste tre prospettive, non è detto però che esse debbano escludersi a vicenda. È ancora Braidotti a suggerire di considerarle come piani differenti in una mappa cartografica della soggettività femminista: esse possono cioè rappresentare livelli di azione, politiche e strategie diverse in relazione al contesto in cui la pratica femminista opera, a seconda delle problematiche che decidiamo di prendere in considerazione e soprattutto a seconda della particolare *location* dalla quale lo facciamo. Se il femminismo postmoderno e quello della differenza hanno mostrato i limiti dell'approccio egualitario (fornendo a mio avviso una marcia in più sul piano euristico alla teoria etica e politica), è, tuttavia, ancora estremamente necessario impegnarsi nell'emancipazione e nell'uguaglianza, là dove la donna non ha ancora visto riconosciuti i diritti fondamentali, o dove continua ad essere vittima di pregiudizi sessisti e schemi maschilisti. In questa ipotetica cartografia del femminismo, i tre livelli si collocano sia sincronicamente, sia diacronicamente, sia nello spazio sia nel tempo. Essi possono allora anche rappresentare il percorso individuale di ciascuna donna verso la definizione della propria soggettività femminista: dall'emancipazione, all'affermazione di un'identità femminile forte, allo scoprirsi come identità molteplici e frammentata, che non abbandona la lotta per l'emancipazione ed il suo linguaggio, ma dà a tale lotta e a tale linguaggio un significato più complesso. Ma di questo diremo meglio nei prossimi capitoli.

Bisogni e autorealizzazione dell'individuo nella "seconda natura" della società: il caso della *Anerkennung* hegeliana

A me pare che negli ultimi anni sia divenuta opinione diffusa nelle scienze sociali, pensare che la qualità dell'autorealizzazione individuale dipenda molto dalla qualità sociale delle interazioni tra soggetti. In questo e nei successivi capitoli che mi accingo a esporre, sosterrò che per capire il livello di inserimento o esclusione di qualcuno nella società, non basta sostenerne l'implicazione sociale della sua autorealizzazione. Concentrarsi esclusivamente su questa implicazione, conduce nella migliore delle ipotesi ad un'accusa sterile all'*individualismo*, ma tale accusa non fornisce ancora gli strumenti analitici adeguati per capire, fino in fondo, il perché a un certo punto maturano dei cambiamenti nel significato dell'autorealizzazione. Dalla sfera dei bisogni a quella degli obblighi, per giungere infine alla pratica dei valori: in ognuna di queste direzioni l'autorealizzazione è stata vista come il compimento di un individuo decentrato rispetto alla obsoleta soggettività cartesiana e che doveva, in quanto inserito in una prassi, imparare ad esprimersi nelle modalità comunicative dell'interazione sociale con altri soggetti. In questo modo l'implicazione sociale dell'autorealizzazione è divenuta di per sé un motivo di giustificazione filosofica, trasformandosi in una sorta di moralismo (post-) moderno, basato sul valore normativo di "buoni sentimenti" come l'accoglienza, il riconoscere gli altri o la tolleranza, senza però sottoporre, più di tanto, questo piano di giustificazioni allo sguardo politico della socialità, lì dove cioè le giustificazioni ricevono in positivo o in negativo il peso di una legittimazione in base al confronto reale delle varie posizioni in campo. Su questa strada, la socialità è divenuta il luogo della vita quotidiana che è andato riempiendosi di tante piccole regole scisse in mille ambiti di azio-

ne, in mille imperativi da scegliere, fino a che tutti assieme non sono diventate innumerevoli gocce nella *liquidità* di questo moralismo. Qui non ha aiutato certo il *background* filosofico contemporaneo, quello per intenderci venuto con la svolta “linguistica” delle scienze sociali, il quale, infatti, spesso tende ad esaurire la dialettica tra autorealizzazione e riconoscimento, inchiodandola ad una logica di *apriorità* ed *esteriorità* delle relazioni umane.

Occorre dunque lavorare per far venire meno questa *apriorità* ed *esteriorità* della legge morale. Forse si potrebbe cominciare dicendo che l'autorealizzazione produce *un* senso sociale, che non è però tutto *il* senso del sociale. Si potrebbe continuare sostenendo che l'autorealizzazione è comunque un processo – nel quale, come vedremo in seguito, insistono alcuni aspetti della vulnerabilità umana non considerati dalle teorie correnti della giustizia – e che come tale deve costituirsi tramite atti *situati* di intersoggettività. Ma anche questo non basterebbe. Situati sì, ma in che cosa? In un'estetica, in una pratica, in una comunità o cos'altro?

Sostengo, invece, che l'intersoggettività non esaurisce l'intera gamma di manifestazioni possibili della fenomenologia sociale, e che quindi la “*lotta per riconoscimento*” reciproco non è che una rappresentazione particolare ma non esaustiva della prassi comunicativa. Questo livello “rappresentazionale” della lotta per il riconoscimento deve rimandare ad una più profonda analisi delle *condizioni* e delle *strutture* degli *oggetti sociali che esso media*. Il saper stare con se stessi e il saper stare con gli altri non solo si legano in base alla qualità positiva delle esperienze fatte e alle conferme ricevute dagli altri individui (siano essi altri generici o altri significativi), ma acquistano ragioni pratiche di connessione e sviluppo anche in base alla qualità delle istituzioni giuridiche, politiche e sociali che governano il passaggio dalle socializzazioni primarie alle socializzazioni secondarie.

Anche se allo stadio attuale tutto ciò può sembrare una formulazione ancora troppo oscura, con il proseguimento della trattazione diventeranno più chiare, almeno così voglio sperare, le ragioni che mi conducono a questo tipo di considerazioni. Per adesso, prima di tuffarci nella lettura del capitolo, mi preme fare ancora una premessa, che è premessa ai miei occhi opportuna sia per capire quanto andrò a esporre in questo capitolo, sia più in generale come chiarimento del mio contributo in questo libro.

In questo lavoro in cui con Alessia Lenci ci siamo occupati

del “sociale” della giustizia, utilizzando la parola-chiave delle “questioni di riconoscimento” ho voluto focalizzare l'attenzione sui problemi di ridefinizione degli standard di giustizia nelle società culturalmente diversificate, cercando però di tenere in un'unica immagine significativa sia gli aspetti normativi di questa definizione, sia l'analisi di quelli che Axel Honneth ha chiamato *Paradoxien der Individualisierung*¹, che sono a mio parere insieme causa ed effetto dello sconfinamento di molte teorie della giustizia in filosofie morali. La vera questione non è quindi l'esteriorità della morale e come doverla togliere, quanto il fatto che i paradossi dell'autorealizzazione e dell'individualizzazione sono parte integrante di quell'esteriorità. In altre parole, pare oggi non esserci più molto spazio per quel modello di sviluppo morale che per esempio ci aveva proposto Lawrence Kohlberg: le condizioni emancipative promosse ad ogni stadio della coscienza morale, che ci facevano acquisire l'abilità a passare allo stadio successivo, sembrano essere più il punto in questione, che non la via di uscita. In una prassi così differenziata come quella delle nostre società, ciò che l'individuo esperisce nel suo sviluppo morale, è sempre meno un *apprendimento* e sempre più un “lasciare sul terreno”. Un “lasciare sul terreno” che in qualche misura scardina il meccanismo che deve servire a selezionare il ristretto campo di alternative di comportamento fra tutte quelle possibili, allo scopo di consentire delle *aspettative*. Un “lasciare sul terreno” perciò di segni, tracce, indizi, che sono difficili da interpretare, soprattutto se si pensa che tra questi potrebbero celarsi anche sintomi di patologie sociali, patologie sociali che, proprio perché l'autorealizzazione e lo sviluppo morale sono viziati alla fonte, non possono trovare un momento di regolazione in quelle teorie della giustizia che si collegano alla struttura morale delle interazioni.

Questo vuol dire che rispetto alle modalità attraverso cui l'in-

1 A. Honneth, *Organisierte Selbstverwirklichung. Paradoxien der Individualisierung*, in Honneth A. (a cura di), *Befreiung aus der Mündigkeit. Paradoxien des gegenwärtigen Kapitalismus*, Campus, Frankfurt-New York 2002, pp. 141-158. Una versione tradotta di questo saggio è apparsa con il titolo Honneth A., *Autorealizzazione organizzata. Paradossi dell'individualizzazione*, in “Post-filosofie”, 1, 2005, pp. 27-44.

dividuo può fare appello alle istituzioni in caso di mancata o negata autorealizzazione, non sempre si devono considerare internamente vincolanti lo sviluppo psico-sociale dei soggetti del riconoscimento con i requisiti di giustizia sociale che un tipo di organizzazione di società si è data. Sebbene questo nesso può verificarsi in situazioni storiche particolari, sarebbe bene *a)* svincolare i processi che portano alla costituzione del sistema della giustizia sociale da fenomenologie sociali onnicomprensive, lasciando queste ultime libere di muoversi tra autorealizzazione di sé e riconoscimento reciproco; *b)* ripensare la giustizia sociale come sistema normativo in grado di interagire senza coincidere mai del tutto con la prassi fenomenologia, e che contemporaneamente si sforzi di ricollocare la rilevanza politica degli attori sociali (individui, partiti, gruppi sociali e società civile in genere, legislatori, magistrature) anche al di là dei limiti previsti dagli standard di legalità vigenti.

Proprio per continuare a svolgere questa premessa, in questo capitolo prenderò in considerazione una tra le prime descrizioni di filosofia sociale e politica che hanno tentato di intrecciare i percorsi mondani della ricerca di sé con il destino politico della comunità in cui questa ricerca avveniva: sto parlando di Hegel e in particolare della figura della *Anerkennung* (riconoscimento).

1. Bisogni o desideri?

Partendo, come faccio in questo lavoro, dall'idea che i bisogni sono l'oggetto primo e più precipuo della natura relazionale dell'essere umano, è chiaro sin dal principio che non voglio occuparmi di bisogni intendendoli solamente come istanze umane provenienti dalla sfera biologica. Il significato di "bisogno" a cui intendo rivolgermi non è solo quello legato ad una dinamica degli impulsi, bisogno cioè che si appaga se trova le proprie condizioni di soddisfazione lungo una direzione di adattamento *mente-mondo* (John Searle). Il bisogno è un'espressione che assume significato percorrendo anche la direzione opposta, vale a dire quella *mondo-mente*. Searle ha proposto una distinzione analitica della direzione di appagamento dei bisogni. Per l'appagamento di un bisogno i soggetti compiono azioni che rivelano gli aspetti intenzionali

che stanno dentro le azioni stesse. Con l'intenzionalità ci si muove quindi dalla mente verso il mondo, tutto l'opposto di come invece si muovono le "credenze". Come egli scrive: «nel caso della credenza, si suppone che lo stato intenzionale rappresenti come stanno le cose nel mondo. La credenza, potremmo dire, è *responsabile del suo adattamento al mondo*. Ma nel caso del desiderio, il suo scopo non è rappresentare come stanno le cose, bensì come vorremmo che stessero. Nel caso del desiderio potremmo dire, è *responsabilità del mondo adattarsi al suo contenuto*»². Questa distinzione regge se alla base si ammette un'assunzione di fatto, che cioè ogni singolo stato della coscienza (a partire dagli aspetti volitivi del desiderio fino a quelli delle credenze morali, etiche, politiche) sia la diretta rappresentazione di un'intenzionalità di fondo dell'attore. Ogni atto è, dunque, la rappresentazione di una direzione di intenzionalità di cui analiticamente si possono ricostruire le condizioni di soddisfacimento: se si adatta al mondo è una credenza, se è il mondo ad adattarsi è un desiderio.

Propongo di provare a guardare fuori dalla validità analitica di questa distinzione, che ripeto risulta tale unicamente se si assume lo stato coscienziale come atto totalmente intenzionale. Credo in altre parole che decenni di studi nel campo della psicologia sociale, della fenomenologia sociale, della sociologia della conoscenza, per voler citare solo alcune tra le discipline che si sono spese in tal senso, abbiano dimostrato che esiste una altrettanto validità teorica nell'argomentare, all'opposto di ciò che Searle sostiene nella sua distinzione, che sussiste una importante implicazione tra ciò che crediamo che qualcosa sia e il desiderio di come vorremmo che essa fosse. Questo per il motivo che la nozione d'intenzionalità da sola non basta a descrivere la natura dei desideri: se infatti applichiamo alla sfera dei bisogni il concetto d'intenzionalità searleano, si può facilmente notare che esso non è in realtà la descrizione aderente al desiderio che pretende di essere, ma semplicemente una raffigurazione del desiderio che si costruisce *a posteriori* rispetto all'oggetto su cui l'azione del desiderio proietta la sua scelta. Infatti nel desiderio così come inteso da Searle l'intenzionalità acquista senso nel prodursi stesso dell'atto di "riferirsi a"

2 Searle J., *La mente*, Raffaello Cortina, Milano 2006, p. 152.

qualcosa. Perciò nell'atto di bere, il suo compiersi fa di questo atto la manifestazione di una intenzionalità di fondo per la quale, a posteriori, si è portati a concludere che *avere sete significa avere il desiderio di bere*.

Il punto è che non tutte le manifestazioni di atti che ammettono desideri sono la traduzione di dirette intenzionalità. L'attualizzarsi di un desiderio non trae cioè la sorgente della sua desiderabilità unicamente dalle "direzioni di preferenza". Le preferenze, che attengono sì alla sfera individuale del piacere, non sempre sono però determinabili in maniera così individuale e volontaristica. La direzione *mente-mondo* dei desideri non può quindi essere presa unicamente come modello di validità dell'intenzionalità nel desiderio, dal momento che le sorgenti che determinano e condizionano la preferenza spesso sono alle spalle dei soggetti. Tornando al desiderio di bere, possiamo dunque dire che se è vero che avere sete significa avere il desiderio di bere, non è sempre vero che avere il desiderio di bere significa avere sete. Nella desiderabilità di qualcosa agiscono forme di preferenze che, in quanto forme, sono il risultato di un movimento che si nutre di fonti eterodosse rispetto alla direzione dell'intenzionalità, tanto da contaminarne e dissimularne in alcuni casi anche le condizioni di soddisfazione cui un atto, nella visione di Searle, deve sottostare per essere detto desiderio oppure credenza. Bisogni, desideri e credenze sono sottoposti a sovrapposizioni che non permettono all'intenzionalità di potersi rappresentare in una unica maniera.

Ci si potrebbe chiedere a questo punto se bisogni e desideri sono la stessa cosa. Probabilmente ci sono ragioni psicologiche, sociologiche, neurologiche per poter distinguere gli uni dagli altri. In questo mio lavoro ho ritenuto però opportuno partire da una posizione che avesse già fatto esperienza di questa distinzione, elaborandola in una visione d'insieme. Condivido qui l'idea di Lawrence A. Hamilton³ che tende a restringere la distinzione tra bisogni e desideri, (*needs* e *wants*), sostenendo che tale distinzione è frutto di un particolare modo di intendere l'autonomia desiderativa dell'in-

3 Hamilton L. A., *The Political Philosophy of Needs*, Cambridge University Press, Cambridge 2003.

dividuo. Tenendo infatti separate le pulsioni biologiche dei bisogni dai desideri (che sono costruzioni più mediate della relazione *mente-mondo*), si mira a distinguere un aspetto emotivo della desiderabilità da uno cognitivo. A questo proposito, secondo Hamilton meglio sarebbe parlare di una *dinamica* di bisogni e desideri che ha luogo in uno spazio più complesso della semplice direzione di adattamento, percorribile, questa, ogni volta nell'unico senso possibile di significazione, *mente-mondo*. Con la *want-need dynamic* è la stessa dinamica che pone il significato della distinzione tra bisogni primari e desideri sociali e non viceversa.

Va fatta però una precisazione. Con quanto detto, non intendo certo sostenere che nella *want-need dynamic* ogni riferimento alla natura biologica del bisogno umano sarebbe da rimuovere a favore di una costruzione totalmente sociale del bisogno stesso. Dico diversamente che il significato di una distinzione tra bisogni e desideri, tra, se si preferisce, una "*prima natura*" e una "*seconda natura*", acquista significato solo nell'intreccio in cui si muovono le sorgenti della desiderabilità, gli oggetti della desiderabilità, le intenzionalità che si ricostruiscono negli atti della desiderabilità. Quando faccio delle azioni agisco guidato da ciò: che *ho bisogno*. Nel bisogno primario, cioè nel bisogno così come si dà nelle manifestazioni più vicine alla vita immediata e istintiva, *io sono quello che sto facendo*. Ciò che sono coincide con ciò di cui ho bisogno ed è questo ciò che mi muove. In questi casi io agisco senza avere la coscienza di ciò che sto facendo. Aderisco a ciò che faccio. Abbiamo dei bisogni che muovono alcuni nostri atti. In questi siamo quello che stiamo facendo. Tutti gli organismi sono accomunati da questo avvertire i bisogni. Sono dietro alla scrivania e mi accendo una sigaretta. Mi accorgo che non ho il portacenere, mi alzo per andare a prenderlo. Ma all'improvviso mi fermo a riflettere sui miei atti. Il mio bisogno di fumare – che non è naturale ma sicuramente istintivo – non sta determinando solo i miei atti spingendoli *verso* le cose desiderate (nella direzione *mente-mondo*), ma per potersi soddisfare ha implicato una organizzazione dell'ambiente che *avvicina atti e cose*. Ho un bisogno e organizzo l'ambiente affinché soddisfi questo mio bisogno. Questo preparare è uno sforzo, una fatica. Molte volte infatti richiede la necessità di spostarsi, sollevare, avvicinare e altre azioni simili. L'acquisizione delle tecniche per

organizzare l'ambiente non è solo un fatto preparatorio e anticipatorio della soddisfazione, ma con il complicarsi dei riferimenti e delle conoscenze diventa anche un elemento fortemente condizionante, che quindi si interpone nella mediazione tra la sorgente del bisogno e l'attualizzazione di esso come rappresentazione di una intenzionalità.

Il bisogno non è quindi solo il "bisogno di qualcosa", ma anche la struttura del suo contenuto, di ciò che freme all'interno del bisogno stesso. Con Henry Frankfurt possiamo definire questa struttura come la capacità umana di formare «desideri di second'ordine» (*second-order desires*)⁴, vale a dire la capacità non solo di desiderare o di aver bisogno di qualcosa, ma desiderare il desiderare stesso, essere cioè in grado di *riflettere* sulla propria condizione di soggetti bisognosi e desideranti, al fine di poter porre in essere dentro le dinamiche della ricerca di soddisfazioni, strategie e capacità per *valutare* i propri bisogni. La riflessione sui bisogni e l'apprendimento di strategie di valutazione, porta il tema biologico dei bisogni direttamente dentro un orizzonte più allargato delle azioni umane. «*Valutare*» significa prima di tutto «tenere in considerazione», e questo costringe i propri criteri di soddisfacimento (e quindi anche la propria intenzionalità) ad aprirsi alla presenza di altri soggetti che sono interessati a cercare soddisfacimento nella stessa porzione di mondo verso cui le nostre azioni si indirizzano.

Ma come si lega il "tenere in considerazione" la propria desiderabilità con la presenza degli altri? Si può considerare l'assolutezza di questo quesito come uno tra i prodromi della nozione hegeliana di riconoscimento (*Anerkennung*).

Di Hegel affronterò il tema della *Anerkennung* facendo riferimento a due particolari trattazioni fatte dall'autore in due luoghi differenti della sua produzione intellettuale: la prima trattazione, scelta se vogliamo abbastanza obbligata, è la nota "lotta per il riconoscimento" (*Fenomenologia dello spirito*); la seconda è quella altrettanto nota del "sistema dei bisogni" (*Filosofia del diritto*). La scelta di accostare questi due momenti per spiegare il configurarsi dell'*Anerkennung* hegeliano non è casuale o arbitraria. Il riconoscimento he-

4 Frankfurt H., *Le Ragioni dell'amore*, Donzelli, Roma 2005.

geliano, come cercherò di mostrare, è una articolazione che connette la struttura relazionale del soddisfacimento dei bisogni con l'acquisizione da parte del soggetto, tramite la reciprocità dell'essere riconosciuto, di un proprio valore sociale all'interno della società. Come vedremo, se l'ordine dei bisogni è l'elemento positivo dell'organizzazione della società in sfere di interazione (famiglia, società civile, stato), il riconoscimento reciproco riempie di titolarità sociali ("status") il vuoto e l'astrattezza della "seconda natura" della società, che così acquista le forme di vita concrete provenienti dalla pragmatica delle relazioni intersoggettive.

2. Il modello della "Anerkennung" hegeliana

Un importante interprete americano del pensiero hegeliano, Robert Pippin, ha sostenuto che l'idealismo hegeliano dovrebbe essere visto alla luce della svolta kantiana dalla metafisica tradizionale al criticismo e alla razionalità moderna. Kant infatti credeva che la metafisica, in quanto espressione massima del pensiero, non poteva occuparsi unicamente delle strutture fondamentali della realtà sulla base di una speculazione, ma doveva invece interessarsi in maniera critica dei concetti che noi usiamo per comprendere il mondo. Questa correzione della metafisica è secondo Pippin alla base dell'idealismo che inizia da Kant e poi porta a Hegel, l'idea cioè che i concetti sono necessari all'intelletto umano non solo per conoscere il mondo, ma anche per avere un'esperienza concettuale del mondo che possa nel contempo essere vissuta nelle modalità di una autocoscienza del pensiero. Non più quindi la scienza del pensiero come una scienza del "come il mondo deve essere"; al suo posto invece un criticismo della ragione che porta la ragione a entrare in questione con se stessa, per porre la relazione del mondo attraverso il chiedersi «come ogni argomento deve "per se stesso" prendere o interpretare o giudicare il mondo perché questo possa esistere»⁵. L'idealismo posto da Kant e continuato da Hegel ha portato quindi l'astrattezza degli schemi del-

5 Pippin R., *Hegel and Category Theory*, in "Review of Metaphysics", 43, 1990, pp. 839-48, qui p. 839.

la metafisica dentro le categorie del pensiero, in modo tale che il punto focale della domanda filosofica è divenuto quello di trovare le condizioni della pensabilità a discapito della realtà delle cose in se stesse. Se però ancora in Kant – nell'aspetto *noumenico* delle cose – continua a resistere questa abitudine speculativa a pensare l'in sé, è con Hegel che secondo Pippin si raggiungono le condizioni per un maturo sviluppo di una più ampia concezione della soggettività.

Secondo Pippin, nell'idealismo hegeliano ogni tappa possiede una propria autonomia auto-collocantesi, autonomia soprattutto rispetto al movimento dello spirito, che invece spinge verso una configurazione universale e oggettiva⁶. Qui penso Pippin ha posto un punto essenziale per cominciare a comprendere tramite quali meccanismi ci si avvia dal mondo dei bisogni alla dinamica fenomenologica del riconoscimento. Se si osserva dentro il sistema hegeliano, ci si accorge infatti che ogni tentativo di concezione dell'oggettività include il proprio criterio di oggettività. In altri termini il passaggio da una tappa all'altra della fenomenologia non avverrebbe a causa della presenza mediatrice di uno spirito oggettivo, ma perché ogni tappa è l'esito riuscito di una adeguata auto-collocazione della coscienza nel contesto delle relazioni che essa intrattiene con le altre posizioni intorno a lei. Ciò vuol dire che ogni coscienza possiede al suo interno una candidata concezione di oggettività. Questa concezione di oggettività interna potrà poi essere messa in discussione (fino a rivelarsi eventualmente inadeguata in base al suo stesso criterio di oggettività) tramite il confronto con altre posizioni in campo. A differenza di altri autori⁷, Pippin non guarda al momento della libertà nella fenomenologia hegeliana come ad un momento marginale e giustificativo del *thelos* dello spirito, ma punta a disgiungere l'oggettività del cammino trascendentale dello spirito dalla quotidiana affermazio-

6 Pippin R., *Hegel's Idealism: The Satisfaction of Self-Consciousness*, Cambridge University Press, Cambridge 1989.

7 Wood A.W., *Hegel's Ethical Thought*, Cambridge University Press, Cambridge 1990. In questo lavoro l'autore sostiene che in Hegel l'ordine razionale delle relazioni sociali non è normativo in base alla partecipazione dei singoli individui. L'ordine razionale è l'ordine *dato* dall'idea stessa contenuta nello spirito. Per Wood il progresso dell'autocoscienza in Hegel in realtà è l'attualizzazione dello spirito e del suo *thelos*.

ne o negazione di ragioni etiche. In altri termini per Pippin non è possibile parlare allo stesso modo di come lo spirito si comporta nei confronti *di sé* e di come si comporta nei confronti *del Sé*. Recentemente, nell'introduzione ad un volume da lui curato⁸, Pippin ha osservato che nella filosofia di Hegel vi sono due modalità separate sulle quali si possono registrare gli eventi dei vari passaggi della *Fenomenologia*: una prima modalità va riferita alla ricerca di una *Objectivity*, la seconda a quella di un *Idealism*. Il primo è l'aspetto della struttura delle relazioni umane tramite cui Hegel pensa e riflette sull'oggettività delle cose e sull'ontologia della loro natura. Rappresenta la capacità mentale di poter riflettere sull'oggettività delle cose a cui ci si riferisce nel linguaggio. L'*Objectivity* è dunque la capacità del pensiero di potersi risolvere in una sua oggettivazione, costruendo criteri ontologici contro la propria alienazione nelle cose. La seconda modalità è quella dell'*Idealism*, il processo storico-politico di autodeterminazione delle coscienze. Stando a questa doppia modalità, vi è insita nella *Fenomenologia* sia una logica dell'"obiettività" tesa alla creazione di *condizioni razionali necessarie e sufficienti* per creare una base ontologica alla fenomenologia delle relazioni, sia una dialogica interazionale che si muove cercando *condizioni razionali necessarie ma non sufficienti* per l'autodeterminazione delle volontà.

Ma allora, considerando questa doppia modalità, che tipo di condizioni vengono a esserci nel fenomeno del riconoscimento, il quale mette insieme aspetti cognitivi di identificazione (e quindi di adesione a criteri di "obiettività") e aspetti morali storicamente determinati? Non sarà infatti un caso se proprio sul tema del riconoscimento, a Hegel vengono fatte risalire sia quelle interpretazioni, come quelle di Wilfrid Sellars, John McDowell, Robert Brandom (ma anche Italo Testa per guardare al contesto nazionale), che fanno dipendere l'aspetto sociale del riconoscimento da una teoria della mente, sia quelle interpretazioni che viceversa fanno dipendere dai rapporti intersoggettivi ogni tipo di capacità

8 Pippin R., Höffe O. (a cura di), *Hegel on ethics and politics*, Cambridge University Press, Cambridge 2004. Questo volume contiene importanti contributi di studiosi come Karl-Otto Apel, Michael Quante, Ludwig Siep, Dieter Henrich, Rolf-Peter Horstmann, Hans Friedrich Fulda.

individuale, compreso quelle cognitive, come succede in Charles Taylor e in particolare Axel Honneth. Siamo forse nell'epoca odierna di fronte ad una nuova espressione del conflitto storico tra destra e sinistra hegeliana?

Per comprendere quale siano le ragioni di un eventuale scarto tra i due tipi di approcci, è il momento di affrontare il tema dell'*Anerkennung*, dividendolo in due aspetti secondo me fondamentali: da una parte il “*sistema dei bisogni*” (che qui considero come l'articolazione di un aspetto naturale, il bisogno appunto, in una struttura di natura secondaria quale la domanda o richiesta di soddisfazione), dall'altra la “*lotta per il riconoscimento*” (che considero nei termini hegeliani l'evoluzione intersoggettiva di due domande/richieste che vengono a confrontarsi). Riprenderò adesso per grandi linee queste due trattazioni hegeliane per mostrare che “*sistema dei bisogni*” e “*lotta per il riconoscimento*” sono internamente collegati da una stessa configurazione del rapporto tra una autocoscienza, l'altra e la cornice di mondo entro cui il loro incontro avviene. Tale rapporto, da una parte, lega le coscienze agli oggetti del mondo (per cui ogni coscienza è coscienza a partire dalla negazione di un mondo di cose) e dalla parte opposta lega le coscienze tra loro come *autocoscienze* che acquistano un piano riflessivo solo ponendo reciprocamente se stesse una verso l'altra, come oggetti di pratiche concordate. Diventerà più chiaro il perché a mio parere l'*Anerkennung* è un tipo di mediazione che diventa possibile *solo* quando si trova a mediare no autocoscienze, bensì *particolari aspetti di queste posti in relazione di reciprocità*. Difatti nel riconoscersi, la coscienza si riflette e *si* riconosce non proprio attraverso il riconoscimento offerto dall'altro, ma piuttosto attraverso il riconoscimento della *dipendenza* all'essere riconosciuta dall'altro. È la profondità di questo vincolo che cambia le fattezze del riconoscimento: da *bisogno* (il bisogno di essere riconosciuto) a *obbligo* (il dovere di riconoscere). Ma vediamo ora meglio come ciò avviene.

3. Il “Sistema dei bisogni” e la determinazione di sfere sociali di interazione

Hegel giunge a esporre in maniera sistematica l'idea del suo “sistema dei bisogni” (*System der Bedürfnisse*) nell'opera *Lineamenti di filosofia del diritto*⁹ (*Grundlinien der Philosophie des Rechts*) del 1821, e successivamente nella seconda edizione della *Encyclopädie* del 1827. Prima che tale visione giungesse allo stadio di un elemento fondamentale di un sistema di pensiero, quale è nelle citate opere, Hegel aveva già cominciato a porre in essere un abbozzo del “sistema dei bisogni” nel *System der Sittlichkeit*¹⁰, testo redatto tra il 1802 e il 1803, e che costituisce la prima parte di un manoscritto perduto di un corso sul diritto naturale tenuto da Hegel all'università di Jena. L'idea base che unisce gli scritti giovanili di inizio secolo con l'opera della maturità è che la *vita* è il primo oggetto dell'autocoscienza: l'autocoscienza altro non è che vita che diviene cosciente di sé.

Ma come fa la vita a diventare autocosciente?

Hegel parte da quella che io ho chiamato *want-need dynamic*, smontando il movimento della desiderabilità in una dicotomia di

- 9 Per la versione italiana dell'opera hegeliana rimandiamo qui alla traduzione curata da G. Marini, Hegel G.W.F., *Lineamenti di filosofia del diritto*, Laterza, Roma-Bari 1999.
- 10 Per la sua completezza riprendo la nota informativa su questa opera di Hegel da Finelli R., *Mito e critica delle forme. La giovinezza di Hegel 1770-1801*, Editori Riuniti, Roma 1996, nota 1, p. 267. Il titolo *System der Sittlichkeit* fu assegnato al testo hegeliano dal Rosenkranz. Dal primo biografo di Hegel si apprende che queste pagine hegeliane costituivano solo la prima parte di un manoscritto, la cui seconda parte è andata perduta e concerneva, nell'ambito dei corsi universitari di Hegel sul *jus naturae civitatis et gentium*, i temi della religione e del sapere filosofico e speculativo. La prima edizione integrale del *System der Sittlichkeit* è apparsa nel 1913 (1923²) a cura G. Lasson nelVII volume delle *Sämtliche Werke*, intitolato *Schriften zur Politik und Rechtsphilosophie* (l'edizione del Lasson era stata preceduta da una edizione incompleta a cura di G. Mollat [Osterwiede-Harz, 1893]). Per quanto riguarda la datazione dell'opera cfr. Kimmerle H., *Zur Chronologie von Hegels Jenaer Schriften*, Hegel-Studien 4 (1967), pp. 125-176, che colloca la stesura del manoscritto tra l'inverno del 1802 e la primavera del 1803. La traduzione italiana è a cura di A. Negri, Hegel G.W.F., *Scritti di filosofia del diritto (1802-1803)*, Laterza, Bari 1962, pp. 163-301.

attualizzazione: il bisogno nell'uomo, per poter essere soddisfatto, deve inevitabilmente scindersi dalla forma immediata del suo darsi, proprio perché necessita di una preparazione e di un'attenzione secondaria rispetto al sentire immediato del bisogno. Tale separazione è in primo grado una separazione tra il polo oggettivo delle cose desiderate che procurano godimento e il polo soggettivo delle brame. Questo accade quando, per soddisfare un bisogno, emergono forme di organizzazione che vanno acquisite e perfezionate. In altri termini allorché per soddisfare un bisogno viene richiesta dalla complessità dell'ambiente una prima acquisizione di *sapere tecnico e lavoro*. Secondo Hegel il bisogno si può separare dalla immediatezza del godimento naturale tramite l'opera del lavoro, un elemento eccezionalmente centrale della natura umana, tanto da rendersi antropologicamente più indicativo della semplice accezione di uomo come consumatore di oggetti di desiderio. Il lavoro è infatti un'attività che presuppone un differimento del godimento naturale e che richiede un'appropriazione dell'oggetto tramite un intervento trasformativo su di esso. Come Hegel scrive in un noto passo della *Filosofia del diritto*: «l'animale ha una cerchia limitata di mezzi e di modi di appagamento dei suoi bisogni, che sono parimenti limitati. L'uomo, anche in questa dipendenza, dimostra, nello stesso tempo, il suo superamento della medesima e la sua universalità, sopra tutto mediante la *moltiplicazione* dei bisogni e dei mezzi e poi mediante la *scomposizione* e la *differenziazione* del bisogno concreto in singole parti e in singoli aspetti, che divengono bisogni diversi, *particolarizzati* e, quindi, *più astratti*»¹¹.

Alle spalle della differenziazione e scomposizione dei bisogni, la natura umana già conterebbe a uno stadio *potenziale* una compresenza di indistinzione e distinzione, una compresenza che grazie all'opera del lavoro umano diviene possibile distaccare e diversificare. Il "sistema dei bisogni" (*System der Bedürfnisse*) è infatti definito da Hegel nel § 188 della *Filosofia del diritto* come l'ambito della soddisfazione reciproca dei bisogni attraverso il lavoro e precisamente come «la mediazione del *bisogno* e l'appagamento del *singolo* attraverso il suo lavoro e attraverso il lavoro e il soddisfacimento dei bisogni *di tutti gli altri*; – sistema dei *bisogni*». La siste-

11 Hegel G.W.F., *Lineamenti di filosofia del diritto*, cit., p. 160, § 190.

matizzazione dei bisogni è perciò il risultato della capacità che hanno gli individui, da una parte, di agire in funzione dei propri bisogni naturali, dall'altra, di poter mediare tali bisogni attraverso una diversificazione dei meccanismi di soddisfacimento. Già il giovane Hegel, a questo proposito, si esprimeva nei suoi scritti jenesi in questi termini: «vale a dire che il *lavoro dell'uomo in quanto lavoro* di un singolo per i suoi bisogni è *a un tempo* un lavoro universale, ideale; il singolo soddisfa sì con ciò i suoi bisogni, ma non con questo determinato [oggetto] da lui lavorato, bensì quest'oggetto per soddisfare i suoi bisogni diventa un altro da quel che è [...]. Tra la sfera dei bisogni del singolo e la sua attività si inserisce il lavoro di tutto il popolo, e il lavoro di ognuno è, riguardo *al suo contenuto*, un lavoro universale per i bisogni di tutti, così come per l'adeguatezza alla soddisfazione di tutti i suoi bisogni»¹².

Il lavoro è dunque uno strumento che si universalizza con la divisione e la specializzazione e con ciò il lavoro si fa astratto. Di più: la ricerca degli oggetti del desiderio diviene un processo che muove le coscienze non solo verso un mondo di cose da consumere e trasformare, ma contemporaneamente verso un mondo in cui già agiscono altri operatori di trasformazione, altri bisogni che si manifestano *indirettamente* (non per intenzionalità diretta come nel caso del rapporto *mente-corpo*), astratti in una serie di abilità lavoratrici che fungono da strumenti per il perseguimento di un fine soddisfacente (mercato delle cose che diventa mercato delle tecniche e delle conoscenze). In questo modo la bramosia del sentimento indifferenziato in cui la singola coscienza si trova quando agisce nella sfera immediata dei bisogni, diventa desiderio e da qui, nel sistema dei bisogni, diventa “*domanda*”, nel senso di un luogo formulato in maniera *codificata* dove pervengono non solo le richieste dei bisogni primari, ma soprattutto il mercato e lo scambio delle abilità e delle conoscenze di tutti.

In realtà la prima rappresentazione di un bisogno nel “sistema dei bisogni” è quella che Lawrence A. Hamilton definisce un *parti-*

12 Hegel G.W.F., *Filosofia dello spirito jenesi*, a cura di G. Cantillo, Laterza, Roma-Bari 1984, pp. 58-59.

cular social need. Questo tipo di bisogno è legato a particolari manifestazioni di necessità, non più biologiche e immediate ma ancora percepite e sentite come necessità particolari e che quindi producono intenzionalmente tipi di condotte, nelle quali la sorgente della preferenza si trova nel contesto in cui opera (un esempio di questo genere potrebbe essere il bisogno di avere una macchina in un contesto sociale nel quale la macchina è insieme uno oggetto di status, ma anche un mezzo necessario di mobilità). Hamilton ha semplificato questi bisogni con la formula *a need X in order to Y*.

Solo in un secondo momento il bisogno diviene la rappresentazione di uno spazio intersoggettivo delle domande. Questi secondi tipi di bisogni si soddisfano man mano che aumentano le possibilità di relazionarsi dell'individuo e per questo c'è al loro interno una spinta che non si esaurisce con la sfera motivazionale, ma prosegue fino a creare *Agency Needs*. Queste agenzie dei bisogni non attengono solamente all'individuo, ma generano un clima generale favorevole al sorgere di aspettative e soddisfacenti (in Hamilton: riconoscimento intersoggettivo, espressività, creatività, autonomia).

Se dunque si rimane fermi ai *particular social needs*, si avrà a che fare con un soggetto che non è del tutto in grado di saper valutare i propri bisogni, che rischia di rimanere prigioniero del godimento immediato, diventando mera vitalità funzionale ad un modello societario di consumi. Come ha ben osservato Roberto Finelli¹³ si possono individuare nella descrizione hegeliana due tipi di direttrici non separabili del mutamento dei bisogni, ove l'una è in relazione con l'altra nei termini di un suo possibile esito. La prima e più generale direttrice è quella che fa sì che ogni singolo individuo organizzi risposte articolate ai propri bisogni per mezzo di una *Entäusserung* (esteriorizzazione) – in altre parole è la capacità del singolo di farsi altro rispetto alla sua irripetibile e incomparabile singolarità, per uniformare le proprie pretese ad un circuito di mediazione condiviso, in modo che la sostanza della propria domanda, anche se mediata e non più autenticamente personale, diventa però più visibile

13 Finelli R., *Un parricidio mancato. Hegel e il giovane Marx*, Bollati Boringhieri, Torino 2004, in particolare si rinvia qui al paragrafo *Hegel e la società moderna*, pp. 255-278.

e riconoscibile da tutti. Alla seconda direttrice si arriva poiché l'*Entäusserung* (esteriorizzazione) nella filosofia hegeliana ha implicita in sé, come uno dei suoi possibili esiti costitutivi, l'*Entfremdung* (estraniazione), la possibilità cioè che l'esser-per-altro non sia il *medium* per il ritorno al sé, ma s'irrigidisca in una alterità che si fa assoluta e senza mediazione. Finelli a questo proposito sostiene che vi è in Hegel una prosecuzione e una estremizzazione della tesi Smithiana dell'eterogenesi dei fini e della "*mano invisibile*" tanto celebrata dalla "scuola scozzese". La tesi contenuta nella visione smithiana della società, sviluppata da Hegel nel suo *sistema dell'eticità*, è quella secondo cui nel cuore del razionalismo moderno l'identità e i dinamismi di riproduzione della società si istituiscono tramite l'utilizzazione reciproca degli *egoismi* di natura all'interno del mercato e dello scambio dei prodotti. La struttura fondamentale della società viene quindi a trovarsi nella divisione del lavoro; questa ha nello stesso tempo sia un valore sociale (in quanto divisione dei ruoli e delle attività lavorative tra i membri della comunità), sia un valore tecnico (divisione delle mansioni nel processo produttivo). In base a questo modello di integrazione sociale, *in cui ciascuno volge a proprio vantaggio l'egoismo dell'altro*, l'interesse generale e l'interesse individuale vengono a coincidere in una immediata identità dentro il patto del mercato. Partendo da questo, Hegel radicalizza la concezione smithiana della "*mano invisibile*", portando l'aspetto dell'*impersonalità* alla forma dell'*astrazione*. Dunque: il filosofo tedesco non solo ha compreso che l'economia politica, così come descritta dagli economisti scozzesi, crea un ambito, quale quello del mercato, in grado di autoregolarsi secondo un *valore di scambio* che segue norme tutte sue e che non dipendono da altri valori o ordini simbolici; ma ha già inteso l'estraniazione come un possibile esito di un meccanismo estremo di astrazione.

Entäusserung e *Entfremdung* ci dicono, dunque, che vi è nella desiderabilità sia la possibilità per la soggettività di estraniarsi fino a non sapere più godere della mediazione con l'altro, sia però un elemento di *ragionevolezza pratica* che non può essere eliso e che consente alla soggettività di allargare il raggio della propria esperienza. È per questa ragione che nel sistema societario che Hegel ha in mente, è possibile porre argini all'estraniazione tramite una differenziazione delle risposte messe in atto dalla società. Infatti è proprio per cercare forme pratiche di risposta al processo di *En-*

tfremdung (estraneazione), a cui si potrebbe essere esposti dall'organizzazione del sistema dei bisogni attraverso lo scambio monetarizzato, che Hegel nella terza parte della *Filosofia del diritto* dedicata all'"eticità", pensa di affiancare al *System der Bedürfnisse* altri due sottoinsiemi – l'"apparato giuridico" (*Rechtspflege*) da un lato e "polizia e corporazione" (*Polizei und Korporation*) dall'altro¹⁴ – che hanno la funzione d'introdurre logiche diverse da quella dell'automatismo meccanico, proprio per limitare la legalità dura e oggettiva di quest'ultimo e avviare contemporaneamente quel passaggio fondamentale dall'esser mosso da forze esteriori al muoversi secondo autodeterminazione. Hegel in questa misura tenta una riconciliazione con le sofferenze di indeterminatezza e le forme sociali di *ingiustizia* a cui l'estraneazione moderna conduce, conservando e promuovendo il valore sociale e la carica solidaristica e comunitaristica di istituzioni passate (ad es. le corporazioni), reminiscenze delle società cetuali. Un ordine sociale quindi che si coniuga dunque tra passato e presente¹⁵.

Ma se trattando il "sistema dei bisogni" da vicino qualcosa sul rapporto tra bisogni e riconoscimento si comincia a intuire, è solo riflettendo sulla struttura generale dell'"eticità" nella *Filosofia del diritto* che l'importanza di questo rapporto riceve il giusto rilievo. Una tale riflessione potrebbe iniziare ponendoci alcune domande: come mai se il processo di mediazione dei bisogni fa la sua prima apparizione nelle cure della famiglia, Hegel nella *Filosofia del diritto* tiene separate, come due sfere distinte dell'etica, la sezione dedicata alla "famiglia" e il "sistema dei bisogni" (che invece si trova nella sezione sulla "società civile")? Se, come dice Pippin, ogni tappa

14 Come è noto il "sistema dei bisogni" con l'"apparato giuridico" e "polizia e corporazione" costituiscono tutti insieme la seconda sezione della terza parte della *Filosofia del diritto*, dedicata all'"eticità". Questa sezione è riservata all'analisi della "società civile", ed è distinta dalla prima sezione della "famiglia" e dalla terza sezione dedicata alla trattazione dello "stato".

15 Sul ruolo mediatore dell'ordinamento societario hegeliano tra le istanze di conservazione presenti negli schemi comportamentali rinascimentali della società cetuale e la nuova eticità illuministica e post-rivoluzione francese, cfr. Riedel M., *Zwischen Tradition und Revolution. Studien zu Hegels Rechtsphilosophie*, Klett-Cotta, Stuttgart 1982.

che lo spirito attraversa è anche l'esito riuscito di una adeguata auto-collocazione della coscienza nel contesto delle relazioni che essa si trova a vivere, come si giustifica il fatto che i bisogni trovano una loro adeguata sistematizzazione solo affianco all'apparato giuridico, alla polizia¹⁶ e alle corporazioni?

Seguiamo l'argomentazione di Hegel. Nella famiglia il singolo si rapporta alla propria bisognosità per mezzo di una relazione con gli altri mediata dal sentimento dell'amore e dai modi del prendersi cura. Ne deriva perciò che il singolo non può riconoscersi ed essere riconosciuto ancora come una persona autonomamente distinta e libera, ma solo come un individuo appartenente a un gruppo, membro quindi di una cerchia ristretta di persone che fanno crescere la sua affiliazione. Dunque il comportamento etico della famiglia coincide con la vita affettiva e le attività ispirate dall'amore – la cura reciproca, la gestione del patrimonio e l'educazione dei figli.

Nella società civile, invece, l'individuo soddisfa la propria bisognosità secondo condizioni diverse da quelle che si trovava a vivere in famiglia. Nella società civile il bisogno, come detto, si è fatto più complesso e più diversificato, anche grazie a una certa dose di *ragione pratica* che l'individuo nel frattempo ha imparato a considerare nei suoi rapporti con cose e persone. L'aspetto sociale dei bisogni che emerge è perciò un aspetto eminentemente pratico: nella società civile il bisogno umano perde il suo aspetto naturale e primario della cura del sé presente nella famiglia; anzi a dir me-

16 È da ricordare come fa notare Roberto Finelli che la *Polizei* a cui allude Hegel ha ben poco a che fare con l'istituto moderno volto alla prevenzione e alla repressione dei reati. Nella concezione del filosofo tedesco le funzioni essenziali di questo istituto si riconnettevano essenzialmente al ruolo svolto dalla *Polizei* nei principati del territorio dell'Impero tedesco tra XVI e XVII secolo. In tale contesto il significato di tale termine, con il mantenimento del suo etimo antico (la *politeia* greca e la *politia* medievale), rimandava alla pratica di rafforzamento territoriale del principe rispetto ai poteri che appartenevano alle forme di autorità centrale (Impero, poteri cetuali). Questo dimostra secondo Finelli che la *Politeia* si inserisce con funzioni legislative e amministrative nell'ordinamento compiuto dello stato, nel senso etico di contribuire in maniera positiva non solo a limitare l'eccedenza di libertà ma anche a determinare condizioni generali di ordine e benessere. Cfr. Finelli R., *Mito e critica delle forme*, cit.

glio, l'aspetto naturale rimane indietro rispetto alla sua funzione sociale, relegato a elemento secondario e propedeutico allo sviluppo delle capacità pratiche degli individui. In altre parole, il bisogno inteso come elemento naturale dell'uomo è tale solo ad un livello generico-antropologico, quando cioè ancora non esiste una definizione precisa di *individualità* ma solo una astratta e vuota nozione di *umanità* che non dice nulla di più. Il bisogno sociale si fa particolare con il farsi particolare dell'*individualità*. Emblematicamente egli scrive: «nel diritto l'oggetto è la *persona*, nel punto di vista morale il *soggetto*, nella famiglia il *membro della famiglia*, nella società civile in genere il *cittadino* (come *bourgeois*) – qui nel punto di vista dei bisogni è il concreto *della rappresentazione*, il quale viene denominato *uomo*; – è dunque per la prima volta qui e anche *propriamente soltanto qui* [corsivo mio, A.C.] che si parla dell'uomo in questo senso»¹⁷. Penso che in queste poche righe si possa ricercare la spiegazione del perché Hegel tenga la sfera della famiglia fuori dalla sfera della società civile. Egli tiene volutamente fuori quelle forme di *individualità* cresciute dentro gruppi dall'affiliazione forte, fondati su una appartenenza non libera e non scelta secondo uno scopo pratico, quale è appunto nei legami di sangue della parentela e della famiglia. I gruppi che invece accetta come legittimati a essere attivi nella società civile sono i gruppi formati intorno ai temi del lavoro, del profitto, e del diritto come apparato sanzionatorio. È proprio sulla base di questa distinzione che l'individuo è riconosciuto come persona autonoma, non dipendente da nessun'altra volontà esterna o da qualche gruppo in particolare. In questo modo l'aspetto sociale dei bisogni è in Hegel un aspetto che si inquadra in una precisa descrizione della “*seconda natura*” dell'uomo: ciò che distingue l'individuo *membro della famiglia* dalla *persona* nell'ambito della società, è il fatto che la persona è un individuo la cui natura si separa e distingue dall'immediatezza della natura; nel sistema dei bisogni ogni individuo è capace di produrre il proprio soddisfacimento non da solo ma con altre persone: ognuno alla stessa maniera degli altri ha bisogno di tutti per provvedere alla soddisfazione insieme generale e particolare. Ogni persona quindi è uguale a tutte le altre in quanto soggetto di *diritto*

17 Hegel G.W.F., *Lineamenti di filosofia del diritto*, cit., p. 160, § 190.

privato: portatore cioè di tutti quei diritti detti liberali, che appartengono appunto al libero individuo in quanto diritti negativi e che impediscono che l'esercizio della ragione, nonché la libertà, la vita e la proprietà privata siano danneggiate dall'ingerenza illecita degli altri singoli e dello stato.

Il sistema dei bisogni non è dunque collocato a caso tra la fine dell'eticità familiare e l'inizio dell'eticità della società civile: attraverso esso prende piede la complessa articolazione di piani e rimandi che vengono a intrecciarsi tra le tre sfere dell'eticità (famiglia, società civile, stato). Esso è infatti il primo passo dell'individualità verso quella presa di coscienza che determinerà il passaggio storico dalla società allo stato. La cura e l'educazione spingono l'individuo fuori dall'appartenenza fusionale e gruppale dell'affiliazione stretta. Contemporaneamente il crescere e il moltiplicarsi delle relazioni con l'esteriorità della società spinge, tramite il lavoro, il "sistema dei bisogni" a farsi vettore di introduzione e valorizzazione dell'esistenza del singolo, a radicare la sua particolarità nell'orizzonte temporale e organico di una società che attraverso la libera attività dei suoi membri si autodetermina. Il sistema dei bisogni non è dunque semplicemente l'espressione del mercato economico propriamente detto, ma ha anche un significante fondamentale nell'istituzione delle sfere sociali di interazione. Ciò lo si vede all'opera in vari momenti e sotto mutevoli forme: ad esempio nell'eticità della famiglia, dove agisce il soggetto *breadwinner* che guadagna da vivere per sé e per la sua famiglia; oppure lo si vede all'opera nell'astrazione delle pratiche del lavoro, allorché il bisogno concreto si scompone e si differenzia in singole parti e in singoli aspetti; o ancora nell'"apparato giuridico" inteso come amministrazione e codificazione che regola i rapporti di diritto privato tra individui titolari di diritti di proprietà e scambio di cose; lo si vede all'opera nelle "corporazioni" dove il lavoro viene riconosciuto non dal lato della sua astrazione di valore economico, ma dal lato di una istituzione etico-professionale, di una forma di vita solidaristica fatta di membri uniti attorno ad una comunanza di capacità tecniche e di assistenza reciproca; lo si vede infine all'opera nel soggetto che, una volta assunte e svolte tutte le funzioni viste fino a qui, si presenta di fronte allo stato come una soggettività che ha sì soddisfatto in maniera differenziata la propria desiderabilità nelle varie direzioni della particolarità, ma che ancora

manca di un ultimo e assoluto elemento, quello del riconoscimento *spirituale* del soggetto come *cittadino* dignitario di partecipazione politica all'interno dello stato.

Se dunque si tiene presente il “sistema dei bisogni” come significativo degli ordini dell’eticità, si può vedere come, a mio parere, vi è in Hegel una estrema coerenza logica nel passare dagli stadi intersoggettivi della libertà alla funzione dello stato. Lo stato infatti rappresenta il riconoscimento finale di una serie di passaggi: prima dello stato il movimento intersoggettivo non riesce mai a fissarsi del tutto, mentre è solo qui, nello stato, che esso giunge alla forma più universale di atto riconosciuto, una forma che oggettiva in sé le parzialità delle figure precedenti – l’amore, la famiglia, il lavoro, i diritti, la solidarietà. Questo è tanto possibile, a parer mio, quanto più la sistematizzazione dei bisogni prosegue fin dentro la società, con una serie di formalizzazioni che interessano i vari ambiti della vita sociale dell’individuo, fino ad arrivare allo stato. Se, dunque, è senz’altro vero che esiste una certa energia potenziale nella natura dei bisogni, una energia capace di trasformazione, mediazione e relazione con l’ambiente, tale potenzialità però non si rivela se non nelle direzioni determinate che strutturano il passaggio dalla natura ad una “seconda natura”, a cominciare proprio dal e nel *System der Bedürfnisse*. Quest’ultimo, da una parte, corre in avanti verso lo stato, dove lo spirito si trasforma nell’interesse universale e tramite l’*educazione* crea il cittadino che abiterà la “seconda natura” della società, dall’altra corre indietro verso la prima sfera dell’eticità, la famiglia, ponendola al limite della sfera pubblica. Così facendo, proprio la famiglia, cioè la parte iniziale dell’etica, nella quale il materiale emotivo e sensibile dell’individuo comincia a diventare ragione tramite il sentimento d’amore e di cura nel rapporto genitori-figli, proprio la famiglia che dovrebbe essere l’inizio del discorso pubblico dello spirito, viene invece posta quasi ai margini. È infatti a cominciare dalla “società civile” e in particolare dalla capacità di scomposizione, differenziazione e organizzazione contenuta nel “sistema dei bisogni”, che lo spirito si oggettiva nelle strutture della società, distinguendosi in istituzioni di natura differenziata (etico-professionale, giuridica, amministrativa, assistenziale) che consentono di trovare nello stato il punto di riferimento per l’interesse generale.

Molti lettori di Hegel non hanno mancato di sottolineare la

funzione normativa della famiglia all'interno della costituzione dell'etica pubblica. Ad esempio Claudia Mancina ha sottolineato che la famiglia hegeliana è la famiglia coniugale moderna e il suo sviluppo finisce nella sua "conclusione" e "scioglimento" (*Auflösung*) etica¹⁸. Hegel infatti introduce la distinzione tra scioglimento naturale ed etico. La famiglia si scioglie eticamente quando i figli lasciano i genitori, mentre lo scioglimento naturale è costituito dalla morte del padre e dalla successione ereditaria. Questo sta a dimostrare come per Hegel la vera famiglia non dura generazioni, ma nasce e muore di generazione in generazione e che la famiglia moderna non ha funzioni economiche o politiche proprie, ma si scioglie quando la sua funzione è compiuta. Axel Honneth¹⁹ ha invece richiamato l'attenzione sul fatto che esiste una profonda e importante antinomia tra il modello di famiglia kantiano e il modello di famiglia hegeliano, ovvero che il primo, che Honneth chiama "giuridico", stabilisce che all'interno della famiglia valgono gli stessi criteri di giustizia validi fuori di essa e ha come presupposto che la relazione morale tra i membri della famiglia si basi su un sistema di diritti e di doveri, mentre il secondo è più fondato sulla qualità morale della relazione sentimentale e in particolare della relazione amorosa, senza la quale la famiglia si trasformerebbe in un mero rapporto di cooperazione.

Non voglio mettere in discussione il fatto che la famiglia in Hegel abbia un ruolo normativo. Il punto è semmai vedere in che modalità tale ruolo viene conferito e affidato all'eticità familiare. All'eticità familiare viene affidata la funzione di prendersi cura dell'"individualità determinata" del soggetto, vale a dire di far nascere all'interno del sentimento d'amore, che anima e sostanza i

18 Mancina C., *Differenze nell'eticità. Amore, famiglia e società civile in Hegel*, Guida editori, Napoli 1991. Sul tema della famiglia e della donna nella teoria politica hegeliana cfr. Benhabib S., *On Hegel, Women and Irony*, in Shanley M.L., Pateman C. (a cura di), *Feminist Interpretations and Political Theory*, Polity Press, Cambridge 1996; Jagentowicz Mills P. (a cura di), *Feminist Interpretations of G. W. F. Hegel*, The Pennsylvania State University Press, University Park 1996; Okin S.M., *Le donne e la giustizia: la famiglia come problema politico*, Dedalo, Bari 1999.

19 Honneth A., *La famiglia tra giustizia e legame affettivo*, in "La società degli individui", 5, II, 1999, pp. 5-24.

rapporti familiari, la presa di possesso della propria corporeità tramite una relazione di profondo legame con l'altro. Questa presa di possesso però, è questo il punto, non avviene con un riguardo alla «*particolare inclinazione* delle due persone [la coppia dei partner, A.C.] che entrano in questo rapporto», ma poiché il sentimento d'amore prima ancora di essere vissuto interiormente dai singoli, è innanzitutto una «*sostanzialità immediata*» dello spirito e come tale si pone dinanzi ai singoli come «destinazione oggettiva», come «dovere etico» (§ 162), come cioè immediatezza che si forma in un preciso rapporto di exteriorità con il compimento etico, il rapporto del «matrimonio». Certo è assolutamente vero che per Hegel la destinazione oggettiva dell'amore, il matrimonio, non è affatto un dovere che si impone, ma, al contrario, è un dovere che sta nel «libero consenso delle persone [...] a rinunciare alla loro personalità naturale e singola in quella unità [il matrimonio, A.C.], che per questo rispetto è un'autolimitazione, ma appunto in quanto essi acquistano in essa la loro autocoscienza sostanziale, è la loro liberazione»²⁰. In altre parole Hegel, come lui stesso dice nella nota al § 163, facendo iniziare l'eticità della famiglia dal matrimonio, prosegue il suo progetto di voler dare concretezza al tipo di soggetto che ha finito di descrivere nelle pagine della «moralità». Nella moralità vige infatti il punto di vista di un soggetto autonomo preso nella sua singolarità: il soggetto, qui, vive in una relazione di contrattualità con gli altri e la sua personalità si sviluppa secondo le modalità dell'«*amor platonico*», un amore cioè in cui i momenti della «vivezza» naturale vengono determinati come ciò che è puramente e semplicemente negativo. Con la famiglia che inizia nel matrimonio, Hegel intende superare l'amore platonico e portare i soggetti a toccarsi, ad una forma di amore in cui ciascuno fa conoscenza della propria corporeità attraverso la corporeità dell'altro. L'amore che lega e avvicina i corpi è la «*sostanzialità immediata*» tramite cui i soggetti superano il punto di vista della singolarità, presente nella moralità, e si addentrano in una forma di vita che li vede contenuti, che li vede esser-ci prima della loro singolarità, che li vede appunto «membri» di un nucleo. In

20 Hegel G.W.F., *Lineamenti di filosofia del diritto*, cit., p. 141.

questo senso l'amore verso l'altro, nel matrimonio, media le singolarità e diventa un costituente etico in quanto favorisce la formazione di una autocoscienza, di un vedersi riflessi dentro qualcosa che media la singolarità della coscienza.

Tuttavia l'autocoscienza che si fortifica nella relazione di amore verso l'altro, non nasce dal lavoro intrinseco del sentimento che poi porterebbe ad un rapporto oggettivato in maniera consensuale, il matrimonio; essa piuttosto sembra nascere dentro la funzione etica dell'amore, dentro il rapporto di esterioresità costituentesi nel riconoscimento giuridico della relazione tra i due partner. L'autocoscienza della propria sostanziale corporeità, che come abbiamo detto è autocoscienza dell'essenzialità delle relazioni di amore (verso e dagli altri), è dunque, nella famiglia, prima di tutto autocoscienza della propria corporeità come soggetto di produzione normativa. La relazione di amore che nella realtà è una relazione asimmetrica di esposizione all'altro, è nell'eticità familiare riconosciuta come relazione che sussiste se prima di tutto si definisce nel rapporto con l'altro in termini di *autolimitazione* del soggetto che sente. Una autolimitazione non certo paragonabile ad una autocensura o una autorepressione; autolimitarsi nel rapporto d'amore vuol dire avere la capacità di fare emergere dal cuore della totale esposizione all'altro, una "disposizione d'animo", come la chiama Hegel, che non si consuma nell'accidentalità delle passioni e nella particolarità dei bisogni naturali, ma diventa volontà di togliere l'asimmetria del rapporto con l'altro tramite la produzione consensuale di un vicolo spirituale esteriore. In altri termini, più che porre attenzione al progetto sentimentale dell'amore nel pieno suo manifestarsi, Hegel nelle pagine della "famiglia" si concentra su un altro progetto, che è quello a lui più caro di superare la posizione della "moralità". Per questo motivo l'immediatezza della relazione sessuale tra i partner si trova già da subito a fare i conti con la pratica del matrimonio. È cioè più importante per Hegel affrontare il tema dell'amore come lo strumento per giungere ad una unità superiore (la famiglia, una sfera sociale determinata dalla volontà dei soggetti che in essa si muovono), pur di togliersi dalla posizione che al soggetto spetta nella "moralità", nella quale il singolo vive nel senso comune fatto di buone intenzioni e "ipocrisia" (§140). Questa accelerazione del passaggio attraverso le dinamiche dell'amore, porta però l'autoco-

scienza, a mio avviso, a vivere i rapporti all'interno della famiglia molto più pensando alla necessità di andare fuori (sia in termini *diacronici* del figlio fuori dalla famiglia dei genitori, sia in termini *sincronici* dell'individuo membro fuori dalla famiglia in quanto tale). Questo non perché è mia intenzione valorizzare e voler dare maggiore profondità al ruolo normativo della famiglia nella società. Tutto all'opposto, mi interessa qui il ruolo della famiglia unicamente nella prospettiva del cammino dell'autorealizzazione. Se penso infatti alla sessualità che viene a esserci nell'incontro tra i partner, da cui tramite il matrimonio si istituisce la sfera sociale della famiglia, l'impressione è quella di una relazione in cui il contatto tra i corpi avviene in uno spazio sì di *intimità*, completamente diverso dall'amore platonico della "moralità", ma tale relazione non riesce a guadagnarsi una propria *interiorità*. E questo tipo di sensibilità rimane e si conserva anche nella relazione genitori-figli. Difatti, sia che si tratti di un figlio, sia che si tratti di un genitore, nella famiglia il rapporto tra il soggetto e l'altro non arriverà mai a porsi in maniera completa; ogni soggetto nel sentimento dell'amore si percepisce come corpo di individualità determinata che però esiste solo nel riconoscimento di momenti esteriori (matrimonio per i genitori, educazione per i figli). In questo senso il compimento della famiglia è parziale e rimanda ad un proseguo della definizione del rapporto tra l'io e l'altro.

A questo punto si può azzardare una conclusione, che cioè la non-possibilità di costruire una propria interiorità da parte dell'autocoscienza che vive i rapporti d'amore, conduce a due ordini di considerazioni.

- a) L'autocoscienza che riconosce la propria corporeità nel rapporto d'amore verso un altro, nel modello di eticità hegeliana, varcherà sì la soglia della famiglia, per passare nella "società civile" e infine nello "stato", ma a questi passaggi mancherà del tutto o in parte un'esperienza concreta della "differenza sessuale". L'autocoscienza, infatti, nel rapporto sessuale con l'altro, non riesce mai a comprendere fino in fondo la realtà della singolarità della "differenza sessuale". La sessualità che si pone tra le autocoscienze è un spazio intimo che rimane aperto nella relazione di due semplici opposti (uomo-donna) ma non si singularizza e concretizza, lasciando perciò indeterminata l'au-

to-percezione che ogni individuo ha della differenza sessuale. Questo costituisce, a mio parere, il nucleo tematico di partenza delle critiche che le teorie femministe hanno giustamente mosso al modello societario hegeliano.

- b) Nel proseguo del cammino, dopo la famiglia l'autocoscienza incontra come tappa successiva il "sistema dei bisogni", che come visto è un sistema che parte da aspetti naturali per articolarli in forme di aspettative (le domande), che sono però estranee al preoccuparsi del bene degli altri (se mai c'è interesse a volgere a proprio vantaggio l'egoismo dell'altro). A questo punto ci si può chiedere: se l'autocoscienza affronta la tappa del "sistema dei bisogni" che è fondamentale per la costituzione della seconda sfera sociale, la "società civile", senza essersi costruita un'immagine interiore nel rapporto d'amore, non c'è il rischio che l'intera serie delle forme di riconoscimento che verranno esperite dopo sarà in qualche maniera falsata? Non si corre il rischio che l'interiorità dell'autocoscienza, forte di esperienze di intimità ma povera di conoscenza interiore sulla complessa realtà dei rapporti d'amore, sia riempita di contenuti e immagini distorte, primi fra tutti quelli provenienti dall'agire strategico proprio del "sistema dei bisogni"? Se questo rischio è reale, non viene anche così meno il continuum etico che dall'amore verso l'altro dovrebbe portare all'interesse universale nello stato? Non si corre cioè il rischio di avere una forma di autocoscienza che vive i rapporti familiari ma che non riesce a pensarsi come la stessa autocoscienza che vive i rapporti di lavoro, gli obblighi istituzionali, ecc.?

Sulla considerazione *a)* tornerò più avanti in questo capitolo. Invece, per rispondere ai dubbi posti in *b)* è adesso necessario introdurre il tema della "lotta per il riconoscimento".

4. La “lotta per il riconoscimento” come movimento unificatore delle sfere sociali

Hegel matura la sua concezione di “lotta per il riconoscimento” nel periodo giovanile jenese, ma è nella *Fenomenologia dello spirito*²¹ che troverà il suo primo vero e proprio compimento, nella famosa dialettica “servo-padrone”. Nella *Fenomenologia* e in particolare nella sezione (B) dell’*Autocoscienza* Hegel porta sulla scena l’incontro tra due autocoscienze²². Ma come avviene che due autocoscienze che si trovano implicate in un incontro debbano giungere a una forma di riconoscimento? Per comprendere meglio il movimento del riconoscimento ho deciso di stilizzare i momenti di questa relazione, provando a ricostruire il fenomeno riconoscitivo in base alle singole situazioni che si possono osservare in azione nella relazione con l’altro, singole situazioni ovviamente che si danno in maniera dinamica e non casuale, vale a dire come movimento pratico che partendo dall’empirico trovarsi uno di fronte all’altro delle coscienze, giungerà a porre un piano

21 Qui è stata utilizzata come riferimento bibliografico la versione italiana dell’opera Hegel G.W.F., *Fenomenologia dello spirito*, a cura di E. De Negri, La Nuova Italia Editrice, Firenze 1996. A questa versione si riferiscono anche tutte le citazioni in seguito riportate.

22 Come è noto queste pagine della *Fenomenologia* contengono una intensa e complessa esegesi del costituirsi del rapporto intersoggettivo mediante il crescere e il definirsi di due conflitti di identità su uno sfondo etico, che è posto alle spalle delle coscienze. Per una adeguata considerazione del problema si vedano i lavori di Siep L., *Der Kampf um Anerkennung. Zu Hegels Auseinandersetzung mit Hobbes in den Jenaer Schriften*, in “Hegel-Studien”, 9, 1974 pp. 155-207; Id., *Anerkennung als Prinzip der praktische Philosophie. Untersuchungen zu Hegels Jenaer Philosophie des Geistes*, Alber, Freiburg-München 1979; inoltre cfr. Hyppolite J., *Genesi e struttura della “Fenomenologia dello Spirito di Hegel”*, La Nuova Italia, Firenze 1972; Düsing E., *Intersubjektivität und Selbstbewusstsein. Behavioristische, phänomenologische und idealistische Begründungstheorien bei Mead, Schütz, Fichte und Hegel*, Verlag für Philosophie J. Dinter, Köln 1986; HöseV., *Hegels System. Der Idealismus der Subjektivität und das Problem der Intersubjektivität*, 2 Bde., Felix Meiner Verlag, Hamburg 1988; Girndt H. (a cura di), *Selbstbehauptung und Anerkennung. Spinoza - Kant - Fichte - Hegel*, Academia Verlag, Sankt Augustin 1990; Williams R., *Hegel’s Ethics of Recognition*, University of California Press, Berkeley 1997. Sul confronto tra lo Hegel della *Fenomenologia* e lo Hegel di Jena cfr. Habermas J., *Lavoro e interazione*, Feltrinelli, Milano 1975.

riflessivo nel quale ogni coscienza in quanto autocoscienza è reciprocamente vincolata all'altro in un rapporto di mutuo riconoscimento. Partendo da una interessante distinzione fatta da Alessandro Pizzorno, tra il riconoscimento come "*status sociale*" del soggetto e il riconoscimento come "*condizione di possibilità*"²³, ho voluto riunire queste due facce distinte del fenomeno riconoscitivo stilizzandole in una dinamica fatta di momenti di azione. Ho ridotto perciò la "lotta per il riconoscimento" ai suoi momenti: a) conflitto, b) lotta, c) riconoscimento.

Il *conflitto*. Si manifesta quando sulla scena del mondo sopraggiunge un'altra autocoscienza. Questa rompe la solitudine dell'autoriferimento del soggetto e finisce per minacciare il privilegio che la coscienza singola pensa di dover detenere sul proprio ambiente e sugli oggetti che lo riempiono, oggetti che la coscienza conosce per il fatto che li consuma e li utilizza nel lavoro. Il primo darsi dell'altra autocoscienza è quindi nella modalità della *negazione assoluta*: la seconda coscienza nega nettamente la prima. Questo è il livello esteriore del rapporto tra le due autocoscienze. Il conflitto infatti non è un'entità prestabilita prima dell'incontro delle singole autocoscienze, ma avviene con il realizzarsi di tale condizione. Per questa ragione esso non è riconducibile ad un preciso valore e di conseguenza non può essere etico per dovere, per acquisizione *ex post*. Il suo carattere di relazione lo sottrae ad ogni tentativo di astrazione o di psicologizzazione.

23 Pizzorno scrive: «Si considerino le due seguenti descrizioni del medesimo agire: a) Arpagone accumula denaro e mediante segni esterni vari (consumi vistosi, doni, o altro) si "glorifica della grandezza delle sue ricchezze", cioè, fa *riconoscere* il suo successo, da una qualche cerchia di riconoscimento – fosse anche solo la sua famiglia; è frustrato se tale riconoscimento nessuno glielo accorda; b) Arpagone accumula denaro, ma è frustrato perché, disattento alle vicende esterne (guerre, cambiamenti di regime ecc.), non si accorge che la valuta di cui è in possesso non è più riconosciuta (in questo caso dall'istituzione del mercato, che va vista anch'essa come una forma di cerchia di riconoscimento). In a) "riconoscimento" indica una condizione di status; in b) lo stesso termine indica una condizione di possibilità», Pizzorno A., *Risposte e proposte*, contenute in una raccolta di interventi di vari autori a lui dedicata: Della Porta D., Greco M., Szokolczai A. (a cura di), *Identità, riconoscimento, scambio*, Laterza, Roma-Bari 2000, p. 218.

Si può definire il conflitto come un *momento preparatorio*²⁴ della “lotta per il riconoscimento”. In questa fase i due soggetti, in quanto uniti da una relazione di negazione assoluta, non si contrappongono come *soggetti* ma come “oggetti”. Essi quindi non si confrontano come soggetti aperti in una relazione comune ma come oggetti di due forme distinte di auto-riconoscimento. In sostanza sembra esserci qui un protagonista unico, la singola autocoscienza senza capacità di interiorizzare l’elemento conflittuale con l’altro, che rimane un elemento esterno.

La *lotta*. Con il perdurare del momento conflittuale la coscienza si rende conto di un aspetto importante della relazione con l’altro: le sue azioni promuovono un contro atteggiamento nelle azioni dell’altro. L’una coscienza nota che l’altra cerca di risolvere il conflitto ristabilendo la situazione iniziale di solitario possesso delle cose e del proprio spazio. In questo nuovo contesto la prospettiva della singola coscienza, che rischia di perdere il suo possesso sul mondo, non è rivolta «sul negativo, sulla cosa, bensì sul sapere-sé nell’altro»²⁵.

Ha inizio così quella che Hegel chiama la *duplicazione* (*Verdopplung*) della singola coscienza. Come a questo proposito ha notato Lucio Cortella, questa non è una duplicazione intesa come generazione di due coscienze a partire da una, ma una duplicazione nel senso che la singola coscienza si *aliena* in un’altra proprio perché è di fronte alla presenza di una *altra*. Vedendo il suo agire nelle reazioni dell’altra, essa vede se stessa per la prima volta proiettata negli atteggiamenti dell’altra coscienza, un sé stesso non ancora proprio, ma “alienato” appunto perché esso è visto nell’altro. Dall’iniziale situazione di due oggetti del conflitto la lotta rende possibile l’istaurarsi di una relazione di identità con l’altro ricavata dalle sue reazioni: l’altro è uguale a me perché reagisce come me. È così che il conflitto, che ancora conteneva le due coscienze come due coscienze che venivano a trovarsi l’una di fronte al-

24 Cortella L., *Dopo il sapere assoluto. L’eredità hegeliana nell’epoca post-metafisica*, Guerini e Associati, Milano 1995, p. 108.

25 Hegel G.W.F., *Filosofia dello spirito jenesse [1805- 06]*, in Hegel G.W.F., *Filosofia dello spirito jenesse*, Laterza, Bari 1971, p. 139.

l'altra, diventa *lotta* e le due coscienze si trasformano in contendenti. È a questa risposta reattiva che Honneth attribuisce in Hegel un positivo ed essenziale significato di "irritazione normativa": «nel soggetto attaccato l'esperienza della distruzione del suo possesso produce anche una sorta di *irritazione normativa* [corsivo mio, A.C.]: infatti la reazione aggressiva della controparte gli dà la consapevolezza retrospettiva che alla propria azione, cioè a quella della presa di possesso iniziale, deve corrispondere un significato sociale diverso da quello da lui originalmente attribuitole. All'inizio il soggetto della presa di possesso si era riferito, nel proprio agire, unicamente a se stesso: aveva compiuto l'atto di presa di possesso nella consapevolezza egocentrica di accrescere il suo patrimonio economico soltanto di una ulteriore componente. È la controreazione del suo partner a fargli riconoscere a posteriori che con quell'atto egli si era anche indirettamente riferito al proprio ambiente sociale nel momento stesso in cui lo aveva escluso dall'utilizzo di quella componente. Pertanto anche nell'autopercezione del soggetto del possesso è d'ora in poi incluso costitutivamente l'altro, poiché il soggetto è pervenuto a un decentramento della propria prospettiva inizialmente egocentrica»²⁶.

Con questo decentramento, come lo chiama Honneth, la coscienza non riesce più a darsi da sola una unità con se stessa (come nello stato di natura), né potrebbe legittimarla con un togliimento dell'altra coscienza come se si dovesse togliere un puro e semplice oggetto di appetito (come nel caso del conflitto). Il *togliimento* (*Aufhebung*) è qualcosa che invece deve avere a che fare con un'altra autocoscienza e deve quindi essere un genere di negazione che giunge a togliere quell'"essere se stessa" che essa vede nell'altra, per arrivare a porre se stessa in quanto se stessa. In altre parole la coscienza, con la lotta, da una parte scopre che ciò che aveva oggettivato come una coscienza che la limita è in realtà un'altra coscienza in grado di reagire alla sua stessa maniera, dall'altra essa cerca di sottrarre se stessa all'alienazione di vedersi nell'altra. In questo modo l'elemento esterno del conflitto viene *interiorizzato*.

Con l'interiorizzazione del conflitto si rende possibile la co-

26 Honneth A., *Lotta per il riconoscimento*, cit., p. 58.

stituzione di un momento terzo rispetto alle conflittualità delle due coscienze. Lo stare a guardare se stessa riflessa negli atteggiamenti dell'altro impone alla singola coscienza la necessità di dover capire l'altra sulla base di se stessa. Questo vuol dire che la coscienza nella lotta *comincia a diventare* autocoscienza per il fatto che essa per negare l'altra coscienza è costretta a capirla, ad anticiparla, finendo per attribuirle una capacità di orientamento di atti. È in questo modo che nella lotta essa si ritrova nella condizione di dover fare esperienza di ciò che la nega, di dover fare cioè l'esperienza di quell'"altro" che nel conflitto semplicemente negava come un oggetto opposto al suo desiderio di dominare il mondo. Evidentemente "altro" qui va inteso non come un generico punto di vista sulle cose, ma come un particolare punto di vista su un ordine di cose per la cui definizione ne va dell'esistenza della singola coscienza. Questa negazione dunque non è più una negazione come era all'inizio, del tipo cioè posto dalla coscienza nei confronti del mondo. Non è una negazione del tipo soggetto-oggetto. Se così fosse ci potremmo impadronire dell'altro. L'altro, invece, è una sfida continua sul mio stesso mondo. È una negazione che relativizza l'esistenza della coscienza all'interno di una cornice di relazioni che la vincolano ad un confronto con essa. Ora Hegel ci dice che questo è solo un lato della disputa e che dobbiamo pensare tale procedura anche accadere nell'altra coscienza.

Il *riconoscimento*. Siamo giunti al momento finale: il movimento tra le due coscienze è così segnato da «*un intreccio multilaterale e polisenso*»²⁷ di mediazioni. Due coscienze che cercano di riconoscersi pongono le condizioni per diventare due autocoscienze che «*si riconoscono come reciprocamente riconoscentisi*»²⁸. Questo è appunto il *riconoscimento*. Il riconoscimento è un particolare sviluppo della lotta per l'identità. Ad esso si accede quando ci si fa consapevoli della regola fondamentale di ogni conflitto che diventa lotta: in quanto ricerca di autoaffermazione ogni coscienza *lotta per essere riconosciuta, ma condizione per ottenere il riconoscimento è essere disposto a riconoscere*. La coscienza diviene autocoscienza solo se si fa riconoscere da un'altra autocoscienza e se riconosce l'altra allo stesso

27 Hegel G.W.F., *Fenomenologia dello spirito*, cit., p. 116.

28 *Ivi*, p. 118.

modo. Così le due autocoscienze vengono a dipendere *non l'una dall'altra*, ma *l'una dal riconoscimento dell'altra*. Questo passaggio è secondo me fondamentale: l'una coscienza in quanto autocoscienza, in quanto cioè coscienza che ha bisogno di essere riconosciuta per essere se stessa, viene a dipendere dalla mediazione dell'altra. Vediamo perché.

La relazione di riconoscimento ha avuto notevole fortuna nelle teorie sociali e politiche della modernità, perché con essa si consente di tenere in un unico elemento relazionale le due strade maestre dell'identità: il rapporto con sé e il rapporto con l'altro. Se non fosse così, se cioè la mediazione fosse il risultato del diretto rapportarsi di una coscienza con l'altra, allora non sarebbe possibile nessun tipo di riflessività di tale rapporto, poiché tutto finirebbe in uno scambio tra coscienze non coinvolte nei propri atti, riducendo l'altro o ad un *oggetto*, o ad un *alter ego*. Essendo però le coscienze mediate dal loro riconoscimento, quindi mediate da qualcosa che esse pongono tra loro, è possibile tenere insieme la mediazione con l'altro e la mediazione con sé. Il bisogno di essere confermati, di essere riconosciuti, che è un bisogno dell'essere per sé della singola coscienza, nello sdoppiamento dell'incontro con l'altra coscienza, diviene un vincolo che reciprocamente le due coscienze pongono tra esse come un medio comune. È così si toglie il momento essenziale della lotta: «quello di opporsi in estremi con determinatezze opposte»²⁹. Le singole coscienze, in questo modo, non possono più continuare a desiderare di essere per sé, ma vedono e sentono nella dipendenza reciproca il modo per superare il limite di non bastare a capire e giustificare se stesse.

Relazione con l'altro e relazione con sé diventano così i due estremi di un nesso di reciprocità. Il medio che sta in mezzo a questi due estremi è il medio del riconoscimento, o per meglio dire, come ho già sottolineato, il medio del reciproco percepirsi come vincolati a dover prestare riconoscimento. In questo spazio di mediazione prende forma, nel cuore delle pagine sull' "Autocoscienza" della *Fenomenologia*, la ben nota dialettica "servo-padrone". Non intendo soffermarmi troppo su questa figura hegeliana, sulla quale

29 *Ivi*, p. 120.

molto si è detto. Mi interessa qui concentrarmi su alcuni suoi dettagli. Nella dialettica servo-padrone il rapporto di riconoscimento è un rapporto che comincia a sorgere e a prendere corpo sullo sfondo dell'innegabile presenza di un nesso di "interdipendenza" tra le due coscienze, una interdipendenza che comincia a porsi sotto forma di due situazioni che sono una l'opposta dell'altra: *indipendenza* nella coscienza del signore, e *schiavitù* per il servo. Questa opposizione è però nella realtà dei fatti della dialettica servo-padrone qualcosa di più di una semplice opposizione: ognuna delle due situazioni non può negare in maniera assoluta l'esistenza dell'altra, perché di questa ha bisogno. Ora, molti lettori di Hegel hanno letto in questa evoluzione dalla relazione di opposizione alla consapevolezza dell'"aver bisogno dell'altro", il primo segnale di una tendenza insita nella lotta per il riconoscimento verso forme etiche di "reciprocità". In questa lettura, però, a mio avviso non si vede il fatto che, man mano che la relazione di interdipendenza si concretizza, ci si accorge che il bisogno dell'altro è un bisogno che si articola in maniera sì reciproca, ma non nelle stesse modalità di reciprocità dell'una autocoscienza verso l'altra. Infatti: da una parte il padrone si accorge che ha bisogno del servo per poter continuare a godere del frutto del suo lavoro (le cose prodotte dal lavoro del servo) e mantenere contemporaneamente la sua indipendenza tramite il *godimento* delle cose stesse; dall'altra parte il servo, che pure tramite il lavoro si oggettiva e si distacca dalla servitù nei confronti del padrone (che così godrà non più nel possesso del suo servo, ma nel consumare il suo lavoro oggettivato), ciononostante, ci dice Hegel, egli non arriverà alla verità che è lui il vero soggetto indipendente, il vero padrone, poiché anche il servo ha bisogno del padrone per continuare ad essere una coscienza di qualcosa, una coscienza legata ad una relazione: ha bisogno cioè di vedersi proiettato in stato oggettivato della propria autocoscienza (i prodotti del suo lavoro) per esorcizzare la sofferenza per la *paura della morte*.

Tutto questo ci dice che il bisogno dell'altro avvertito come "interdipendenza", è un bisogno *primario*, originale ed estatico, che ha cioè significato soprattutto se inserito in una dinamica *affettiva* della relazione all'altro. È un bisogno dell'altro in quanto possibilità di rispondere ad un volto, ad uno sguardo che oggettiva l'autocoscienza come entità totalmente esposta nel campo percettivo ed emotivo dell'altro. Piuttosto che in una vera e propria dialetti-

ca “servo-padrone”, l’interdipendenza è una dinamica descrivente situazioni molto più addensante dal punto di vista del carico emotivo, quali ad esempio le relazioni primarie tra il bambino e la madre e per alcuni versi anche quelle esaminate in psicoanalisi tra analista e paziente. In questi modelli relazionali la relazione dell’interdipendenza piuttosto che verso un paradigma del riconoscimento, conduce verso teorie dell’“*attaccamento*” (si pensi alle ricerche di John Bowlby e Peter Fonagy). L’interdipendenza è la situazione di base, è il primo momento di ogni rapporto umano.

La dialettica “servo-padrone” si dovrebbe invece costruire a partire da un necessario prolungamento delle relazioni di interdipendenza verso “relazioni intersoggettive”. Nel passaggio dall’interdipendenza all’intersoggettività la mediazione del riconoscimento assume così i caratteri di una dialettica che partendo dalla peculiarità del rapporto della coscienza con sé, giunge a porre la relazione dell’intersoggettività come un momento strutturale dell’evoluzione del conflitto identitario insito nella lotta per il riconoscimento. L’intersoggettività è la struttura attraverso la quale l’interdipendenza emotivo-relazionale dell’incontro umano con l’altro si articola ed evolve verso forme più mediate di comunicazione con gli altri. Non è originaria rispetto alla autocoscienza. Non esiste prima che la coscienza cominci a entrare in questione con se stessa e con l’altra. L’intersoggettività è piuttosto una condizione che si arriva a porre in un secondo momento, quando cioè le due coscienze diventano autocoscienze di un polo che le media entrambe, vale a dire il riconoscimento. Tramite questo polo la relazione di vicinanza/distanza tipica delle logiche dell’attaccamento nell’interdipendenza, si supera in funzioni mediative via via più importanti, mano mano che aumentano e si allargano le esperienze di collocazione e contestualizzazione della soggettività dentro sfere di interazione. In altre parole: il rapporto io-tu diviene consapevole relazione intersoggettiva quando, tramite l’interazione stessa, il sentire e percepire la dipendenza *dall’altro* diviene un *vedersi* nella dipendenza *con l’altro*, quando cioè il soggetto impara a fare riferimento a se stesso non in base ad un semplice meccanismo di proiezione/identificazione, ma in base ai vincoli e alle opportunità concrete che la mediazione con l’altro impone all’interazione.

Anche se Hegel definisce il rapporto tra le due autocoscienze *mitologicamente* come un genere di “lotta per la vita e per la

morte”, tale definizione ha solo una funzione dichiarativa. Effettivamente, alla resa dei conti, ci si accorge che la dinamica conflitto-lotta-riconoscimento non ha seguito le intenzioni e le paure iniziali della coscienza. Questa infatti aveva da subito inteso il rapporto con l'altra coscienza come un necessario togliimento assoluto dell'altro, come una “negazione naturale” da operare tramite una probabile uccisione o soppressione dell'altro. Quello che però è poi successo, dopo questo impatto iniziale, ha portato gli atteggiamenti dei due contendenti a maturarsi in un progressivo allontanamento dalla negazione naturale. Infatti, come si può facilmente comprendere, nel riconoscimento la morte dell'altro vanifica tutto. Come Lucio Cortella ha scritto, nel riconoscimento: «l'altro non è semplicemente un passaggio di cui si possa fare a meno una volta che vi sia transitato: la presenza dell'altro è costitutiva in modo permanente dell'autocoscienza, essa per essere tale ha cioè bisogno dell'altro»³⁰. Riconoscere in termini intersoggettivi significa, dunque, farsi carico del fatto che io e tu abbiamo bisogno reciprocamente di una mutua conferma della singolarità delle nostre azioni; riconoscere significa ammettere non tanto la vulnerabilità delle singole istanze, delle singole domande, dei singoli bisogni, quanto piuttosto che tale vulnerabilità ha un lato significativo di manifestazione nella maniera in cui i soggetti si relazionano. Non un *conosci il tuo limite conoscendo l'altro*, ma *conosci il tuo limite conoscendo il limite del rapporto con l'altro*. Conoscenza e riconoscimento nella relazione intersoggettiva sembrano così darsi senza apparente priorità dell'uno su l'altro. A differenza di molti sostenitori delle teorie del riconoscimento, non voglio discutere in questo mio intervento della questione teoretica se la condizione di riconoscimento sia una condizione preliminare o secondaria rispetto alla conoscenza delle cose. Il riconoscimento è sicuramente una condizione di conoscenza³¹ in quanto nello stesso termine sono presenti due concetti, “riconoscimento” e “*ri-conoscere*” (inteso come “conoscere di nuovo”), che in altre lingue sono

30 Cortella L., *Dopo il sapere assoluto*, cit., p. 117.

31 Cortella L., *Originarietà del riconoscere. La relazione di riconoscimento come condizione di conoscenza*, in “Giornale di Metafisica” – Nuova Serie – XXVII, 2005, pp. 145-156.

espressi tramite due termini differenti (ad esempio nel tedesco, dove l'*Anerkennen* è ben distinto dal *Wiedererkennen*). Come Cortella scrive: «la conoscenza presuppone, infatti, non solo l'apertura all'altro ma anche la *presa di distanza* da esso al fine di distinguerlo, presuppone cioè quella che potremmo chiamare l'*oggettivazione*, la definizione di esso come un oggetto. E questo processo di oggettivazione è necessario sia per la *conoscenza del mondo* (la costituzione di un mondo di oggetti distinto da noi) sia per la *conoscenza di sé* (la costituzione dell'autocoscienza come distinta dai suoi oggetti)»³².

Se dunque dal punto di vista della teoria della conoscenza, di riconoscimento si può discutere secondo varie possibilità di modulazione, dal punto di vista di una teoria dell'intersoggettività l'*oggettivazione* di cui parla Cortella non può essere presupposta in maniera ontologica. Il punto cioè è che quella *oggettivazione* non è il presupposto dell'intersoggettività del riconoscimento, ma è proprio il *modo* di essere intersoggettivo del riconoscimento.

Anche in un autore come Paul Ricoeur, che ha cercato una sintesi tra conoscenza ed etica della relazione di riconoscimento, è possibile vedere all'opera questo aspetto problematico. Ricoeur nei *Percorsi del riconoscimento*³³ divide la sua analisi in tre diversi studi. Nel primo studio la nozione di riconoscimento è vista come il sinonimo di un riconoscere nel senso di «identificare come vero», di un «prestare attenzione» al credito di verità che viene dalla struttura dell'oggettività, una sorta di atto della mente che accoglie l'invito alla pensabilità fatto dal reale e di conseguenza ne ammette la sua presenza. Questa ammissione riguarda (e non può essere diversamente) come lui dice la «qualunque cosa in generale» e qui riconoscere vuol dire *distinguere, escludere* il medesimo dall'altro. Nel secondo studio la nozione di riconoscimento apre il sé a se stesso, nel senso che il riconoscere diventa qui una azione che descrive le capacità del soggetto di *saper fare* qualcosa, le capacità del soggetto di dare *attestazione*, cioè testimonianza e imputazione. È in pratica l'«io riconosco» del primo significato del riconoscere nell'esercizio delle sue funzioni pratiche, che quindi di-

32 *Ivi*, p. 147.

33 Ricoeur P., *Percorsi del riconoscimento*, Raffaello Cortina, Milano 2005.

viene come lo chiama Ricoeur un “io posso”. Nell’individuo capace, inteso come individuo che crede di poter e saper fare, il sé racconta e si racconta e quindi si palesa a se stesso e agli altri. In questo modo quella che nel primo significato era una esclusione tra il medesimo e l’altro, qui diventa un esercizio delle proprie capacità in senso esistenziale, ammettendo implicitamente una dialettica del riconoscimento di tipo nuovo: la reciprocità. Sarà infine con il terzo studio che Ricoeur affronterà il significato di riconoscimento come un *prestare attenzione* all’altro, una forma del riconoscere questa che sorge all’interno delle pratiche sociali e collettive, ma che non deve diventare una norma che supera la differenza tra me e l’altro. Piuttosto si deve prestare ascolto alla sua declinazione negativa, cioè non il riconoscere ma l’“essere riconosciuto” come presupposto inevitabile per riconciliare la dissimmetria della reciprocità con la simmetria della mutualità. Come tuttavia lo stesso autore ammette in tutti e tre i suoi studi la questione dell’identificazione rimane il “nocciolo duro” dell’idea di riconoscimento³⁴. È infatti per una progressiva modulazione dell’identificazione che l’azione dei soggetti si instaura come risposta articolata in una serie di eventi, i quali man mano si distaccano dalla forma logico-naturalistica dell’*accadere* inteso come l’azione semantica che porta ad un “fatto”, per arrivare a descriversi come un *far accadere*, come cioè quella potenzialità dell’agire che determina gli “atti” della vita sociale. La centralità del ruolo dell’identificazione è tanta da preoccupare lo stesso Ricoeur che più volte durante l’esposizione³⁵ sottolinea come esisterebbe una marcata segnatura aristotelica del (suo) riconoscimento – il riconoscimento come l’atto (*energeia*) di una potenza (*dynamis*) – dalla quale occorre smarcarsi operando continuamente una genealogia dei termini attraverso cui si *nominano* i passaggi dialettici, per mostrare l’ampiezza della polisemia di fondo.

La preoccupazione di Ricoeur per un’eccessiva esposizione dei processi riconoscitivi all’identificazione, non è che una conferma rispetto a quella che è la mia tesi: è solo pensando che la reci-

34 *Ivi*, p. 172.

35 A cominciare da ciò che Ricoeur dichiara nella “Prefazione” al libro. Cfr., *ivi*, p. 4.

procità riguarda lo spazio di mezzo (e di mediazione ma anche di *oggettivazione*) tra le due coscienze, che possiamo arrivare a sostenere che la dialettica intersoggettiva consente il togliimento dell'altro senza doverlo sopprimere, ma anzi, proprio al contrario: ognuno cede a favore dell'altro un po' della propria estraniamento (verso se stessi e verso gli altri) per un guadagno sicuro di *pari* trattamento e *reciproco* riconoscimento (con questo si comincia a intravedere, sullo sfondo dell'analisi delle tesi hegeliane, il filo rosso che guida la mia tesi: un mondo condiviso in termini di oggettivazioni sociali rende possibile istituzionalizzare forme di libertà e diritti frutto di un genere di *contrattualità* superiore, non basata sulla paura degli uni verso gli altri, ma sulla reciprocità).

In questo modo, padrone e servo, riconoscendosi, constatano di non poter esercitare un effetto unilaterale sull'altro, e per questo fanno un passo indietro rispetto alle motivazioni del conflitto e della lotta. Così entrambi ci guadagnano: il primo continua a godere, seppur adesso in maniera relativa alla condizione del secondo, il secondo continua a lavorare, ma adesso è consapevole che tramite il suo lavoro migliora la sua condizione esistenziale e soprattutto il senso di sicurezza di fronte alla paura della morte. Tutto ciò ci spinge a dire che la reciprocità etica e sociale della "lotta per il riconoscimento" non attiene in definitiva alle prospettive dell'*io* e del *tu*, che sono i modi della soggettività direttamente implicati nell'azione e nelle sue conseguenze. Il riconoscimento crea un piano terzo esterno rispetto alle singolarità, un piano però che sebbene esterno non è astratto da esse. È un piano riflessivo dell'azione individuale in cui il riconoscimento si deposita come la proiezione sublimata del bisogno del soggetto di essere confermato e riconosciuto dall'altro, un genere di riflessione che porta in pubblico un desiderio che si deve trasformare in *linguaggio*, che deve cioè diventare *simbolico* operatore di *connessioni*. Il *linguaggio* della hegeliana *Anerkennung*, non va preso come un "dialogo". Servo e padrone non si parlano anche se le loro autocoscienze si comunicano qualcosa. Esiste qualcosa negli atti e nei comportamenti delle due autocoscienze che fa pensare ad un linguaggio proprio della "lotta per il riconoscimento". L'*Anerkennung* interpreta i segni delle movenze delle autocoscienze. La manifestazione fenomenologica delle loro relazioni è sì una manifestazione di intenzionalità, ma non unidirezionale e quindi non

motivazionale – se per motivazione intendiamo la spinta che muove il vettore mente-mondo. Nel conflitto le coscienze si guardavano come oggetti e nel loro rapportarsi lanciavano e lasciavano segni rivolti al mondo, rivolti cioè a quella fetta di mondo posta in discussione dall'apparire dell'una coscienza sul cammino dell'altra. Nella "lotta per il riconoscimento" questi segni sono interpretati, codificati, diventano perciò messaggi di un linguaggio inscritto negli spazi simbolici, in quanto spazi di connessione, che l'autocoscienza vive insieme ad altri partner. Il riconoscimento attira su di sé (sul suo processo di significazione) l'attenzione che i segni del conflitto e della lotta ancora rivolgevano al mondo. Si ripropone nella figura dell'*Anerkennung* quella "eticità naturale" presente negli scritti giovanili del filosofo tedesco³⁶. Movenze, reazioni, gestualità, atteggiamenti diventano parte di una rete articolata di significati, segni di un linguaggio semantico che non ha ancora la funzione di *denominare*, tipica di un linguaggio che oltre ad una semantica ha anche una "sintassi", ma serve invece ad *enunciare* un atteggiamento o una condotta individuale. Infatti se nell'"*enunciare*" una cosa la si porta a manifestarsi, la si chiama, nel "*denominare*" c'è un avanzamento logocentrico del linguaggio: de-nominare è un predicare qualcosa su qualcos'altro, è dunque un attribuire caratteristiche alle cose, esplicitare³⁷. Nel riconoscimento dunque emerge il tratto segnico ed enunciativo della prassi intersoggettiva, un tratto che è insieme la traccia di un limite e di una congiunzione: la costitutività sociale del sé, da una parte, e la capacità intrinseca dell'individuo di presentarsi come soggetto di narrazione (come un io) dall'altra.

Hegel come sappiamo ha sostenuto che una autocoscienza riconosca l'altra, vuol dire che quella autocoscienza ha riconosciuto l'altra "*degn*" di essere riconosciuta, vale a dire non solo *capace di riconoscere* ma anche *vincolata a doverlo fare* in quanto en-

36 Rimando qui alla ricostruzione del pensiero del giovane Hegel fatta da Roberto Finelli in, Finelli R., *Mito e critica delle forme*, cit.

37 Sul rapporto tra il nominare del linguaggio e la condivisione di uno spazio significativo, mi permetto di rimandare al mio contributo, Carnevale A., *Predeterminazione, strutture della comunità e terapie sociali*, in "Fenomenologia e società", n. 2, 2007, pp. 73-95.

trambe appartenenti ad una reciproca condizione. Riconoscere qualcuno significa perciò conferirgli la “dignità di” soggetto, così come essere riconosciuti significa conferire al riconoscente la medesima dignità, quella che spetta a chi è “legittimato” a riconoscere³⁸. Ma l’“aver dignità” e l’“essere legittimato” sono affermazioni che non significano nulla, se ad esse non viene presupposto un certo *valore condiviso* della vita dell’altro e dell’individuo in generale, un valore che poi la lotta per il riconoscimento porterà ad affermare e porre in essere. Come si può comprendere, il valore dell’altro rende sì il riconoscimento un atto sociale fondamentale per creare le condizioni per un degno sviluppo di reciprocità e uguaglianza, ma tale resa è possibile solo se partiamo da una condizione presupposta particolare: *non solo devono essere dati rapporti intersoggettivi, ma tali rapporti devono già essere presenti o presentati in un orizzonte condiviso di valori.*

Questo ci permette di poter ritornare dalla *Fenomenologia dello spirito* alla *Filosofia del diritto*. Se in quest’ultima avevamo detto che intorno al “sistema dei bisogni” ha luogo la divisione dell’etica in sfere sociali determinate, con la “lotta per il riconoscimento” è possibile tornare a guardare al processo sociale nell’interesse della sua produzione, unificando la contestualizzazione e la scomposizione cui l’autocoscienza è sottoposta nel confrontarsi con esigenze diverse in situazioni diverse. Il linguaggio del riconoscimento crea connessioni ed enuncia spazi significativi comuni, spazi che possono essere pensati alla stregua di ciò che Hans Georg Gadamer chiama *fusione di orizzonti*, e che contraddistinguono il pensiero sociale di Hegel non solo in senso *ontologico*, ma anche come pensiero interessato a che questa ontologia abbia momenti di “vivezza” autentica.

5. I limiti della “socializzazione” della natura umana e la mancanza di una differenza sessuale

Proviamo ora a trarre delle considerazioni finali rispetto a quanto è stato detto. Mettendo insieme gli spunti raccolti analizzando il

38 Cfr. su questo punto i lavori citati di Lucio Cortella.

“sistema dei bisogni” e la “lotta per il riconoscimento”, si può vedere che, primo, in Hegel il concetto giovanile di *Anerkennung* è legato al sistema societario della maturità, e secondo che l'*Anerkennung* così pensata non è un modello di socialità alternativo o diverso da quello contrattualistico, piuttosto esso ne rappresenta una revisione operata sulla base di una diversa “socializzazione” della natura umana. Provo a chiarire queste due considerazioni.

Che “sistema dei bisogni” e la “lotta per il riconoscimento” siano in Hegel aspetti convergenti, credo si cominci ad intuire. Bisogni e riconoscimento sono infatti legati da una logica di fondo che li rende molto sovrapponibili, non solo nell’ovvia conclusione che dalla sovrapposizione di bisogni e riconoscimento risulta il “bisogno di riconoscimento”. Essi si sovrappongono per un tratto ben più profondo e significativo, dandosi sostegno reciproco. Infatti mentre l’organizzazione sociale dei bisogni produce sfere sociali differenti per forme di eticità differenti, la struttura del riconoscimento funziona come modello per l’articolazione delle condotte individuali all’interno di ogni singola sfera sociale: se l’organizzazione dei bisogni tramite la divisione del lavoro e delle conoscenze tecniche disegna la sagoma del progetto etico hegeliano, il riconoscimento ne riempie le cavità fenomenologiche tramite contenuti morali intersoggettivi. Ancora: se nell’organizzazione dei bisogni si conserva l’unicità del *second-order desires*, nel riconoscimento il soggetto fa esperienza della duplicazione (*Verdopplung*) della propria coscienza nella relazione con l’altro.

A conferma di quanto detto, ci sono una serie di ragionamenti controfattuali che si possono ricordare. Sintetizzandoli in pochi punti, si può dire che: *i*) l’eticità di un sistema societario diviso in sfere sociali non avrebbe possibilità di ancorarsi nella corporeità ed emotività dei soggetti, se non ci fossero forme di riconoscimento derivanti dalla lotta degli interessati per venir confermati. Questo vuol dire che lo spazio simbolico entro il quale il riconoscimento enuncia gli atteggiamenti morali da condurre, rappresenta il luogo in cui viene socializzato il contenuto pulsionale e naturalistico dei bisogni. In questo senso le forme di riconoscimento sono depositarie del passaggio dalla prima alla “seconda natura”, un passaggio che si compie tramite una “socializzazione” della natura umana. Inoltre, *ii*) senza una convergenza tra le forme del riconoscimento e il sistema dei bisogni, non sarebbe possibile

cogliere nell'etica normativa hegeliana quella connessione interna all'universalizzazione, cioè quel grado di compiutezza dell'astratto che passa per il grado di realizzazione del singolo nella sua dimensione sociale. Infine *iii*) senza tale convergenza non sarebbe possibile vedere la funzione etica e normativa importante che Hegel ascrive ai bisogni, allorché essi non solo sono legati alle istanze dell'azione, ma come continuazione di questi si capovolgono in elementi di vincolo nei confronti delle istituzioni sociali, aprendo quindi un possibile nesso tra *bisogni* e *dovere*. Un dovere certo non in senso categorico, ma ancorato e incorporato nell'immagine dei soggetti, nella dipendenza delle coscienze al mutuo riconoscimento che li divide.

Se, dunque, bisogni e dovere trovano un loro modo di connettersi, è senz'altro ragionevole potere ipotizzare, come faccio in questa sede, che esiste un nesso forte tra *sistema dei bisogni* e *lotta per il riconoscimento*. In Hegel, dal mio punto di vista, in definitiva pare esserci sia sul piano materiale della produzione di prodotti per soddisfare bisogni, sia sul piano immateriale della riproduzione di un ordine simbolico di condivisione, una medesima logica. Questa logica si muove con l'obiettivo di ripristinare in maniera esplicitata e oggettivata quelle che erano le condizioni di partenza, arrivare cioè a porre l'intersoggettività sia come rapporto empirico (l'altro come colui che sta fuori di me), sia come elemento immaginifico (l'altro come me stesso) senza doverla presupporre come data per natura.

Veniamo con questo al punto della vicinanza tra *Anerkennung* hegeliana e la teoria classica del contratto sociale. Dopo ciò che si è detto, il passo è quasi obbligato. La lotta per il riconoscimento potrebbe essere pensata come lo slittamento su un piano sì riflessivo e coscienziale, ma totalmente ancora logico e astratto, del contratto giusnaturalistico alla Hobbes. Certo ci sono degli elementi nel sistema di pensiero di Hegel che ne mostrano l'intenzionalità di discostarsi dalla concezione giusnaturalistica, intenzione che però non si concretizza nello svolgimento del suo sistema.

La differenza con il giusnaturalismo è che mentre nel giusnaturalismo il contratto prende forma dal bisogno di uscire dalla condizione naturale umana, intesa come forma generale e astratta capace di produrre attraverso l'anarchia l'autodistruzione e la

guerra di tutti contro tutti, nel sistema societario hegeliano vi è un processo di interiorizzazione e socializzazione della forza generale della natura, processo solo iniziato e non compiuto, che conduce ad una *seconda natura*, la natura appunto relazionale dell'essere dell'uomo. Non più quindi un contratto per evitare l'ipotesi catastrofica del tutti contro tutti, ma una forma contrattuale della società che pone lo sviluppo dei bisogni del singolo come base dello sviluppo dei bisogni dell'altro.

Per Hobbes l'essere umano, concepito meccanicisticamente come una sorta di automa che si muove da sé, si caratterizza anzitutto per la peculiare capacità di provvedere al proprio benessere. Ma nel momento in cui l'uomo si imbatte nel suo simile, questo comportamento previdente si trasforma in una forma di preventivo accrescimento del potere generato dalla diffidenza. I due soggetti in questo modo, non conoscendo le intenzioni l'uno dell'altro, si vedono costretti ad allargare preventivamente il loro potenziale difensivo per spaventare e prevenire anche in futuro la possibile aggressione da parte dell'altro. Hegel aveva capito che in Hobbes questa descrizione non è che un esito possibile. Hegel cioè sembra aver capito nella sua lettura della filosofia politica hobbesiana ciò che più tardi si dirà del filosofo del *Leviatano*³⁹: Hobbes illustra una condizione fittizia di coesistenza degli uomini che egli tenta di caratterizzare con l'equivoco termine di "natura". Ma la teoria dello stato di natura non vuole descrivere la situazione di partenza della socializzazione umana sulla base di una astrazione da ogni tipo di storia concreta; piuttosto l'astrazione dello stato di natura rappresenta la condizione generale che si verrebbe teoricamente ad affermare nel caso in cui, per ipotesi, fosse in un secondo momento ritirato dalla vita sociale degli individui ogni organo politico di controllo, ogni elemento terzo.

Se quindi Hobbes aveva mostrato ipoteticamente cosa può succedere se vengono meno le istituzioni politiche e all'improvviso si dovesse scoprire la natura umana per quello che sarebbe senza l'abito dei vincoli istituzionali, Hegel fa il percorso inverso

39 Buck G., *Selbsterhaltung und Historizität*, in Eberling H. (a cura di), *Subjektivität und Selbsterhaltung. Beiträge zur Diagnose der Moderne*, Suhrkamp, Frankfurt a. M. 1976, pp. 144 ss.

mostrando come, invece, lo stato di natura contenga già una idea di eticità in potenza e che quindi la socialità, piuttosto che essere giustificata in termini negativi come un contratto che deve esserci per evitare il ragionamento controfattuale della accrescimento della belligeranza, diventa l'articolazione positiva e concreta per superare lo stato di diffidenza degli individui hobbesiani. La guerra hobbesiana di tutti contro tutti è, nella visione di Hegel, un esito possibile delle relazioni umane e per questo contiene già, nella sua estremizzazione, l'intuizione che, prima che la guerra di tutti contro tutti abbia esito, deve in qualche modo darsi una funzione positiva e creatrice delle relazioni intersoggettive.

Lo stato di natura, in Hobbes espediente controfattuale della logica dello stato, diviene in Hegel fattuale elemento della logica della socialità, dell'articolazione di quella paura politica della clasicità, che era paura per l'aggressione dell'altro, nella paura politica moderna che è paura per l'esposizione all'altro. Per questo nel riconoscimento si compie un grado diverso di *socializzazione* della natura: il riconoscimento permette di rimontare il passaggio logico-mentale più ovvio – dallo *stato di natura* allo *stato del sapere* – nel passaggio più complesso da un stadio del sapere all'altro, tutto per il tramite di una *socializzazione della natura*. Riconoscendosi degni di riconoscersi si compie cioè la funzione logica superiore che Hegel assegna allo spirito, vale a dire ciò che Roberto Finelli ha chiamato il *circolo del presupposto-posto*, per cui l'assoluto tramite dei processi di interiorizzazioni arriva a porre i propri presupposti, sottraendo progressivamente a se stesso ogni forma di autorappresentazione e di identificazione esteriore⁴⁰.

Se, dunque, il circolo del presupposto-posto sottrae a se stesso ogni forma di autorappresentazione, esso a ben vedere giungerà alla progressiva coincidenza di interiorità e esteriorità utilizzan-

40 Finelli R. (in collaborazione con Bellofiore R.), *Capital, Labour and Time: the Marxian Monetary labour Theory of Value as a Theory of Exploitation*, in Bellofiore R. (a cura di), *Marxian Economics. A Reappraisal*, Macmillan, London 1998, pp. 48-74; Id., "Abstraktion und Gesellschaft" bei Adam Smith, Hegel und Marx, in Chitas E., Losurdo D. (a cura di), *Abstrakt und Konkret – Zwei Schlüsselkategorien des zeitgenössischen Denkens*, Peter Lang Verlag, Frankfurt a. M. 2000, pp. 167-180.

do con valore normativo formalizzazioni esclusivamente desunte da nessi del tipo *sapere-natura*. Ma come si può vedere, a questo tipo di nesso della ragione manca del tutto l'altra parte della costruzione della conoscenza, vale a dire la relazione *sapere-storia*. Questo non vuol dire che la determinazione storico-sociale della conoscenza sia in grado di togliere l'alienazione dello spirito nella natura. Sarebbe un banale storicismo. Quello che invece sostengo è che va data alla ragione la possibilità di fare una esperienza di ulteriore alienazione, quale quella appunto contenuta nel rapporto del sapere con la storia. Senza l'esposizione della ragione a questo grado di confronto, non sarà possibile realmente porre lo spazio della *socialità*. Solo l'esperienza di una ulteriore possibile alienazione, può porre i bisogni, le inferenze linguistiche⁴¹ e l'evoluzione delle strutture mentali⁴², in una posizione diversa da quella

41 Questa è l'idea di R.B. Brandom. Secondo Brandom il contenuto concettuale si caratterizza in quanto risultato di una attività inferenziale del soggetto agente sulle cose che conosce. Recuperando un'intuizione del Wittgenstein delle *Ricerche Filosofiche* sull'impossibilità di avere sempre una regola che stabilisca l'applicazione di una regola, Brandom suppone di conseguenza che non vi può essere un sistema di regole autofondantesi. Se questo è vero, allora la prassi reale deve trovare al proprio interno un fondamento che consenta alle singole regole di essere giustificate e questo fondamento non può che essere espresso da un tipo di logica che renda esplicita la prassi stessa. Questa logica è la logica inferenziale che parte dal rapporto materiale tra gli oggetti. Cfr. Brandom R.B., *Make it explicit*, Harvard University Press, Cambridge (Mass.) 1994; Id., *Articulating reason. An Introduction to Inferentialism*, Harvard University Press, Cambridge (Mass.) 2000, trad. it., *Articolare ragioni. Una introduzione all'inferenzialismo*, il Saggiatore, Milano 2002.

42 In particolare rinvio qui a Testa I., *Naturalmente sociali, Per una teoria generale del riconoscimento*, in "Quaderni di Teoria Sociale", 5, 2005, pp. 165-218. L'idea di Testa è che si dia una struttura mentale del riconoscimento intesa come costruito cognitivo. Come Testa scrive in un altro suo contributo alla discussione su questo tema: "il "riconoscimento cognitivo" [è] inteso come quel meccanismo di coordinazione cognitiva-percettiva tra organismi interagenti che, consentendo cognitivamente l'assunzione dell'atteggiamento dell'altro, rende possibile lo sviluppo cognitivo dei processi di apprendimento naturali. Ciò non significherebbe presupporre l'autocoscienza già al livello delle interazioni biologiche: al contrario, il vantaggio di tale impostazione consisterebbe nel fatto che essa potrebbe rendere comprensibile come l'autoriferimento cosciente possa emergere – quale vantaggio evolutivo per la specie i cui

di un semplice “sussistere” del soggetto nel quadro normativo intorno a lui. Se si rimane invece fermi a un polo oggettivo della conoscenza assunto come medio del rapporto tra *sapere* e *natura*, il grado di socialità degli atti sarà dato dal solo livello di abilità delle coscienze ad assumersi impegni e riconoscere titolarità nei confronti degli altri. Ma “pensare” non significa solo tirarsi fuori dal nulla, così come una teoria della conoscenza non significa solo produrre una teoria di come *nasce* la conoscenza, cioè di come e da dove viene il *fatto* che conosciamo. A mio parere, non è solo in questo tipo di *nascita* che gli atti sociali assumono quel grado imputabile di responsabilità che hanno quando si elevano a momenti di interazione e identificazione. Nello spazio sociale della ragione pensare significa soprattutto *sentire di pensare, sentire di esser-ci*. Per questo non è solo la nascita naturale o il linguaggio che consente agli individui di distinguersi. Se tutto si riducesse a dover spiegare come si articola il potenziale naturale o la capacità linguistica dell'individuo, non ci si sposterebbe da un tipo di normatività monologica, non molto diversa da quella di una qualsiasi ontologia sociale. Accanto alla nascita della conoscenza come *fatto* dell'essere nel mondo, ne esiste anche un'altra. In ogni conoscenza del mondo che impariamo a organizzare e a gestire coincidono, infatti, due eventi originari: *la nascita di un mondo e la nascita di noi stessi* (M. Merlau-Ponty⁴³). In questo senso, quindi, l'azione co-

organismi dispongono di meccanismi flessibili di monitoraggio – dall'implementazione di meccanismi più semplici più semplici di riconoscimento percettivo-interazionale”, in Testa I., *Riconoscimento naturalizzato. Una soluzione scettica al dibattito sull'autocoscienza tra Henrich, Tugendhat e Habermas*, in Costa P., Rosati M., Testa I. (a cura di), *Ragionevoli dubbi*, Carocci, Roma 2001, p. 87.

- 43 Secondo M. Merlau-Ponty nascere, è nascere dal mondo e al tempo stesso nascere al mondo. Il mondo è già costituito, ma non è mai completamente costituito. Sotto il primo rapporto noi siamo sollecitati, sotto il secondo siamo aperti ad un'infinità di possibili, cfr. Merlau-Ponty M., *Fenomenologia della percezione*, il Saggiatore, Milano 1963. Sulla ricchezza di rimandi e interconnessioni tra uomo cultura e mondo, rimando qui alle interessanti linee di sviluppo teoretico e sociale contenute in una raccolta di saggi curata da D'Armento Vito A., *La foresta perduta. Paradigmi per una educazione allo sviluppo umano sostenibile e durevole*, Pensa Multimedia, Lecce 2005. Di questo volume in particolare, oltre al già citato D'Armento, rinvio ai saggi di Sergio Moravia, Edgar Morin, Christoph Wulf.

gnitiva del riconoscimento piuttosto che essere la porta tra la prima natura e la seconda natura, sta invece ad indicare una *seconda nascita* o anche una *rinascita*. Non basta dunque pensare il riconoscimento come la forma della potenzialità pragmatica e corporea del nostro essere creature sensibili e vulnerabili. Come bene Davide Sparti ha ricordato in un suo recente articolo sul tema del riconoscimento, la vulnerabilità dell'essere sociale non deve essere legata «alla circostanza di essere creature incorporate e finite, disposte alla malattia e alla mortalità, ma al nostro essere esposti alle contingenze dell'agire, ossia ai limiti pratici imposti dalle conseguenze future delle nostre interazioni»⁴⁴. Esiste perciò un grado della corporeità, della nostra emotività che non è un potenziale che attende un consono programma di esplicazione, ma che invece possiede già in se stesso una certa forma di *energeia*, di attività razionale, qualcosa di simile a ciò che Ludwig Siep ha definito *aspetti normativi del corpo umano*⁴⁵. La costituzione dei *second-order desires* è essa stessa una forma di potenzialità articolata che si apre ad un mondo a sua volta già formalizzato da presupposti di mediazioni: il convergere o il divergere di queste due forme di attività è il segno non tanto del passaggio dalla coscienza all'autocoscienza, ma dalla coscienza soggettiva all'interazione con l'altro. In questo senso, modulare il rapporto tra sapere e mondo in termini di adesione a modelli evolucionistici o al contrario spingere verso modelli etici di riconoscimento, dipenderà dalle forme che tale rapporto assumerà nel suo manifestarsi storico-sociale. Se si rimane fermi ad un unico livello di manifestazione del nesso sapere e mondo, è in primis la stessa relazione con l'altro che ne viene a risentire. Come bene ha visto Judith Butler⁴⁶ l'altro hegeliano è stato interpretato o come momento costitutivo dell'io o come pure momento di estasi dell'io. Nel pri-

44 Sparti D., *Oltre la politica del riconoscimento. Per una rilettura del nesso identità/riconoscimento a partire da Hannah Arendt e Stanley Cavell*, in "Teoria politica", 2, 2005, pp. 101-125, qui p. 103. Sempre dello stesso autore rimando a Sparti D., *L'imperativo del riconoscimento. Tre modi di problematizzazione di un concetto*, di prossima pubblicazione su "Quaderni di teoria sociale".

45 Siep L., *Normative Aspects of Human Body*, in "Journal of Medicine and Philosophy", 28, 2, 2003, pp. 171-185.

46 Butler J., *Critica della violenza etica*, Feltrinelli, Milano 2006, in particolare qui pp. 39 ss.

mo caso, l'altro è inizialmente posto all'esterno e poi il processo di riconoscimento porterà a interiorizzare l'altro nell'io tramite un'appropriazione indebita della sua diversità. Nel secondo caso, il rapporto con l'altro non si costruisce dentro l'io ma all'esterno. L'io trova ripetutamente se stesso fuori di sé e riconosce questo essere sempre altro da se stesso proprio in rapporto con un altro. La presenza dell'altro trasforma l'io nella serie dei suoi incontri e perciò si rende impossibile un ritorno completo a sé.

Sia però che si tratti di momento costitutivo dell'io, sia che si tratti di estasi, il riconoscimento in entrambi i casi non è che una *rappresentazione* del rapporto con l'altro: si passa dal "chi sono io?" nella variante appropriativa al "chi sei tu?" della variante della relazione estatica all'altro⁴⁷.

La rappresentazione della relazione all'altro, a questo punto necessiterebbe per usare un'espressione di Seyla Benhabib di passare "dall'altro generalizzato all'altro concreto"⁴⁸. Un altro nella concretezza del suo "sentire di pensare", nel suo sentire di *essere qualcuno*, sentire

47 A questo proposito, come la stessa Butler sottolinea, la riflessione di Adriana Cavarero ci offre la cifra per capire i termini di questa seconda domanda. Come Cavarero scrive: "è il tu che viene prima del noi, prima del voi, prima del loro. Sintomaticamente, nelle vicende moderne e contemporanee dell'etica e della politica, il tu è invece un termine spaesante. Ignorato dalle dottrine individualistiche troppo occupate a lodare i diritti dell'io, e messo in maschera da un'etica kantiana capace di inscenare un io che si dà solennemente del tu, esso non trova casa neppure nelle scuole di pensiero che all'individualismo si oppongono", in Cavarero A., *Tu che mi guardi, tu che mi racconti. Filosofia della narrazione*, Feltrinelli, Milano 2003, p. 118.

48 Benhabib S., *The Generalized and the Concrete Other*, in Id., *Situating the Self: Gender, Community and Postmodernism in Contemporary Ethics*, Routledge, New York 1992, pp. 148-178. In un recente lavoro Benhabib ha utilizzato lo stesso tipo di configurazione del rapporto con l'altro, usando la versione concreta dell'"altro generalizzato" come base per favorire quel genere di norme che renda l'accesso alla costituzione delle regole libero e partecipato. Mutuandola da Habermas, secondo Benhabib la norma minimale del rispetto di ogni altro individuo come concreto partner di conversazione, consente un libero accesso dell'individuo alla propria cultura di appartenenza, senza però che l'individuo si fossilizzi, ma anzi contemporaneamente l'"altro concreto" permette di staccare le procedure di argomentazione morale della razionalità dal suo riferimento simbolico ad una specifica cultura. Cfr. Id., *The Claims of Culture. Equality and Diversity in the Global Era*, Princeton University Press, Princeton 2002.

di esser-ci, dove quel “*a*” è l’indice non della propria identità, ma della propria differenza. Una differenza che appunto perché esposta in una prassi, non può mai rimanere uguale a se stessa o attaccata ad una giustificazione (naturale, antropologica, ontologica), ma deve rivedersi ogni volta che sia possibile, ogni volta che i paradigmi di razionalità risultano non legittimare più la sua pretesa di diversità. Una delle forme di “altro concreto” che più di tutte mette in crisi la legittimità del riconoscimento hegeliano, è l’altro della *differenza sessuale*.

Hegel, come ho mostrato per la figura del “matrimonio”, ha giustificato la presenza dei due sessi, maschile e femminile, vedendoli come aspetti della maturazione dello spirito da un piano strumentale dello spirito soggettivo a uno della reciprocità. Tale reciprocità però è ancora legata ad uno stadio materiale del processo di formazione dello spirito. In questo stadio la reciprocità è il segno di una relazione centrata sull’affettività, in cui l’elemento femminile rappresenta il momento negativo e per questo da togliere tramite un livello superiore di unione, l’unione dei due partner, che costituisce un momento più compiuto di individuazione. Con l’unione del femminile al maschile si rende possibile andare oltre l’eticità naturale del legame sessuale, per avere con i figli e la famiglia un ruolo sociale nella sfera dell’etica della comunità. Questa prospettiva della divisione del lavoro tra la sfera privata (femminile) e la sfera pubblica (maschile) ha perciò tutti i caratteri di una rappresentazione asimmetrica della posizione dei generi nel cammino della fenomenologia dello spirito e di conseguenza consegna illegittimamente la donna ad un ruolo di subordinazione nei confronti dello status maschile, detentore del controllo pubblico dell’autorità. Il conflitto di genere tra due principi opposti di gestione della vita è ancora più evidente allorché Hegel nella *Fenomenologia* affronta la questione dell’Antigone. Come molte autrici femministe hanno commentato, la polemica e la lotta tra Antigone e Creonte descritta da Hegel rappresenta una doppia relazione di conflitto: da una parte vi è il conflitto tra la legge divina del legame di sangue (Antigone che vuole dare sepoltura al fratello Polinice) e la legge della città nella persona del re (Creonte che aveva negato la sepoltura di Polinice in quanto ribelle contro la patria); dall’altra vi è il conflitto tra l’elemento femminile, visto come appendice di una appartenenza organicistica al ciclo naturale, e l’elemento maschile, visto come fattore di volon-

tà e di distinzione e quindi costruttore di civiltà. In questa doppio significato della necessità di superare la pozione dell'Antigone, Hegel vede il passaggio dalla autorità della famiglia alla autorità dello stato, passaggio che si compie attraverso una distinzione asimmetrica dell'elemento femminile dall'elemento maschile. Il principio etico dello stato è sì il principio etico del tempo moderno, ma esso si realizza al prezzo del superamento dell'eticità naturale incarnata dell'elemento femminile. Solo in questa maniera, secondo Hegel, si supera il destino tragico dell'eticità classica, quello della *polis* greca, nella quale la libertà non trovava la sua collocazione nel mondo perché l'individuo era ancora tutt'uno con la comunità in cui viveva. L'elemento etico della vita pubblica dello stato toglie l'agire umano dalla tragedia di dover scegliere tra il dovere (Creonte) e l'amore (Antigone).

Sebbene ci sono state autrici come Shari Neller Starrett⁴⁹ che hanno sottolineato nel coraggio dell'Antigone di voler seppellire il fratello la rappresentazione di una eticità femminile hegeliana capace di sfidare l'ethos della comunità, basato sull'autorità delle leggi, molte altre pensatrici hanno mosso critiche non solo nei confronti di Hegel, ma anche nei confronti delle sue interpretazioni contemporanee che non hanno puntualizzato questa questione della disuguaglianza sessuale presente nel pensiero del filosofo tedesco. Secondo molte letture di matrice femminista, infatti, la critica dei commentatori hegeliani su questo punto del pensiero del filosofo non è netta e lascia spazio a molti dubbi. Anche uno studioso hegeliano attento come Axel Honneth che non manca di criticare questo passaggio, allo stesso tempo sembra però sottrarre o meglio decontestualizzare tali deduzioni dall'esposizione hegeliana in generale. Secondo Honneth, infatti, dopo una opportuna decontestualizzazione, «quel che rimane in termini teorici è l'effettivo allargamento dello spirito soggettivo al rapporto tra i sessi»⁵⁰. Più o meno dello stesso parere sono rispettivamente Paul Franco e Frederick Neuhouser che nei loro differenti studi sul valore attuale del concetto hegeliano di *libertà*, pur respingendo la

49 Starrett S.N., *Women, Family and the Divine*, in Jagentowicz Mills P. (a cura di), *Feminist interpretations of G.W.F. Hegel*, cit., pp. 253-273.

50 Honneth A., *Lotta per il riconoscimento*, cit., p. 49.

differenze sessuale così come proposta da Hegel, concludono per vie diverse che tutte le funzioni eticamente importanti assegnate da Hegel alla famiglia possono essere comunque eseguite senza che queste si supportino sulle considerazioni di disuguaglianza sessuale⁵¹. Secondo invece Heidi Ravven, in un suo interessante contributo in un volume collettaneo curato da Patricia Jagentowicz Mills sul tema delle *Feminist Interpretations of G.W.F. Hegel*, non esisterebbe alcuna motivata ragione nell'approccio hegeliano che possa aiutare a capire come si giustifichi la presenza di una idea di disuguaglianza sociale dei sessi, ne tanto meno si può capire perché la donna non deve avere una vocazione verso la sfera pubblica della partecipazione, sebbene Hegel la releghi nella sfera della famiglia⁵². Le disuguaglianze sessuali in Hegel non sono quindi solo l'esito di una deduzione trascurabile nell'economia dell'esposizione dello spirito, nel passaggio dal soggettivo all'oggettivo, ma sono il segno di una ideologia antifemminista che si mantiene per tutto il corso del suo pensiero politico⁵³.

Lungi dall'essere risolto, però, il rapporto conflittuale tra Hegel, la sua esegesi e le teorie femministe è un rapporto ancora in divenire. Come Kimberly Hutchings⁵⁴ in un recente lavoro ha sottolineato, il femminismo deve fare ancora realmente i conti con la complessità della fenomenologia hegeliana, la quale contiene al suo interno figure e descrizioni della coscienza che, sebbene cri-

51 Franco P., *Hegel's Philosophy of Freedom*, Yale University Press, New Haven 1999; Neuhouser F., *Foundations of Hegel's Social Theory: Actualizing Freedom*, Harvard University press, Cambridge MA 2000.

52 Ravven H., *Has Hegel Anything to Say to Feminists?*, in Jagentowicz Mills P. (a cura di), *Feminist interpretations of G.W.F. Hegel*, cit., pp. 225-252.

53 Per un approfondimento delle interpretazioni più critiche su questo aspetto importante della filosofia politica hegeliana cfr.: Bethke Elshant J., *Public Man, Private Woman: Women in Social and Political Thought*, Princeton Univ. Press, Princeton 1981; Okin S.M., *Women in Western Political Thought*, Princeton, Princeton University Press, 1979-1992; Gauthier J.A., *Hegel and Feminist Social Criticism: Justice, Recognition, and the Feminine*, State University of New York Press, New York 1997; Irigaray L., *Speculum. L'altra donna*, Feltrinelli, Milano 1975.

54 Hutchings K., *Hegel and Feminist Philosophy*, Polity Press, Cambridge 2003. Su possibili aperture tra la *Fenomenologia dello spirito* e le teorie femministe si rimanda qui all'analisi del libro di Hegel fatta da Kain P.J., *Hegel and the Other: A Study of the Phenomenology of Spirit*, State University of New York Press, New York 2005.

ticate dalle teorie femministe, sono poi tornate a riproporsi in alcune delle soluzioni presentate per superare il limite della disuguaglianza sessuale che c'è nel pensiero sociale di Hegel.

Nell'ambito di questo mio studio, ciò che mi preme sottolineare è il fatto che, nonostante le varie posizioni in campo, la critica femminista è incontestabilmente parte di una attività filosofico-politica impegnata a rivedere e reinterpretare lo spazio della socialità dei bisogni e delle ragioni secondo criteri di normatività diversi da quelli di una "seconda natura", non interpretabili cioè solo sulla base di procedure dell'argomentazione razionale desunte da riferimenti, più o meno impliciti, a particolari contenuti emotivi, sessuali, morali, culturali. La critica femminista ha cioè richiamato l'attenzione sull'esistenza di modalità diverse di articolare i nessi sapere-natura, sapere-mondo, mente-mondo. Non solo. A questo va anche aggiunto un corollario essenziale: una qualsiasi diversità che voglia essere affermata come una "certezza sensibile", come ciò che Alessia Lenci, in questo volume, chiama "nuovo materialismo", deve necessariamente essere dibattuta ed emendata in un processo di mediazione e prese di posizioni; tale processo non solo porrà le condizioni per affermare la diversità iniziale, ma nel suo costituirsi fornirà nuove definizioni e nuovi orizzonti alla stessa nozione di "seconda natura" umana.

PARTE SECONDA

Intersoggettività e costituzione sociale
delle istituzioni politiche

Ridefinizioni femministe della soggettività e del potere *Vedere l'ingiustizia*

Allo stato attuale è come se ci fosse uno scarto tra il soggetto e l'oggetto [...] Il senso di questo scarto è la necessità, per l'uomo occidentale, di rifondare la propria soggettività lasciandola interagire con le soggettività altre dalla sua che, ridotte a oggetto di dominio o di indagini erudite, erano restate senza parola, senza nessuna possibilità di aprire, dentro le maglie del grandioso monologo che si chiamava civiltà, uno strappo che interrompesse la sicurezza, ispirasse la perplessità e finalmente rendesse possibile il dialogo.

Ernesto Balducci, *La terra del tramonto*¹

Quando le femministe dimenticano che, benché accettare l'“individuo” possa essere politicamente necessario, lo è altrettanto rifiutarlo, avallano la costruzione patriarcale della femminilità.

Carole Pateman, *Il contratto sessuale*²

1. Individui/e autonomi/e: limiti e pregi dell'umanesimo liberale

1.1. Individualismi

Nell'ambito della teoria morale e politica *mainstream*, di origine e ispirazione Anglo-Americana, la visione liberale ed umanistica del soggetto e del potere è considerata *l'unica* risposta etica e politica possibile alla frammentazione che caratterizza la condizione po-

1 Balducci E., *La terra del tramonto. Saggio sulla transizione*, Giunti, Firenze 2005.

2 Pateman C., *Il contratto sessuale*, Ed. Riuniti, Roma 1997.

stmoderna. Questa convinzione sembra trovare conferma nel fatto che molti movimenti politici a livello mondiale, inclusi quelli delle donne, si servono del linguaggio liberale per rivendicare i propri diritti. Scrive la filosofa liberale Martha Nussbaum:

Women around the world are using the language of liberalism.[...]Personhood, autonomy, rights, self-respect: these are the terms of the liberal Enlightenment. Women are using them, and teaching other women to use them when they did not use them before. They treat these terms as though they matter, as though they are the best terms in which to conduct a radical critique of society, as though using them is crucial to women's quality of life³.

Il carattere semplice, essenziale, diretto di tale linguaggio ne fa indubbiamente uno strumento di facile fruizione nella lotta politica. Tuttavia, data la non innocenza del linguaggio stesso, il punto di forza del liberalismo – la semplicità delle sue rappresentazioni – è in parte anche il suo limite.

L'umanesimo liberale si caratterizza per il proprio "individualismo". Ingrid Robeyns, teorica di genere allieva di Amartya Sen, ha tracciato una interessante distinzione tra "individualismo etico" e "individualismo ontologico e metodologico", che può essere utile richiamare brevemente qui.

L'individualismo etico è il principio secondo cui nelle valutazioni e nelle prassi di giustizia bisognerebbe sempre mettere al centro il benessere individuale⁴. L'individualismo metodologico è

3 Nussbaum M., *The Feminist Critique of Liberalism*, in Id., *Sex and Social Justice*, Oxford University Press, USA 1999.

4 «Ethical individualism makes a claim about who or what should ultimately count in our evaluative exercises and decisions. It postulates that individuals, and only individuals, are the ultimate units of moral concern. This, of course, does not imply that we should not evaluate social structures and societal properties, but ethical individualism implies that these structures and institutions will be evaluated in virtue of the causal importance that they have for individuals' well-being». Cfr. Robeyns I., *Sen's capability approach and gender inequality: selecting relevant capabilities*, in "Feminist Economics", 9, 2-3, 2003, pp. 61-92.

invece una dottrina antistrutturalista e antistoricista, la quale prescrive che tutti i fenomeni sociali siano spiegati in termini di individui. L'individualismo ontologico infine afferma che esistono solo gli individui, non le entità collettive⁵.

Quello che cercherò di argomentare qui di seguito è che il principio dell'individualismo etico, che reputo condivisibile, non si sposa necessariamente con l'individualismo metodologico ed ontologico. Qualora ciò si verifici, per quanto si possa tentare di correggere il sessismo e il razzismo delle visioni tradizionali di "individuo", sommando alla monade molteplici differenze che le inerirebbero come i suoi attributi, e per quanto si possa cercare di correggere la visione lineare del legame sociale accogliendo qualche versione di costruzionismo sociale, otterremo sempre un quadro molto limitato di cosa significhino l'oppressione, l'indipendenza e l'autonomia delle persone. Cercherò di mostrare ciò analizzando la ridefinizione del *self* e del potere proposta dalla femminista liberale Martha Nussbaum, soffermandomi anche sulle accuse che essa muove all'epistemologia postmoderna.

1.2. Persone con capacità

In *The Feminist Critique of Liberalism* Martha Nussbaum si confronta con le tre principali critiche che sono state mosse dal femminismo⁶ al liberalismo, per confutarle. Nussbaum è infatti fermamente convinta della profonda utilità pratica del linguaggio liberale per la causa femminista. La tradizione liberale a cui Nussbaum

5 «Ontological individualism hence puts a claim on the nature of human beings, on the way they live their lives and their relation to society. In this view society is built up from only individuals and nothing than individuals, and hence is nothing more than the sum of individuals and their properties. Similarly, explanatory [read methodological] individualism is the doctrine that all social phenomena can in principle be explained in terms of individuals and their properties». *Ivi*.

6 In questo testo Nussbaum si confronta soprattutto con le critiche mosse alla tradizione liberale da Alison Jaggar, nell'ormai classico *Feminist Politics and Human Nature*, Rowman and Allanheld/Harvester Press, New Jersey 1983.

fa riferimento è quella che fa capo ad autori come Kant e Mill⁷.
 Scrive Nussbaum:

Feminists have made three salient charges against this liberal tradition as a philosophy that might be used to promote women's goals. They have charged, first, that it *is too "individualistic"*: that its focus on the dignity and worth of the individual slights and unfairly subordinates the value to be attached to community and to collective social entities such as families, groups, and classes. They have charged, second, that its *ideal of equality is too abstract and formal*, that it errs through lack of immersion in the concrete realities of power in different social situations. Finally, they have charged that liberalism errs through its *focus on reason*, unfairly slighting the role we should give to emotions and care in the moral and political life.

Nel confutare l'accusa di individualismo, Nussbaum rivendica la propria posizione come una forma di individualismo etico:

What does it really mean, then, to make the individual the basic unit for political thought? It means, first of all, that liberalism responds sharply to the basic fact that each person has a course from birth to death that is not precisely the same as that of any other person; that each person is one and not more than one, that each feels pain in his or her own body, that the food given to A does not arrive in the stomach of B. The separateness of persons is the basic fact of human life; in stressing it, liberalism stresses something experientially true and fundamentally important. In stressing this fact, the liberal takes her stand squarely in the camp of this wordly experience and rejects forms of revisionary metaphysics [...] that would deny the reality of

7 «'Liberalism' is not a single position but a family of positions.[...]When I speak of 'liberalism', then, I shall have in mind, above all, the tradition of Kantian liberalism represented today in the political thought of John Rawls, and also the classical Utilitarian liberal tradition, especially as exemplified in the work of John Stuart Mill. I shall also refer frequently to some major precursors, namely, Rousseau, Hume, and Adam Smith». Nussbaum M., *The Feminist Critique of Liberalism*, cit., 1999.

our separateness and our substantial embodied character. [...] It says that the fundamental entity for politics is a living body that goes from here to there, from birth to death, never fused with any other – that we are hungry and joyful and loving and needy one by one, however closely we may embrace one another. In normative terms, this commitment to the recognition of individual separateness means, for the liberal, that the demands of a collectivity or a relation should not as such be made the basic goal of politics: collectivities, such as the state and even the family, are composed of individuals, who never do fuse, who always continue to have their separate brains and voices and stomachs, however much they love one another. Each of these is separate, and each of these is an end.

L'individualismo etico di Nussbaum si basa su tre intuizioni fondamentali: l'idea di ogni persona come fine e non come mezzo; l'idea della separatezza e irriducibilità delle persone; e infine l'idea che scopo della politica sia quello di supportare materialmente “la pluralità delle attività umane vitali”, nella loro reciproca differenza e nel loro valore singolare. Secondo l'A. queste idee costituiscono una sorta di eredità comune – «a core of common commitments» – tanto al liberalismo quanto all'aristotelismo. Aristotele è appunto l'altro caposaldo della produzione teorica di Nussbaum.

Non faccio fatica a condividere quanto affermato da Nussbaum nel passo sopra citato. Tuttavia, come ho già ricordato prima, l'individualismo etico è solo un principio con cui regolarsi nelle valutazioni e considerazioni di giustizia, la cui valenza euristica e normativa dipende dal contenuto con cui viene integrato: concezione del soggetto e del potere. Vediamo pertanto di capire quale contenuto viene attribuito da Nussbaum a tale principio. Nel farlo farò riferimento oltre che al saggio sul liberalismo, ad un articolo successivo su *Aristotle, Politics, and Human Capabilities*⁸ e al ben più famoso *Diventare Persone*⁹.

8 Nussbaum M., *Aristotle, Politics, and Human Capabilities. A response to Antony, Arneson, Charlesworth and Mulgan*, in “Ethics”, 111, 1, 2000, pp. 102-140.

9 Nussbaum M., *Diventare Persone. Donne e universalità dei diritti*, Il Mulino, Bologna 2001.

Da tutti questi testi emerge chiaramente che il soggetto della riflessione di Nussbaum non è certo il “fungo hobbesiano”, se non altro perché si tratta di una donna. Come le altre teoriche del *Femminismo Empirico* Nussbaum rifiuta la falsa astrattezza, neutralità ed autosufficienza di alcune versioni classiche dell’in-dividuo, sottolineando invece la rilevanza della sensibilità, della relazionalità e delle differenze individuali, intese anche come differenziali di potere.

Nussbaum recupera quindi il concetto cristiano di “persona”, che unisce i due caratteri della unicità e della relazionalità. Tale concetto trova una compiuta specificazione nella lista delle capacità umane da lei redatta. Tale lista, descritta nel dettaglio in *Diventare Persone*, include le opportunità di vita, la salute, l’integrità fisica, i sensi, l’immaginazione, il pensiero, i sentimenti, la ragion pratica, l’appartenenza, il rapporto con la natura, la possibilità di godere del tempo libero, il controllo sul proprio ambiente politico e materiale, ed è ritenuta dall’A. pienamente universale e multiculturale. L’A. distingue poi tra capacità fondamentali o di base, interne e combinate e chiarisce che la lista da lei proposta è una lista di capacità combinate: essa considera il fatto che tutte le capacità interne (dal sapere parlare, al sapere giocare, alle capacità procreative, ecc.) hanno bisogno di un ambiente circostante che ne favorisca lo sviluppo. Essa insiste cioè sulla «duplice importanza delle circostanze materiali e sociali, sia nella formazione delle capacità interne, sia nella loro espressione una volta formate». Il concetto di capacità combinate consente pertanto secondo Nussbaum di dedicare la dovuta attenzione alle molteplici sfaccettature del potere nei vari contesti in cui le persone si trovano a vivere, rispondendo quindi alla seconda delle accuse sopra citate (quella di cieca e irresponsabile astrattezza formale da ogni contesto).

Le capacità umane sono da intendersi come capacità di funzionamento. Nussbaum non si ferma ad una visione della persona in termini di aspirazioni e progettualità, come fa invece Amartya Sen¹⁰, ma sceglie di integrarla con una concezione essenziali-

10 Sen si attiene ad una concezione essenzialistica ma volutamente astratta di natura umana, intesa in termini di aspirazioni: al di là delle differenze di classe e di contesto si riconoscono *alcune aspirazioni fondamentali alla crescita umana*, per quanto difficile sia il capire l’influenza del contesto sulle scelte e sul-

stica di “natura umana”, da utilizzare come “*evaluative concept*”¹¹. L’A. ci dice che tale natura consta di funzioni, e che alcune funzioni sono particolarmente essenziali, nel senso che la loro presenza o assenza è contrassegno della presenza o dell’assenza della vita umana come esistenza. Aggiunge inoltre che c’è un modo di assolvere queste funzioni *specificamente umano* (degno di un essere umano), non meramente animale. Nussbaum fa presente che in un’ottica liberale sono le capacità di funzionamento¹², e non il funzionamento in sé, a costituire la meta politica appropriata (almeno per gli adulti), sebbene i funzionamenti reali siano più facili da misurare e siano pertanto ciò che può fornirci il metro delle deprivazioni o del benessere delle persone.

La caratterizzazione della natura umana fornita da Nussbaum si gioca sul dualismo cartesiano tra animalità e razionalità, quest’ultima intesa in senso pratico. L’idea centrale che si sovrappone a

le aspirazioni, per cui la vita umana è intesa come un insieme di potenzialità e *capacità di*, come desiderio di continuare ad esistere. Si vedano: Sen A., *Human Rights and Asian Values*, Morgenthau Memorial Lecture, 1997; Id., *Development as Freedom*, Anchor Books, 2000; Id., *La democrazia degli altri. Perché la libertà non è un’invenzione dell’Occidente*, Mondadori, Milano 2004; Id., *Identità e violenza*, Laterza, Roma-Bari 2006; Id., *L’altra India. La tradizione razionalista e scettica alle radici della cultura indiana*, Mondadori, Milano 2006.

11 «Thus my use of an idea of the human being always was, as I insisted, closer to the Rawlsian idea of a concept of the person than to what Rawls identifies as the Aristotelian reliance on a concept of human nature. My contention was that any concept of the human being (or person) that is useful in settling ethical questions must be evaluative and, in the broad sense, ethical: for among the many things we do and are, it will have to single out some as particularly central, as so important that without those we don’t think that a human life exists any longer. I pointed out that it is in this (evaluative) way that we actually proceed when we [who is we?] make tough judgments about whether this senile-demented individual is really a human life any longer: we just have to ask ourselves: How important are the capacities for reasoning and sociability? And I argued that there is a rather broad consensus [among who?] that they are very, very important: without those, whatever sort of life [what’s life?] it is, it is not a human life». Nussbaum M., *Aristotle, Politics, and Human Capabilities...*, cit., 2000.

12 Nussbaum va anche oltre: introduce infatti il concetto di “livello di soglia di capacità di funzionamento”. L’A. è interessata alla soglia superiore, ovvero sia al livello al di sotto del quale una persona non sarebbe più in grado di funzionare e di vivere in modo degno di un essere umano.

quella dell'essere umano come animale è quella dell'essere umano concepito come un essere dignitosamente libero, che sceglie la propria vita in cooperazione o mutua collaborazione con gli altri, piuttosto che essere passivamente scelto e comandato da altri come si comandano animali in greggi e mandrie. *Una vita autenticamente umana* è una vita che è concepita e pervasa da queste facoltà umane di *ragione pratica* e *socievolezza*, definite «funzionamenti architettonici che organizzano e coordinano tutti gli altri»¹³.

In questa visione, nonostante la rilevanza attribuita alla dimensione relazionale, il *self* è pensato come una entità compatta concentrata prevalentemente nell'Io cosciente e volitivo, cui ineriscono come degli attributi tutti gli altri aspetti o facoltà della personalità. Nel secondalo capitolo di *Diventare persone*, leggiamo infatti: «La personalità è un'unità, e la ragione pratica ne pervade ogni componente, rendendole tutte umane invece che animali».

Il modello di relazione sociale implicito nella ontologia di Nussbaum è quello che vede i singoli individui e le singole individue con le loro capacità come potenzialmente isolabili dal potere. Quest'ultimo è letto in termini prevalentemente negativi, ovverosia, come potenziale ostacolo o impedimento rispetto al pieno dispiegamento delle capacità umane. Tale accezione negativa del potere è esemplificata dal concetto di “preferenze adattive” (in inglese appunto: *socially deformed preferences*), cui è dedicato un intero capitolo di *Diventare Persone*. Di contro, l'A. rivendica come una attitudine tipicamente liberale la difesa di una «visione della personalità, come un'entità non interamente controllata dal potere». Come afferma lei stessa:

Credo, tuttavia, che la personalità umana abbia una struttura fino a un certo punto indipendente dalla cultura, per quanto la cultura possa fortemente influenzarla in ogni fase.

Questa struttura è una sorta di *human essence* comune a tutti gli esseri umani, che trascende la sua versione socialmente deformata e che consiste sostanzialmente nella capacità di scelta individuale (*the capacity of persons to choose and fashion a life*):

13 *Ivi*, traduzione mia.

Liberalism does think that the core of rational and moral personhood is something all human beings share, shaped though it may be in different ways by their differing social circumstances.[...] For the liberal, choice is the essential issue.[...]Feminists needs to operate with a general notion of the human core, without forgetting that this core has been differently situated and also shaped in different times and places¹⁴.

Nonostante la rilevanza data dall'A. all'empatia e alle emozioni, nonché all'influenza dell'ambiente circostante, la persona con capacità di cui lei parla è rappresentabile come una specie di monade che entra ed esce più o meno liberamente (per ragione o per passione) dalle proprie affiliazioni e appartenenze, oppure che è impossibilitata a farlo a causa di qualche ostacolo esterno che limita la sua capacità di scelta. Homi Bhabha ha fatto notare che l'ontologia di Nussbaum ha una dimensione prevalentemente spaziale: il *self* si trova «at the centre of a series of concentric circles that move through the various cycles of familial, ethnic and communal affiliations, to the largest one, that of humanity as a whole»¹⁵. La possibilità della resistenza e del cambiamento è qui demandata esclusivamente alla forza propulsiva della capacità di scelta individuale.

La riflessione di Nussbaum si sviluppa in netta contrapposizione a quella della tradizione femminista poststrutturalista. In un recente saggio, intitolato *Così si manda in fumo la ragione*, Nussbaum ha manifestato la propria preoccupazione per una tendenza – a suo avviso inquietante – che sembra caratterizzare una buona fetta del femminismo accademico americano: «[s]i tratta – scrive l'A. – del quasi completo allontanamento dal lato materiale della vita, verso un tipo di politica verbale e simbolica che fa solo collegamenti dei più vaporosi con la situazione reale di donne reali». Nussbaum se la prende in particolare con la riflessione di Judith Butler, tacciandola di voluta oscurità, pericoloso quietismo

14 Nussbaum M., *The Feminist Critique of Liberalism*, cit., 1999.

15 Bhabha H., “Unpacking My Library...Again”, in I. Chamber and L. Curti (eds.), *The Postcolonial Question: Common Skies, Divided Horizons*, Routledge, NY and London 1996.

e disimpegno morale e politico. Le accuse che Nussbaum muove a Butler, e al femminismo americano che a lei si ispira, sono sostanzialmente due: 1) di insegnare ai propri adepti e alle proprie adepte che «c'è poco spazio per un cambiamento sociale su larga scala, o forse proprio nessuno spazio. Siamo tutti, più o meno prigionieri delle strutture di potere che hanno definito la nostra identità di donne; non possiamo mai cambiare queste strutture su larga scala e non possiamo mai sfuggire loro»; 2) di ridurre la politica femminista ad un uso sovversivo delle parole, «all'interno di pubblicazioni accademiche di pomposa oscurità e sdegnosa astrattezza», sostenendo che tutto ciò che possiamo sperare di fare sia «trovare spazi all'interno di quelle strutture di potere, in cui parodiarle, prendersi gioco di loro, trasgredirle a parole»¹⁶.

Se l'idea – tipicamente francese – che l'intellettuale debba far politica parlando con toni ribellistici appare a Nussbaum una mera posizione *radical chic* non meritevole di considerazione, la visione fatalistica secondo cui saremmo tutti/e prigionieri/e di una struttura di potere onnipervasiva che finisce per piegare a proprio vantaggio ogni tentativo di riforma della vera-vita-reale le risulta inammissibile e intollerabile. Contro questa visione, Nussbaum sostiene risolutamente che «the decision to base moral and political claims on an innate capacity of persons, rather than on social endowments or relations, is one that opens the door to radical claims of empowerment for the disempowered»¹⁷.

Da un certo punto di vista non posso che trovarmi d'accordo con lei. L'idea (regolativa) che vi sia un'essenza umana che rimane tale a dispetto della volontà di un qualsiasi potere di ridurla alla semplice animalità o di manipolarla fino a renderla completamente artificiale ha lo scopo rispettabilissimo e importantissimo di salvaguardare l'umanità dalla possibilità/pensabilità dell'abbruttimento alla nuda vita¹⁸ o al mero artificio tecnologico, garantendo quindi

16 Nussbaum M., *Così si manda in fumo la ragione*, in Ambrosi (a cura di), *op. cit.*, 2005. Per la critica della posizione di Butler si veda anche: Nussbaum M., *The Professor of Parody: The Hip Defeatism of Judith Butler*, in "New Republic", 1999, pp. 37–45.

17 Nussbaum M., *The Feminist Critique...*, cit., 1999.

18 Si veda su questo tema: Agamben G., *Homo Sacer: Sovereign Power and Bare Life*, Stanford University Press, Stanford 1998.

al contempo la possibilità/pensabilità della resistenza al dominio. Analogamente, l'idea (altrettanto regolativa) della separatezza ed irriducibilità di ogni persona ha lo scopo di salvaguardare i singoli e le singole da ogni tentativo di appiattare le istanze individuali su istanze collettive (auto)imposte. La politica ha bisogno di queste posizioni.

Il punto è però che senza una concezione della soggettività e dell'identità in termini di processi spazio-temporali, e senza una concezione relazionale e produttiva del potere, queste idee non ci aiutano più di tanto a capire come funziona l'ingiustizia e perché (se non in termini quantitativi ed individualistici), né a capire come scatta la presa di coscienza, l'assunzione di responsabilità, la volontà/desiderio di resistere.

A dispetto della loro eccessiva severità, le critiche di Nussbaum contengono un monito che la riflessione poststrutturalista non può permettersi di ignorare: quello di tenere salda la valenza pratica e politica della teoria femminista, mantenendo vivo il collegamento con le lotte concrete delle donne per la conquista di giustizia e uguaglianza. Tuttavia, l'impronta attivistica che Nussbaum vuole dare al proprio femminismo liberale rischia di essere compromessa nella sua efficacia euristica e programmatica dal paradigma lineare con cui l'A. inquadra le situazioni di ingiustizia ed i soggetti in esse coinvolti.

2. Donne come vittime: limiti e pregi dell'umanesimo socialista

In un tributo alla *Feminist Standpoint Theory*, Donna Haraway ha affermato: «Sia il femminismo marxista-socialista che il femminismo radicale hanno al tempo stesso naturalizzato e snaturato la categoria "donna" e la coscienza delle vite sociali delle "donne".[...]L'eredità dell'umanesimo marxista e del suo sé premientemente occidentale mi mette in difficoltà, ma il contributo positivo di queste elaborazioni teoriche è stato di insistere sulla responsabilità quotidiana delle donne reali a costruire unità, piuttosto che a naturalizzarle»¹⁹.

19 Haraway D., *Manifesto...*, cit., 1991.

Haraway sintetizza così pregi e limiti dell'umanesimo socialista. Se da un lato le *feminist standpoint theories* hanno posto l'accento sulla dimensione politica del Noi (come entità collettiva da costruire – snaturamento della categoria “donna”), dall'altro è pur vero che in molte loro versioni si riscontra un uso “innocente” del concetto di esperienza femminile (naturalizzazione della categoria “donna”, etnocentrismo inconsapevole...). In tali riflessioni è prevalsa spesso una caratterizzazione delle donne come soggetti oppressi, vittime cioè dello sfruttamento capitalistico e/o patriarcale, che rimanda ad un concetto dualistico di potere, sulla base del rapporto tra oppressori/oppressi. Esempio in tal senso è la posizione di Charatine MacKinnon.

In un Saggio del 1996, Mackinnon ricostruisce la genealogia della propria riflessione critica, riconducendola chiaramente alla tradizione della *Feminist Standpoint Theory*:

In the context of the women's movement practice at the time, my thought in taking up method was that women's situation lacked and needed a full-dress theory of its own, and that the experience of women had a distinctive contribution to make to political theory on the epistemic level. Back then, my view was that the relation between knowledge and power was the central issue that women's situation and formal theory posed for each other, and that sexuality was where this issue was crucially played out²⁰.

- 20 «Feminism did call for rethinking everything. For one simple instance, the distinction drawn since the Enlightenment between the universal and the particular was revealed to be false, because what had been called universal was the particular from the point of view of power. For another, the subjective/objective division was revealed to be false, because the objective standpoint –or so I argued in *Toward a Feminist Theory of the State* – was specifically the view from the male position of power. That is, those who occupy what is called the objective standpoint socially, who also engage in the practice from that standpoint called objectification –the practice of making people into things to make them knowable – this standpoint and practice is an expression of the social position of dominance that is occupied by men. This standpoint is not positionless or point-of-viewless, as it purports to be; it does not simply own accuracy and fairness as many believe; it embodies and asserts a specific form of power, one that had been invisible to politics and theory but, by feminism, lay exposed as underlying them. This theory was not an affirmation of the feminine particularity as oppo-

L'A. dice espressamente di porre al centro della propria riflessione l' "esperienza delle donne" in quanto portatrice di un privilegio epistemico, e dice anche di leggerla alla luce della relazione tra sapere, potere e corporeità. Mackinnon sottolinea con forza l'impronta materialista del proprio pensiero ed è qui che si inserisce la critica ad un certo postmodernismo eccessivamente culturalista. Il fatto è che quest'ultimo pretende di passare per una teoria della realtà, quando di fatto produce esattamente il contrario, ovvero una s-materializzazione della realtà sociale: «Postmodernism[...] – or more narrowly, the central epistemic tendency in it that I am focusing on – derealizes social reality by ignoring it, by refusing to be accountable to it, and, in a somewhat new move, by openly repudiating any connection with an "it" by claiming "it" is not there». Oltre a ciò, e correlativamente, il postmodernismo per l'A. si distingue negativamente per il proprio linguaggio incomprensibile – «pretending to be profound while being merely obscure (many are fooled), slathering subjects with words, its selfproclaimed practitioners fairly often don't say much of anything» – e per il fatto di appropriarsi di idee provenienti da autorevoli tradizioni del passato (femminismo compreso) spacciandole per novità²¹.

sed to the masculine universal. It was not a claim to female subjectivity or a search for it. It saw that these concepts, and the purported divide between them, are products of male power that cannot see themselves or much else. Until exposed, these concepts looked general, empty of content, universally available to all, valid, mere tools, against which all else fell short. Feminism exposed how prior theory was tautologous to its own terms of validation, and could hardly be universal because it had left out at least half the universe. Neither did feminism precisely lay claim to the territory that women had been assigned under this system». MacKinnon C., *Points against Postmodernism*, in "Chicago-Kent Law Review" 75 (2000), 687, <http://lawreview.kentlaw.edu/articles/75-3>.

- 21 La critica di MacKinnon, per sua stessa ammissione, si riferisce alla rivisitazione Americana delle teorie dei poststrutturalisti francesi. In *Points against Postmodernism* si legge infatti: «I do not criticize all that is called postmodern or defend everything said by its detractors; in particular, the American mutation I focus upon is distinguishable from some European poststructuralists whom the Americans appropriate for a patina of authority. Far from attempting to tar them all with this brush, I invite anyone to disidentify with what I describe. And to stop doing it any time». *Ivi*.

Tuttavia, nella versione di M. il materialismo finisce per confluire in una forma di determinismo non biologico ma sociale.

Per l'A. il femminismo è una critica della dominazione e del punto di vista maschile che «si è imposto sul mondo e che continua a imporsi sul mondo come sua modalità di sapere»²². Il dominio maschile (patriarcato) si basa sull'oggettificazione (*objectification*), un processo che comporta una mistificazione epistemica. Nell'*objectification* prodotta dal patriarcato, gli uomini (gruppo dominante) proiettano i propri desideri sulle donne (gruppo subordinato) e, in virtù del loro potere, riescono a far conformare queste ultime agli *standards* maschili. È funzionale al processo stesso che le differenze di gruppo siano prodotte e rappresentate dai gruppi dominanti come date, naturali, e necessarie. Il genere stesso, secondo l'A. non è tanto una questione di differenza (sessuale) quanto un esempio di tale dominazione maschile. Il genere, cioè, «is the mode of objectification constituted by erotic desire, the eroticization of domination. Men constitute women as women by representing their natures as essentially sexually subordinate to men and treating them accordingly»²³.

È l'oggettivazione, l'atto del controllo dunque, che costituisce la Donna come “essere sessuale”, instaurando la sessualità al centro della realtà materiale della vita delle donne, diversamente da quanto afferma il determinismo biologico, per il quale è la differenza sessuale (leggi biologica) che definisce la donna e causa la sua oggettivazione. Ma anche diversamente da quanto sostiene un certo femminismo culturale, per il quale è la rappresentazione culturale di quella differenza sessuale della donna a causarne l'oggettivazione in una cultura dominata al maschile. La posizione del femminismo culturale (Gilligan²⁴, Irigaray²⁵) è giudicata da MacKinnon una strategia perdente e come tale è rigettata: l'esaltazione – non importa

22 MacKinnon C., *Feminism Unmodified: Discourses on Life and Law*, Harvard University Press, Cambridge, MA 1987; trad. it. in de Lauretis, *Soggetti eccentrici*, cit. 1999.

23 Cfr. Anderson E., *Feminist Epistemology and Philosophy of Science*, « <http://plato.stanford.edu/entries/feminism-epistemology/> », 2003.

24 Gilligan C., *In A Different Voice*, Harvard University Press, Harvard 1982.

25 Irigaray L., *Essere due*, Bollati Boringhieri, Torino 1994; Id., *Amo a te*, Bollati Boringhieri, Torino 1993.

se strategica – delle qualità morali e psicologiche che determinano la differenza femminile costituisce un *boomerang* che rinforza la subordinazione delle donne, cui quelle pretese peculiarità sono imposte da un sistema di potere sessista che le utilizza a beneficio degli uomini, o, nella migliore delle ipotesi, costituiscono le uniche possibili modalità di partecipazione al sociale consentite alle donne. «La differenza [sessuale] è il guanto di velluto posto sul pugno di ferro del dominio»²⁶. È nell'interesse degli uomini che le donne accolgano una visione *essenzialista* di se stesse fondata sull'idealizzazione di quelle doti 'femminili' – quali la solidarietà, l'altruismo, la cura dell'altro – che le rendono sostanzialmente *passive*. Una tale visione paga solo all'interno del patriarcato liberale e intralcia qualsiasi tentativo di mutamento del regime. «La genialità del sistema è quella di richiedere per sopravvivere al suo interno strategie esattamente opposte a quanto è richiesto per mutarlo»²⁷. Conclude MacKinnon: «Quando la differenza equivale a subordinazione, affermare la differenza è affermare le caratteristiche dei diseredati»²⁸.

È piuttosto nell'esperienza materiale, concreta, costitutiva della propria sessualità come oggettivazione e auto-oggettivazione che Mackinnon individua la specificità della soggettività e della coscienza femminile e la chiave di volta per la resistenza al dominio sessista. Essere donne, cioè, significa innanzitutto essere vittime del patriarcato, ma la consapevolezza di questa condizione è la leva del cambiamento sociale.

Women can unmask these ideological misrepresentations by achieving and acting on a shared understanding of themselves as women — that is, as a social group unjustly constituted by sexual objectification. Women act collectively on this shared understanding in resisting the sexist representations made of them, through campaigns against sexual harassment, pornography, restrictions on reproductive freedom, and so forth. Through these feminist actions, in

26 MacKinnon, *Feminism Unmodified*, cit., 1987. Trad. it. in de Lauretis, *op. cit.*, 1999.

27 *Ivi.*

28 MacKinnon C., *Toward a Feminist Theory of the State*, Harvard University Press, Harvard 1999; trad. mia.

which women refuse to act as sexual objects, women show that representations of women as sexual objects are not natural or necessary. Their privileged knowledge is agent self-knowledge, made true by being put into action²⁹.

Nonostante l'attenzione posta sulla pratica dell'autocoscienza e della dis-identificazione da un'identità che ci è stata imposta e che viene assunta in prima persona proprio al fine di smontarla dall'interno, nel racconto del femminismo radicale di MacKinnon, paradossalmente, "l'unità delle donne" è ottenuta imponendo l'esperienza e la testimonianza del "non-essere radicale". L'identità femminile è definita cioè precipuamente dall'essere l'oggetto del desiderio sessuale maschile e la vittima potenziale dello sfruttamento sessuale e dello stupro. L'ontologia di Mackinnon quindi costruisce un non-soggetto, un non essere, un *disposable-body*.

Secondo Donna Haraway, «[l]a variante di femminismo radicale di Catherine MacKinnon è di per sé una caricatura delle tendenze appropriatrici, incorporanti e totalizzanti delle teorie occidentali per le quali l'azione si fonda sull'identità»³⁰. Detto in altri termini, il femminismo di MacKinnon è una forma caricaturale, tassonomica ed autoritaria di "politica dell'identità":

La logica teleologica della sua teoria dimostra come un'epistemologia e un'ontologia e anche le loro negazioni possano cancellare o controllare la differenza....[Il suo]effetto principale è la produzione di una teoria dell'esperienza e dell'identità femminile che è quasi un'apocalisse per tutti i punti di vista rivoluzionari.

Nell'ottica del materialismo radicale di Braidotti il problema con questa lettura sta in una caratterizzazione esclusivamente negativa della sessualità in generale e del desiderio femminile in particolare³¹. Analogamente, Teresa de Lauretis:

Il metodo dell'autocoscienza definito da MacKinnon... ignora la teoria dell'inconscio elaborata dalla psicoanalisi

29 *Ivi*.

30 Haraway D., *Manifesto cyborg*, cit., 1991.

31 Cfr. Braidotti R., *Metamorfosi...*, cit, 2003.

neofreudiana e si avvale, invece, di una nozione di coscienza mutuata in parte dalla psicologia dell'Io americana e in parte dalla nozione di coscienza di classe di Gregory Lukács. Rifiutando Freud [ma potremmo dire non contemplando l'idea dell'inconscio come indice della non coincidenza del soggetto con la coscienza] Mackinnon limita la sua teoria della coscienza femminista a una visione funzionalista dell'interiorizzazione, e non permette l'analisi dei meccanismi psichici attraverso i quali l'oggettivazione non solo viene interiorizzata ma può anche divenire fonte di resistenza³².

Dal punto di vista di una epistemologia poststrutturalista, quindi, il soggetto "donna" del discorso di MacKinnon è un soggetto unitario, tanto come ente collettivo (donne vittime e oggetti sessuali), quanto come singolarità. A quest'ultimo proposito, è interessante notare che nonostante la dura critica di MacKinnon all'individualismo liberale, e nonostante l'A. abbia sempre sottolineato la propria impostazione marxista, non sono mancate letture 'liberali' del suo pensiero³³.

La teoria di MacKinnon elimina alcune delle difficoltà intrinseche al soggetto rivoluzionario umanista, sottolineando con forza il carattere materiale e strutturale dell'oppressione e la dimensione eminentemente collettiva dell'emancipazione. Ciò tuttavia avviene al prezzo di un riduzionismo radicale. Non solo la resistenza pare altamente problematica, ma diventa addirittura irrappresentabile:

La teoria radicale dell'esperienza di MacKinnon è totalizzante all'estremo: essa non solo marginalizza, ma annulla l'autorità di qualsiasi altro discorso o azione politica delle donne. Questa totalizzazione produce ciò che lo stesso patriarcato occidentale non è riuscito a creare, la consapevolezza femminista della non-esistenza delle donne se non come prodotti del desiderio maschile³⁴.

32 de Lauretis T., *Soggetti eccentrici...* cit., 1999.

33 Schaeffer D., *Feminism and Liberalism Reconsidered: The Case of Catharine MacKinnon*, in "American Political Science Review", 3, 95, 2001, pp. 699-708.

34 Haraway D., *Manifesto...*, cit., 1991.

Analogamente de Lauretis:

L'enfasi assiomatica di McKinnon sul monopolio (etero)sessuale del "potere maschile" ("l'eterosessualità è la struttura dell'oppressione delle donne") priva di qualsiasi possibilità di resistenza o capacità di agire attraverso forme di sessualità non normative o autonome dal maschio.... Contribuisce a ricollocare sia la coscienza femminista sia la sessualità femminile nel circolo vizioso del paradosso "donna". Ritengo invece che in questo momento storico sia necessario al femminismo un punto di vista eccentrico³⁵.

La conclusione di de Lauretis ci introduce al paragrafo successivo.

3. Soggetti post-umani: come essere *non-una* pur essendo *qualc-una*

I want to put my own conviction to the test, by addressing some concrete issues in the light of a politics of life defined as bios/zoe power, which opens the possibility of the proliferation of highly generative post-humanities. My position in favour of complexity promotes a continuing emphasis on the radical ethics of transformation and it shifts the focus from unitary to nomadic subjectivity, thus running against the grain of contemporary neo-liberal conservatism. This rejects individualism, but also asserts an equally strong distance from relativism or nihilistic defeatism. A sustainable ethics for a non-unitary subject proposes an enlarged sense of interconnection between self and others, including the non-human or 'earth' others, by removing the obstacle of self-centred individualism. This is not the same as absolute loss of values, it rather implies a new way of combining self-interests with the well-being of an enlarged sense of community, which includes one's territorial or environmental interconnections. This is an ethical bond of an altogether different sort from the self-interests of an individual subject, as defined along the canonical lines of classical humanism. It is a nomadic eco-philosophy of multiple belongings.

Rosi Braidotti, *Transpositions*

35 de Lauretis T., *Soggetti...*, cit., 1999.

3.1. Sulle figurazioni femministe: soggetto nomade

Quale alternativa alla modalità lineare di pensiero i “saperi situati” constano di tre aspetti interrelati: un aspetto cartografico, uno figurativo e uno visionario che pervade gli altri due. Una *cartografia* è una lettura del presente dotata di fondamento teorico e consapevolezza politica, che si concentra sul potere come fenomeno soprattutto “esterno”. Le *figurazioni* – tentativi di rappresentazione non-unitaria della soggettività – si concentrano invece sui rapporti di potere quali siti delle nostre reciproche identità/soggettività.

Le “figurazioni femministe” non sono banalmente modi figurativi di pensare, bensì mappe più materialistiche delle nostre posizioni situate, o radicate e incarnate. Sono storie tatuate sulla propria pelle. Una figurazione restituisce la nostra immagine in forma di visione decentrata e stratificata del soggetto in quanto entità dinamica e mutevole. Essa esprime inoltre i differenti posizionamenti socioeconomici e geopolitici tra soggetti. Braidotti è chiarissima in proposito quando in *Metamorfosi* afferma:

Se c'è un punto in cui le “figurazioni” di soggettività femministe alternative...differiscono dalle “metafore” classiche è proprio nel fatto che mettono in campo un senso di responsabilità nei confronti della propria situazione. Esse esprimono cartografie materialmente incarnate e, come tali, sono autoriflessive e non parassitarie rispetto al processo di metaforizzazione “altrui”. Inoltre l'autoriflessività non è un'attività individuale, ma un processo interattivo che si affida a una rete sociale di scambi. Le figurazioni che emergono da questo processo agiscono come un riflettore che illumina aspetti della propria pratica, che fino ad allora erano punti ciechi. Per estensione, le nuove figurazioni del soggetto...operano come personae concettuali. Come tali, non sono metafore, bensì, a livello critico, resoconti materialmente radicati e incarnati delle proprie relazioni di potere. A livello creativo esse esprimono l'indice di cambiamento, trasformazione o decostruzione positiva del potere che si occupa. Le figurazioni incarnano materialmente gli stadi della metamorfosi della posizione soggettiva a fronte di tutti quelli cui il sistema fallogocentrico non vuole che essa arrivi³⁶.

36 Braidotti R., *Metamorfosi...*, cit., 2003.

Altra cosa importante da sottolineare è che per i saperi situa-
 ti la questione del soggetto non è ridicibile ad una questione ‘me-
 taforica’ da cui partire *sic et simpliciter* per trarre implicazioni nor-
 mative e/o giudizi di valore, come era nella metafisica tradiziona-
 le e come è ancora in molte teorie morali contemporanee. Si trat-
 ta, semmai, di un’impresa narrativa etico-politica, che è possibile
 solo in una condizione di relazionalità (*nos* come ontologia e *lo-
 cation*) e che ha nella relazionalità il proprio obiettivo (*nos* come
 coalizione). L’atto del narrare è una fondamentale forza coagulan-
 te, ma qui lo si interpreta come un processo collettivo e politica-
 mente carico di condivisione e collaborazione alla costruzione di
 miti, finzioni operative, figurazioni significative del tipo di sogget-
 ti che stiamo diventando. Non solo. La narrazione, come la visio-
 ne, è una questione di potere del narrare e del vedere. Vedremo
 che il momento normativo non è escluso dal processo, per ovvie
 ragioni di garanzia di giustizia, ma esso viene ripensato e rimodu-
 lato al di fuori di quello che è il modello kantiano del “tribunale
 della ragione”, che impronta per altro gran parte del pensiero po-
 litico e giuridico contemporaneo.

Il concetto di figur-azione tiene insieme un momento de-
 scrittivo e uno attivo, ma entrambi sono riflessivi e relazionali
 nonché pervasi dall’aspetto visionario (la prospettiva dell’*altrimen-
 ti*): il momento descrittivo vuole essere decostruttivo senza essere
 distruttivo, mentre quello attivo vuole essere trasformativo senza
 essere utopistico³⁷. Soprattutto, le figurazioni sono esempi di *sape-
 ri situati*, nel senso di micro-narrazioni e micro-politiche.

Le collocazioni sono storie materializzate e radicate, le cui
 diversità possono essere spiegate e devono essere rispettate.
 La coscienza nomadica che ho auspicato rappresenta la de-
 costruzione dell’idea fallologocentrica ed eurocentrica di
 una coscienza trionfale il cui compito si ritiene debba esse-
 re quello di sovrintendere all’agire umano in tutti i suoi
 aspetti. L’occhio sempre vigile della Ragione che scruta e
 controlla i propri domini rappresenta una figurazione effica-

37 È semmai utopico, nel senso che evoca ciò che non è ancora ma che po-
 trebbe essere: il contingente.

ce di questa visione ossessiva della soggettività. Un'altra immagine classica è quella del biblico Albero della Conoscenza, il quale dovrebbe racchiudere ogni possibile ramificazione. A questa fissità e a questa pretesa di universalità vorrei contrapporre invece la visione di una soggettività "imbiancata" di natura mutevole, parziale, incarnata e, di conseguenza, resa responsabile. Essa definisce il soggetto come un apparato complesso dotato di memoria e capace di funzionare all'interno di strutture negoziate collettivamente. Mettendo in gioco questa immagine contro la visione sedentaria e monolitica della soggettività classica nell'occidente, mi sono associata a coloro che chiedono la decostruzione, in termini di nomadismo, di tale visione egemonica. Possiamo fare una sola cosa di questa visione classica della soggettività: distruggerla³⁸.

Non vanno quindi lette come definizioni o rappresentazioni esaustive della soggettività postmoderna, né come proposte di emancipazione valevoli indistintamente per tutti e tutte. Come tali, non potrebbero essere più lontane ad esempio dal concetto di individuo caro al liberalismo, che pur essendo un modello concettuale, si pone come una rappresentazione dell'universale. Non sono però nemmeno astratte rappresentazioni del particolare. Il fatto che non pretendano di essere esaustive e di proporsi in termini totalizzanti (il che sarebbe in contraddizione con la *politics of location*) impone la necessità di un loro uso *responsabile*.

Per capire meglio i caratteri della non unitarietà, è utile soffermarsi sul soggetto nomade di Rosi Braidotti, come figurazione ma anche come politica della collocazione:

The nomad – spiega Braidotti – expresses my own figurations of a situated, culturally differentiated understanding of the subject. This subject can also be described as post-modern/industrial/colonial, depending on one's locations. Those locations do differ and those differences do

38 Braidotti R., *LE DIFFERENTI UGUAGLIANZE. Figurazioni del nomadismo: "homelessness" e "rootlessness" nella teoria sociale e politica contemporanea*, 1998 in «<http://www.esterni.unibg.it/acoma/13/6.pdf>».

matter. In so far as axes of differentiations like class, race, ethnicity, gender, age, and others interact with each other in the constitution of subjectivity, the notion of nomadism refers to the simultaneous occurrence of many of these at once. Nomadic subjectivity is about the simultaneity of complex and multi-layered identities. Speaking as a feminist entails the recognition of the priority of gender in structuring these complex relations³⁹.

Il soggetto nomade ci ricorda che ciò che chiamiamo soggetto è in realtà *il processo di divenire-soggetto*⁴⁰. Vari elementi contribuiscono a determinare la non unitarietà del processo stesso, come dei suoi contingenti risultati. Volendo sintetizzare potremmo dire che:

- Il soggetto consiste innanzitutto in modi di “soggettivazione” (*subjectivation*) e insieme di acquisizione di poteri. Tali modi sono *pratiche discorsive e materiali*: sono relazioni di potere materiale e simbolico come ci insegna Foucault (e prima di lui Marx);
- Il soggetto non coincide con la coscienza (Freud/Lacan) ed è mosso dal desiderio (*potentia e conatus*) di esistere e divenire (Deleuze);
- Il soggetto è incarnato e il corpo è sito di rapporti di potere e carne intelligente dotata di memoria, come ci ricorda una lunga tradizione di *materialismo corporeo* che risale a Spinoza ed è stata ripresa da Foucault, Deleuze e Irigaray;
- Il soggetto incarnato è anche sessuato e come mostra Braidotti, la *differenza sessuale* se letta in termini di virtualità (cioè di trascendenza incarnata plurale e orizzontale) e di potere diviene paradigmatica della non unitarietà del soggetto.
- È radicato in un *habitat/ambiente/territorio* che è uno spazio di vita comune, luogo di connessioni e contaminazioni, ed anche di ingiustizia;
- Dura nel *tempo*: la questione della durata pone la questione etico politica della sostenibilità, di ciò che un corpo può sopportare.
- È allo stesso tempo *autopropellente e eterodefinito*, o delimitato dall'esterno.

39 Braidotti R., *Difference, Diversity and Nomadic Subjectivity*, 1998, in «<http://www.let.uu.nl/~Rosi.Braidotti/personal/rosilecture.html>».

40 Braidotti R., *Metamorfosi*, cit., 2003.

Il soggetto nomade di Braidotti non è e non vuole essere banalmente una metafora. Non parla di significato, intenzione umana o del senso heideggeriano dell'essere: non vuole dirci chi siamo né come dobbiamo condurre la nostra vita. È indubbio che esso abbia una dimensione 'figurativa': ciò del resto è indice del carattere (anche) rappresentativo del nostro pensiero. In altre parole, è indubbio che esso evochi immagini di soggetti umani specifici: i "turisti" ed i "vagabondi" di cui parla Z. Bauman⁴¹, ad esempio. Ma occorre ribadire che il momento figurativo è anche critico e decostruttivo, oltre che visionario e quindi trasformativo. Esso potrebbe essere pensato come un intervento sul nostro immaginario sociale allo scopo di trasformarlo, attraverso delle *trasposizioni*:

Nomadic subject is not a concept, it is a road sign. It is an intervention on a certain imaginary that contemporary philosophy has, an imaginary that is either the classical philosophical imagination of a subject that is fully conscious or, at the other extreme, is the fully deceptive and completely decentered subject of postmodernism. Neither one of these options is really satisfactory. I need something that is in process in between those positions⁴².

Come è stato già detto, la questione dell'immaginario è centrale nella teoria femminista al fine di ripensare la soggettività, contro i pericolosi riduzionismi dell'astratto e disincarnato soggetto moderno. Tuttavia, secondo Braidotti, all'interno della suddetta teoria l'immaginario è stato pensato prevalentemente attraverso le categorie riduttive fornite dalla tradizione psicanalitica, sulla quale grava il peso della eredità hegeliana:

Feminist theory has addressed the issue of the imaginary, through the emphasis it had placed both on identification as a factor in identity formation, and on disidentification as a strategic support of consciousness-raising. It has done so, however, mostly within a psychoanalytic frame of re-

41 Bauman Z., *Dentro la globalizzazione. Le conseguenze sulle persone*, Laterza, Roma-Bari 2001.

42 Braidotti R., *Difference...*, cit., 1998.

ference, with emphasis on the imaginary as the process of linguistic mediation. This refers to a system of representation by which a subject gets captured or captivated by a ruling social and cultural formation: legal addictions to certain identities, images and terminologies, as I said in the prologue. These are governed and ‘beamed down’, both for Althusser and for Lacan, by a symbolic system represented by the Phallic Law. The interaction or mediation between the self and these imaginary institutions provides the motor for the process of becoming-subject. Needless to say, for Lacan this process labours under the burden of negativity, in the sense of lack, mourning and melancholia. This Hegelian legacy reduces the subject to a process of being-subjected-to, i.e. the negative sense of power as *potestas*⁴³.

Braidotti prende le distanze dalla concezione lacaniana dell’“Immaginario”, che ne fa un processo di mediazione esclusivamente linguistica. In tale concezione, che ha influenzato pesantemente anche il decostruzionismo e la semiotica, un sistema simbolico inteso come macrocodice (fallologocentrismo o logica dell’Uno) amministrerebbe le forme immaginarie della mediazione culturale in modo univoco, lineare e imm modificabile. Il rapporto tra *self* e immaginario è cioè pensato in termini dualistici, come la contrapposizione tra l’Io ed un insieme di regole socio-culturali. Il *self* pertanto si gioca tutto sull’essere *soggetto-a* queste regole, o sul guadagnarsi la propria *indipendenza-da* esse.

Per ripensare l’immaginario come un sistema di mediazione non solo linguistica ma anche materiale oltre che non lineare, Braidotti ricorre all’epistemologia poststrutturalista di Foucault e soprattutto di Deleuze. Il primo debito è verso il concetto foucaultiano di potere come *potestas* e *potentia*. In *Transpositions* scrive:

The poststructuralist generation, starting with Foucault, challenges both the negativity and the static nature of the Lacanian master code on which all forms of mediation are supposed to hinge. The binary opposition of Self to socie-

43 Braidotti R., *Transpositions*, cit., 2006.

ty is too narrow to account for the complex workings of power in our culture. A thick and highly dynamic web of power effects is the factor through which self and society are mutually shaped by one another. The choreography of constraints and entitlements, controls and desire is the hard core of power. This core is void of any substantial essence and is a force, or an activity – a verb, not a noun. Power as positive or potentia is crucial in forming the subject as an entity enmeshed in a network of interrelated social and discursive effects. Bio-power, or power over living matter, is a good example of it. For Foucault, the system of mediation is not merely linguistic, but also material.

L'immaginario può essere visto come un meccanismo di potere sociale e discorsivo che ri-codifica costantemente i multipli eterogenei divenire: suo scopo è quello di introdurre stasi nel divenire molteplice, punti di sosta, ri-territorializzazioni non compromettenti per la Maggioranza; è lo strumento socio-simbolico della banalizzazione e normalizzazione della vita. Non dobbiamo pensarlo come insieme di formazioni sociali e culturali dualisticamente contrapposte al *self* e che quest'ultimo è chiamato ad interiorizzare passivamente. Si tratta di un processo collettivo, storico e dinamico. E *Zoe*, comunque, è al posto di guida:

The 'imaginary' refers to a set of socially mediated practices which function as the anchoring point, albeit unstable and contingent, for identifications and therefore for identity-formation. These practices act like interactive structures where desire as a subjective yearning and agency in a broader socio-political sense are mutually shaped by one another. Neither 'pure' imagination – locked in its classical opposition to reason – nor fantasy in the Freudian sense, the imaginary marks a space of transitions and transactions. Nomadic, it flows like symbolic glue between the social and the self, the outside and the subject; the material and the ethereal. It flows, but it is sticky; it catches on as it goes. It possesses fluidity, but it distinctly lacks transparency. The term 'desire' connotes the subject's own investment – or enmeshment – in this sticky network of interrelated social and discursive effects, which constitutes the social field as a libidinal – or affective – landscape, as well as a normative – or disciplinary – framework.

Per ripensare l'immaginario in termini non monolitici, Braidotti ricorre altresì a Deleuze e Guattari. L'immaginario deleuziano non è affatto postulato lungo l'asse del linguaggio. Esso è piuttosto un prisma che disintegra l'unità della visione in una miriade di strumenti percettivi multi-direzionali. Deleuze ricorre all'idea spinoziana delle "immagini collettive"⁴⁴, per spiegare la sua teoria che l'immaginario sia in definitiva una «immagine di pensiero»: «That is to say, it is a habit that captures and blocks the many potential alternative ways we may be able to think about our environment and ourselves. Collectively, we can empower some of these alternative becomings. This process is collective and affective: it is driven by a desire for change that is sustained by some, if not many»⁴⁵.

Il soggetto nomade andrebbe quindi letto come una specie di catalizzatore di immagini sociali e intensive che vuole restituire al pensiero l'immagine di una rete di interconnessioni e forze di divenire (elementi costitutivi della soggettività) di contro alle rappresentazioni ufficiali. È lì a ricordarci che la realtà (e la vita) eccede le nostre categorie concettuali. Il suo scopo è quello di deterritorializzarci per farci intravedere nuove possibilità di riterritorializzazione.

Il nomadico è affine a ciò che Foucault ha definito come contro-memoria, una forma di resistenza all'assimilazione o all'omologazione a modalità dominanti di rappresentazione del sé. Le femministe sono coloro che possiedono una coscienza periferica; si sono dimenticate di dimenticare le ingiustizie e la povertà simbolica: la loro memoria è attivata controcorrente; mettono in atto una ribellione dei saperi soggiogati. Lo stile nomadico riguarda le transizioni e i passaggi senza destinazioni predeterminate o patrie perdute. Così, il nomadismo si riferisce a quel tipo di coscienza critica che resiste a integrarsi in modi socialmente codificati di pensiero e di comportamento. È la sovversione delle convenzioni stabilite che definisce la condizione nomadica, non l'azione puramente fisica del viaggiare⁴⁶.

44 Gatens M. and Lloyd G., *Collective imaginings: Spinoza, Past and Present*, Routledge, NY and London 1999.

45 Braidotti R., *Transpositions*, cit., 2006.

46 Braidotti R., *LE DIFFERENTI UGUAGLIANZE*, cit., 1998.

Diremmo quindi che anche nel momento figurativo è contro-rappresentativo (nella misura in cui ogni rappresentazione è una codificazione e quindi canalizzazione del desiderio su un *target* specifico), nel senso che è *contro* i riduzionismi (fascismi) del pensiero. O, detto altrimenti, esso consiste in contro-rappresentazioni.

In *Transpositions*, uno degli intenti di Braidotti è stato quello di rispondere alle numerose critiche (anche di impronta femminista) che sono state mosse alla filosofia poststrutturalista e alle sue nozioni di soggettività e potere, tacciate di relativismo se non di ripetizione di un paradigma individualistico e solipsistico. Nel fare questo Braidotti ha chiarito il proprio debito concettuale verso il costruzionismo di Foucault, ma anche la propria presa di distanza da esso e predilezione per il vitalismo di Deleuze: «The idea of styling your own life – in the autopoiesis sense – is far from a merely aesthetic gesture. In this, as in other cases, it is important to disengage this notion from the connotations it inherited from the nineteenth century. Autopoiesis is a far cry from the dandy-like posturing that it is often caricatured as»⁴⁷. Le “pratiche del *self*” su cui Foucault ha scritto estensivamente sono piuttosto un esercizio etico e pratico. Esse implicano un processo di costruzione della soggettività che non fa riferimento a, né poggia su, una visione essenzialistica della natura umana – intesa come razionale, o di origine divina, o legata all’individualismo liberale. Tale processo non è poi auto-riferenziale, ma si basa su una relazionalità con una molteplicità di altri/e la cui alterità non è concettualizzata o approssiata nel modo dualistico delle opposizioni binarie, ma in un modo aperto e non gerarchico. Da ultimo, per Foucault il *self* è costruito attraverso pratiche concrete e materiali di responsabilità per la propria *location*. Nella sua polemica con il fondazionalismo che sostiene la visione classica⁴⁸ della soggettività, Foucault propone in alternati-

47 Braidotti R., *Transpositions...*, cit., 2006.

48 «In the classical mode of philosophical self-reflexivity, these tend to be practices of narration and writing. The spiritual diary or journal is the most established genre in what constitutes a well-established confessional mode. As is known, Foucault traces the genealogies of this genre from the Christian/Catholic practice of the religious confession, through the psychoanalytic speech and dialogue it entails, well into modernity’s obsession with the self’s sexuality as the alleged location of truth». *Ivi*.

va un soggetto *in progress* che è iscritto in un network di relazioni di produzione discorsiva e quindi di potere (*potestas/potentia*).

Secondo Braidotti, tuttavia, la biopolitica foucaultiana avrebbe un raggio di azione più limitato rispetto a quella deleuziana, e questo perché Foucault lavora prettamente con il concetto di “Vita” come *bios* – «that is to say as an instance of governmentality that is as empowering as it is confining»⁴⁹. In ciò egli resta legato alla tradizione aristotelica e poi kantiana. Di conseguenza egli colloca il momento etico nella assunzione di responsabilità da parte di un soggetto bio-etico razionale e capace di auto-regolarsi. Egli rese il tutto nei termini di «ethics/aesthetics of self-styling, or the art of self-creation», ma non ha pensato completamente il lato materiale o corporeo della “Vita” né la sua intrinseca vitalità.

Deleuze, invece, porta l’attenzione sulla politica stessa della Vita come *zoe*, come forza auto generativa, e fornisce l’immagine di un mondo in cui si dà una reciproca compenetrazione tra forze sociali e forze materiali/vitali. In altre parole, Deleuze postula una complicità tra il potere e il desiderio, entrambi intesi come *potentia*, ovverosia, come capacità/potere/desiderio impersonale e sovraindividuale di esistere e durare nel tempo. Si darebbe quindi una forma di potere come potenzialità immanente, che è anche una forma di desiderio vitale che preesiste al potere come *potestas*, o comunque sia è concettualmente distinguibile da esso. Il problema che si pone un’etica vitalistica di conseguenza è come spiegare le sintesi che emergono dall’incontro tra personale e pre-personale (genealogicamente e geologicamente), mentre Foucault insisteva che il desiderio può solo essere pensato *attraverso* norme e regolamentazioni. Deleuze sviluppa una critica radicale dell’imperativo categorico kantiano, nonché della legge (*law*) e della perdita (*lack*) quali leve fondamentali del processo di formazione dell’identità. Seguendo Spinoza, Deleuze propone invece una modalità più materialistica e geometrica di interrelazionalità, un *pattern* geometrico di molteplici interconnessioni, flussi di potere e desiderio, da cui deriva la non-unitarietà della soggettività.

49 Braidotti R., *Affirmation versus Vulnerability: On Contemporary Ethical Debates*, in “Symposium: Canadian Journal of Continental Philosophy”, 10, 1, 2006, pp 235-254.

Il soggetto nomade è una «macchina desiderante»⁵⁰, nel senso che rimanda ad una immagine monistica, non dialettica e antimetafisica del soggetto: una sola materia vivente, intensiva e perciò plurale, stratificata, dotata di diversi livelli e flussi di intensità (visione impersonale, a-soggettiva, ma collettiva). A differenza della macchina desiderante di Deleuze il soggetto nomade è sessuato. Braidotti si rifà alla prima Irigaray⁵¹ nell'interpretare la differenza sessuale come il *non-Uno*. La peculiarità del nomadismo filosofico della differenza sessuale – rispetto al pensiero della differenza sessuale di Irigaray – consiste però nel fatto che Braidotti fa molta attenzione a non appiattire la soggettività sull'identità. La differenza sessuale è allora sia il *non-Uno* nel senso dell'opposto speculare del fallogocentrismo (prima Irigaray), ma è altrettanto pluralità nel senso deleuziano del termine: è (1-n). La differenza sessuale esprime così la cifra della non unitarietà del soggetto.

Il carattere sessuato del soggetto nomade e postumano di Braidotti lo distingue anche dal *cyborg* di Haraway, di cui diremo più avanti, col quale per il resto condivide notevoli similitudini: «[i]l corpo postumano – si legge in *Metamorfosi* – non è meramente diviso o aggrovigliato o in fieri: è vorticosamente permeato di relazioni sociali tecnologicamente mediate. Ha subito una meta(l)morfosi e la sua nuova collocazione è ora negli spazi a cavallo delle dicotomie tradizionali, inclusa l'opposizione binaria corpo-macchina. In altre parole, è ormai storicamente, scientificamente e culturalmente impossibile distinguere i corpi dalle loro estensioni tecnologicamente mediate»⁵².

È interessante notare che come macchina desiderante e differenza sessuale il nomade rimanda *di fatto* ad un soggetto universale: il desiderio vitale o la vita stessa, materiale, incarnata e sessuata.

Both Irigaray and Deleuze embody and embed the universal, according to the principle of carnal materialism. They also conceptualize the spatio-temporal space of the

50 Deleuze G., Guattari F., *Mille piani*, cit., 2003.

51 Irigaray L., *Speculum. L'altra donna*, Feltrinelli, Milano 1975; Id., *Questo sesso che non è un sesso. Sulla condizione sessuale, sociale e culturale delle donne*, Feltrinelli, Milano 1978.

52 Braidotti R., *Metamorfosi*, cit., 2003.

Relation, the interconnection among forces and entities. The universal therefore is located transversally, in the specific singularity of immanent interrelations among subjects collectively engaged in the expression and actualization of potentia. The intersubjective space is a laboratory of becoming⁵³.

Ma tale immagine (il postumano) non vuole essere un nuovo monismo della mente, come molti critici hanno sostenuto. Con Deleuze, Braidotti parla appunto di “egualitarismo biocentrato” nel senso di “anti-antropocentrismo”. A differenza dell’universale che caratterizza l’Individuo e la Donna, da intendersi come una sorta di essenza universale, quello cui rimanda il soggetto non-unitario è piuttosto una “comune condizione”. Non si tratta cioè della “natura umana” della tradizione metafisica ma può essere forse assimilata all’idea di “condizione umana” di cui parla Arendt⁵⁴.

Attraverso l’adesione ad un materialismo immanente e radicale, che includa anche una considerazione critica della componente biologica e genetica dell’umano, il soggetto nomade di Braidotti si distanzia ulteriormente dalla caratterizzazione dell’essere umano che è al centro della riflessione di Nussbaum. Mentre quest’ultima, come abbiamo visto, sottolinea l’animalità dell’essere umano, Braidotti (con Deleuze) parla della opportunità del *divenire animale* dell’umano. Che cosa vuol dire? Divenire animale non significa certo che bisogna cominciare a camminare a quattro zampe. È piuttosto una politica della collocazione, una operazione di de-territorializzazione, che mira in questo caso a decostruire e a scalzare l’antropomorfismo.

Contrariamente a quello che si può credere e che spesso si dice in modo piuttosto impietoso, un soggetto non unitario non è condannato alla inattività e alla dispersione. Il soggetto nomade di Braidotti è anzi una entità intensiva e propulsiva. Ciò che lo muove e che lo spinge a continuare a muoversi e a divenire è appunto il desiderio vitale di esistere, che pur incarnandosi nelle sin-

53 Braidotti R., *Transpositions...*, cit., 2006.

54 Arendt H., *Vita activa. La condizione umana*, Bompiani, Milano 1998.

golarità le trascende. Mentre ciò che fa muovere l'individuo del liberalismo è principalmente la coscienza razionale e volitiva, il soggetto nomade è animato dalla *cupiditas*, il desiderio consapevole di esistere. La coscienza stessa è vista qui come un principio intensivo e intermittente dotato di varie intensità.

Nomadic subjects are not quantitative pluralities, but rather qualitative multiplicities. The former is merely a multiple of One – multiplied across an extended space. This is the political economy of global capitalism as a system that generates differences for the purpose of commodifying them. Qualitative multiplicities, however, pertain to an altogether different logic. They express changes not of scale, but of intensity, force, or potentia (positive power of expression), which trace patterns of becoming⁵⁵.

Questa visione intensiva complica il quadro: infatti la soggettività non-unitaria definita come molteplicità qualitativa si estende non solo nello spazio, ma anche nel tempo. Per spiegare ciò che intende, Braidotti propone un esempio tratto dai movimenti di lotta al razzismo e al sessismo. Questi movimenti si sono chiesti rispettivamente: “si può essere contemporaneamente Neri/e, o Musulmani/e, ed Europei/e?” e “si può essere allo stesso tempo nere, o lesbiche e femministe?”. Queste domande, dice Braidotti, si basano sull'implicito assunto che il discorso politico richieda sempre e comunque una visione del soggetto come identità unificata (e questo vale sia per le politiche centrate sugli esseri umani in generale sia per le *politics of identity*). Nel modo corrente e dominante di porre la questione razziale e quella femminista, l'essere Europeo/a è postulato su una implicita identità che esclude l'essere *anche* nero/a e/o musulmano/a ecc. Analogamente, l'essere femministe è spesso postulato su una assunzione identitaria che esclude l'essere *anche* nere e/o lesbiche ecc... Affrontare la questione dal punto di vista del nomadismo filosofico, imporrebbe di rifiutare le identità fisse quale implicito o esplicito presupposto di ogni posizione soggettiva. Quest'ultima sarebbe invece intesa come una *pluralità qualitativa*:

55 Braidotti R., *Transpositions...*, cit., 2006. Le successive citazioni sono tratte da questo testo.

If we approach this political problem within the nomadic subject as a qualitative or intensive, not quantitative or extensive, entity, however, steady identities are rejected as the implicit or explicit assumption for any subject position. Difference emerges accordingly in all its positivity, having abandoned the dialectical frame. Internal differentiations in potentia, or the productive power to act, become a crucial factor. Intensities or forces are best expressed in degrees or variations and accounted for in terms of time, not only of space.

Il punto centrale è che queste molteplici variabili intensive costituiscono ciò di cui la stessa coscienza materiale è fatta. Quest'ultima cioè è un fenomeno temporale, e non spaziale, come nel paradigma liberale. Si legge ancora in *Transpositions*:

It is absolutely the case that one is not a muslim on Tuesday and a european on Wednesday, or a woman on Monday, black on Sunday and Lesbian on Thursday afternoons.

Queste variabili cioè coesistono nel tempo e si intersecano, coincidono o si scontrano; raramente sono sincronizzate. Il punto è che la coscienza di sé non coincide sempre con tutte queste variabili ogni volta. Una/o può per un certo periodo coincidere con alcune categorie, ma raramente con tutte.

La coscienza quindi è «a rather narrow exercise, which brings entities into focus by selecting and hence excluding. Synchronization is the key to consciousness-raising in so far as consciousness is the ability to selfrepresent and narrate one's relationship to the variables that structure one's location in the social space: woman/adult/white/human/lesbian/healthy/urbanized/English-speaking».

La sincronizzazione quindi determina l'esperienza di costituzione di una posizione soggettiva. La sincronizzazione si verifica in relazione alle richieste e alle aspettative sociali e culturali (*potestas*), da un lato, e in relazione alla propria intensità (*potentia*), dall'altro. Per definizione questi esercizi di sincronizzazione possono solo essere temporanei e accadere secondo modalità e *patterns* casuali. Una riflessione di tipo etico politico che si concentri soltan-

to sulla coscienza come momento rilevante di una posizione di soggetto mette a fuoco soltanto la punta dell'*iceberg*. Ma anche una volta che si sia posta l'attenzione sul soggetto in termini di processo, l'obiettivo non dovrebbe essere semplicemente la conferma di identità fisse, o la rivendicazione di contro-identità non meno fisse di quelle di partenza. L'obiettivo dovrebbe essere quello di rendere pensabili e condivisibili delle posizioni soggettive alternative, ma già immanenti e non espresse nelle posizioni di partenza. Ciò richiede responsabilità per i valori etici e le affiliazioni collettive e di gruppo, cosicché la complessità interna possa trovare un sostegno comune e una espressione. «Consciousness is about co-synchronicity: shared time zones, shared memories and shareable time-lines of projects». Detto in altri termini, la coscienza in sé non godrebbe di uno statuto privilegiato all'interno di una riflessione di tipo etico e politico-giuridico di impronta poststrutturalista. Tuttavia, una certa attenzione cadrebbe sul processo collettivo di *consciousness-raising*, in conformità a quella che era la prassi più diffusa del femminismo come movimento, di innalzamento del livello di consapevolezza collettiva riguardo le situazioni di ingiustizia e le possibili *situational solutions*. Pertanto: «[...]the Spinozist–Deleuzian ethics of nomadic subjectivity neither denies nor degrades the process of subjectivation. It merely relocates it away from liberal individualism in an external, collective, activity-oriented vision of the subject». Non è quindi esatta la critica che Hegel muoveva a Spinoza di togliere ogni importanza all'individualità. Questa critica ha gettato un'ombra negativa sulla ricezione della nozione spinoziana di desiderio come *conatus positivo*. Secondo Hegel, infatti, un soggetto mosso dal desiderio a ricercare la propria realizzazione è nella migliore delle ipotesi un ricettacolo di irreprensibile spontaneità e nel peggiore dei casi un distillato di puro narcisismo. In realtà nella riflessione di Spinoza non si dà nessuna delle due precedenti eventualità, giacché l'etica spinoziana non può essere dissociata dalla sua politica: la vitalità del *conatus* è immanente e radicata in una collettività e di conseguenza i fattori socio-politici sono una parte integrante della struttura della soggettività. Essi forniscono una cornice di supporto (una 'casa' nel linguaggio deleuziano) e allo stesso tempo forme di contenimento per il desiderio-di-libertà del soggetto. «Socio-political mechanisms (*potestas*) mark, police, sustain and repress the subjec-

t's inner freedom, defined as potentia or as conatus». Questa definizione 'posizionata' di libertà – intesa appunto come *situazione* che viene a formarsi in specifici rapporti di potere e desiderio – si scontra con le visioni dominanti in materia, soprattutto con quelle della filosofia politica liberale. Come tale, vedremo che essa ha importanti ripercussioni per la discussione in materia di filosofia morale e di etica.

3.2. Esempi di figurazioni

All'interno degli "etno-paesaggi" della postmodernità, stiamo attualmente sperimentando una proliferazione di figurazioni alternative della soggettività post-umanista. Basti pensare ai lavoratori itineranti, agli immigrati illegali, ai frontalieri del sesso, nonché alle varie forme di dislocamento, diaspora e ibridazione. Al cyborg di Donna Haraway e all'accoppiata postmoderna di Zygmunt Bauman: il turista e il vagabondo. L'essere senza casa (*homeless*) e l'essere senza radici (*rootless*) costituiscono significati forti, il più delle volte drammatici, della nostra situazione presente e, anche qui, la teoria femminista è all'avanguardia in questo processo, avendo prodotto costruzioni politiche forti al fine di ri-scrivere la Donna non come "l'Altro del Medesimo", ma piuttosto come l'altro nella sua grande diversità. Luce Irigaray predilige figurazioni che fanno riferimento alla morfologia femminile, ma il ventaglio delle alternative disponibili è alquanto indicativo: Monique Wittig sceglie di chiamare il soggetto femminista (post-donna) come 'lesbico' e le fa eco la politica della parodia e del 'mascheramento' di Judith Butler. Nancy Miller definisce la sua donna come il soggetto femmina e femminista di un'altra storia. De Lauretis la chiama "soggetto eccentrico", Trin Minh Ha "l'altra inappropriata", Spivak "il soggetto post-coloniale", Alice Walker la Womanist, Gloria Anzaldúa mestiza. Altre figurazioni sono state proposte: da quella del "pendolare" a quella del viaggiatore in transito. Chantal Mouffe parla di processi permanenti di ibridazione e nomadizzazione. Ma sono state offerte anche altre figurazioni storicamente specifiche: la sposa per corrispondenza; la prostituta illegale; la vittima dello stupro di guerra che cerca asilo politico nell'unione europea senza riuscire a ottenerlo, perché lo stupro non conferisce lo status di rifugiato politico; la domestica filippina che ha sostituito la figura più

familiare della baby-sitter o della ragazza alla pari, sino a giungere alle cyber-femministe che si travestono elettronicamente mentre navigano in Internet. «La lista è aperta. Queste figurazioni sono tutte materialmente radicate e quindi non metaforiche»⁵⁶.

Ciò che occorre sottolineare è che si tratta di figurazioni molto diverse tra loro, alcune addirittura in contrasto e polemica reciproca. Tutte intendono prendere distanza sia dall' "Individuo" falsamente universale del liberalismo sia dalla "Donna" come soggetto universale vittima del dominio patriarcale che compare in un certo femminismo marxista e/o socialista, anche se vedremo che non sempre ci riescono. Ciò che le accomuna è il fatto di essere concezioni *non unitarie* della soggettività, che tentano di articolare i vari livelli della differenza con la dimensione collettiva indispensabile per ogni politica femminista.

A. Il cyborg. Il cyborg di Donna Haraway è una delle figurazione femministe più note della soggettività postmoderna. Anch'esso non vuole essere una metafora ma una contro-narrazione: è un ibrido di macchina e organismo (umano e animale) che rimanda alla stretta interrelazione tra corpo e tecnologia. È una entità connettiva, che sfida la dicotomia tradizionale tra umano/non umano, natura/cultura, maschile/femminile etc.

Il cyborg è il soggetto non unitario per eccellenza, aperto al potenziale emancipativo della cultura tecnologica, essendo allo stesso tempo una cartografia politica del tipo di relazioni di potere in gioco nelle società post-industriali, ciò che l'A. ha definito «l'informatica del dominio»⁵⁷. A seconda del proprio posizionamento, può evocare immagini di emancipazione come immagini di subordinazione e di drammatica interazione tra corpo e tecnologia. Il cyborg evoca infatti immagini di donne che sottopongono/vedono sottoposto il proprio corpo ad ogni tipo di manipolazione, dalla chirurgia estetica alle mutilazioni femminili; evoca donne kamikaze e donne soldato nei contesti della guerra globale, come donne sfruttate nelle fabbriche *off-shore*.

56 Braidotti, *LE DIFFERENTI UGUAGLIANZE*, cit., 1998.

57 Haraway D., *Manifesto...*, cit., 1991.

Da questo punto di vista, la critica che viene spesso mossa a questo tipo di figurazione di restare intrappolata nella alternativa paralizzante tra dispersione del *self* all'infinito e riproduzione di un paradigma individualistico non è particolarmente pertinente. Non a caso, Haraway stessa è consapevole di questo pericolo: «In a sense, the cyborg has no origin story in the Western sense – a 'final' irony since the cyborg is also the awful apocalyptic *telos* of the 'West's' escalating dominations of abstract individuation, an ultimate self untied at last from all dependency, a man in space». Si potrebbe dire allora che il cyborg evoca criticamente e consapevolmente queste possibilità come potenzialità inscritte nell'informatica del dominio. L'eccessiva individualizzazione – l'aspettativa sociale di una «soluzione biografica a contraddizioni sistemiche» da un lato e le derive identitarie dall'altro – è uno dei problemi della condizione postmoderna, così come lo è l'esperienza de «l'universale sradicamento». Haraway ci chiede di immaginare forme di resistenza *dall'interno* del sistema tecnologico:

Vorrei sostenere il cyborg come finzione cartografica della nostra realtà sociale e corporea, e come risorsa immaginativa ispiratrice di accoppiamenti assai fecondi.[...]Il cyborg è la nostra ontologia, ci dà la nostra politica. Il cyborg è un'immagine condensata di fantasia e realtà materiale, i due centri congiunti che insieme strutturano qualsiasi possibilità di trasformazione storica.

Haraway ritiene che «la liberazione si fonda sulla costruzione della coscienza, sull'assunzione immaginativa dell'oppressione e quindi della possibilità della liberazione». La possibilità della liberazione dipende da un lavoro sull'immaginario sociale. L'immaginazione di nuove possibilità – dove l'immaginazione diventa uno strumento politico cruciale per intervenire sull'immaginario – è possibile solo a patto di mantenere una stretta connessione con i contesti concreti delle esperienze vissute/sofferite. Non aiuta però in tal senso il fatto che il *cyborg* si ponga come post-gender e post-differenza sessuale, mentre si riferisce a soggetti incarnati e situati:

Il cyborg è una creatura di un mondo post-genere: non ha niente da spartire con la bisessualità, la simbiosi pre-edipi-

ca, il lavoro non alienato o alter seduzioni di interezza organica ottenute investendo una unità suprema di tutti i poteri delle parti.

Non direi pertanto che il problema del cyborg risieda nella sua parzialità, o almeno non nella sua parzialità in quanto tale, giacché esso come figurazione femminista non ha mai preteso di essere universale. È innegabile tuttavia che come figurazione risulti un po' elitaria. Nonostante l'attenzione della sua ideatrice verso dinamiche di dominio solo (e non sempre) geograficamente lontane dall'occidente, è difficile sfuggire alla sensazione che il cyborg sia fungibile solo da alcune (poche) 'addette ai lavori'.

Il fatto è che risulta difficile pensare che l'utopia di un mondo senza potere – perchè un mondo senza genere è un mondo senza potere – possa aiutare le persone e soprattutto le donne ad affrontare problemi di dominio e oppressione. Soprattutto volendo usare l'immagine del cyborg per ripensare situazioni di sfruttamento in contesti altri da quelli delle società liberaldemocratiche occidentali, occorrerebbe forse non dare per superata la distinzione foucaultiana tra relazioni di potere e stati di dominio. Se combattere contro le prime non ha senso, contrastare i secondi è un dovere etico e politico. Su questo tornerò meglio nel quinto capitolo.

B. Il soggetto ai margini. Il soggetto ai margini di cui parla bell hooks è un altro esempio di figurazione femminista che esprime una politica della collocazione a cavallo tra *Black Standpoint Theory* e *Femminismo Postmoderno*: «Vi scrivo, vi parlo, da un luogo ai margini, un luogo dove io sono diversa, dove vedo le cose in modo differente. Sto parlando di ciò che vedo»⁵⁸. A scanso di equivoci però hooks precisa:

Io sono nel margine. Faccio una distinzione precisa tra marginalità imposta da strutture oppressive e marginalità eletta a luogo di resistenza – spazio di possibilità e apertura radicale. Questo luogo di resistenza è permanentemen-

58 hooks b., *Elogio del margine*, Feltrinelli, Milano 1998. Le citazioni che seguono sono tratte da questo testo.

te caratterizzato da quella cultura segregata di opposizione che è la nostra risposta critica al dominio.

Nel difendere l'utilità di una concezione non unitaria della soggettività per la causa dei neri e delle nere, hooks conia l'eloquente espressione di *Negritudine postmoderna*. L'atteggiamento di hooks per il postmodernismo filosofico è tutt'altro che celebrativo, ma bensì cauto e diffidente. Hooks critica in più occasioni la tendenza del postmodernismo accademico ad appropriarsi dell'esperienza dell'"Alterità" semplicemente per abbellire il proprio discorso. Soprattutto, l'A. non risparmia polemiche sulla pressoché generalizzata in-differenza del postmodernismo non solo verso la causa razziale, ma verso le voci e le esperienze *reali* dei neri e delle nere. Infine, hooks è ben consapevole della pericolosità insita in una critica radicale del concetto di "identità" o addirittura in un totale misconoscimento di tale categoria. Infatti scrive: «Ogni critico che esplori il potenziale di radicalità del postmodernismo, là dove esso affronta la questione della differenza e del dominio razziale, dovrebbe considerare cosa implichi, per i gruppi oppressi, la critica dell'identità.[...]Se si considera che è solo ponendoci come soggetti che ci diamo voce, l'interesse postmodernista per una critica dell'identità sembra a prima vista minacciare e bloccare la possibilità che tale discorso e tale pratica consentano a chi ha sofferto gli effetti menomanti della colonizzazione e della dominazione di riuscire o di riuscire nuovamente a farsi udire[...]».

Tuttavia, l'A. è pronta a sottolineare con forza la potenziale utilità di una critica decostruttiva dell'"identità" e del "soggetto" proprio rispetto ad una sana "politica dell'identità". Scrive infatti la hooks:

Criticare i percorsi del pensiero postmoderno non dovrebbe impedirci di vedere che alcune sue intuizioni possono arricchire la nostra comprensione dell'esperienza africana-americana. La critica anti-essenzialista promossa dal pensiero postmodernista può servire agli africani-americani impegnati nella riformulazione di nozioni identitarie ormai obsolete. Per troppo tempo ci siamo visti imporre, sia dall'esterno sia dall'interno, una nozione limitata e costrittiva di negritudine. Le critiche anti-essenzialiste postmoderne, sfidando la nozione di universalità e di

identità statica e sovradeterminata nella cultura e nella coscienza di massa, possono schiudere nuove possibilità alla costruzione di sé e all'affermazione di un'iniziativa individuale. [...] Oggi la lotta di resistenza degli africani-americani deve radicarsi in un processo di decolonizzazione, che si opponga senza sosta alla reinscrizione della nozione di identità nera "autentica". Questa critica non dovrebbe trasformarsi in sinonimo di abbandono della lotta degli oppressi e degli sfruttati per fare di noi dei soggetti. Né dovrebbe negare che in determinate circostanze questa esperienza ci offre una posizione critica privilegiata da cui parlare.

L'A. fa notare come vi sia una differenza radicale tra il ripudiare l'idea che esista una "essenza" nera ed il riconoscere il modo specifico in cui l'identità nera si è andata costituendo nell'esperienza dell'esilio e della lotta. Criticando l'essentialismo, i neri e le nere si autorizzano a riconoscere che l'identità nera dipende da una molteplicità di esperienze. Tali esperienze non sono se non le condizioni di vita che consentono produzioni culturali diverse. Con il suo soggetto decentrato, quindi, la cultura postmoderna può essere lo spazio dove i legami vengono spezzati, o fornire invece l'occasione per forme di legame nuove e molteplici.

C. La donna postcoloniale. Gayatri Spivak, nota femminista decostruzionista e postcoloniale⁵⁹, ha proposto la figurazione del soggetto donna postcoloniale. Tale figurazione è innanzitutto una contro-narrazione di accusa rivolta agli intellettuali occidentali postmoderni – in particolare Foucault e Deleuze, definiti con to-

59 Tra gli studi più rappresentativi prodotti dal cosiddetto femminismo postcoloniale vanno ricordati, insieme a quelli pionieristici di Spivak, l'analisi della condizione doppiamente subalterna della donna colonizzata proposta da T. Trinh Minh-ha in *Woman, Native, Other*, Bloomington, Indiana UP 1989 e lo studio di poco successivo in cui Chandra Talpade Mohanty proietta quella stessa condizione sullo scenario dell'espansionismo economico (Mohanty C.T., *Third World Women and the Politics of Colonialism*, Bloomington, Indiana UP 1991; Id., *Feminism without borders: decolonizing Theory, practicing Solidarity*, Duke Univ. Press 2003). Le due studiose sottolineano con forza la questione della doppia subordinazione della donna colonizzata, fonte del suo *silenzio epistemico* e della paradossale costituzione della sua *istintività nativista*.

no volutamente ironico “i profeti dell’eterogeneità e dell’alterità” – i quali nella loro pretesa di parlare in nome ed in difesa dei soggetti subalterni, avrebbero di fatto imposto loro il silenzio e riaffermato la supremazia – innanzitutto simbolica – dell’Occidente.

Some of the most radical criticism coming out of the West today – scrive Spivak in *Can the Subaltern Speak?* – is the result of an interested desire to conserve the subject of the West, or the West as Subject. The theory of pluralized ‘subject-effects’ gives an illusion of undermining subjective sovereignty while often providing a cover for this subject of knowledge. Although the history of Europe as Subject is narrativized by the law, political economy and ideology of the West, this concealed Subject pretends it has ‘no geo-political determinations’. The much-publicized critique of the sovereign subject thus actually inaugurates a Subject⁶⁰.

Più che una critica diretta alla concezione non unitaria della soggettività difesa dalla tradizione poststrutturalista francese, quella di Spivak è una denuncia del fatto che quella stessa tradizione – con l’eccezione forse di Derrida – nel riflettere su “*third world issues*” ha di fatto ignorato la dirimente questione della divisione internazionale del lavoro, tra Nord e Sud del mondo, e i numerosi problemi posti dal capitalismo globale⁶¹, con l’effetto di produrre discorsi egemonicamente eurocentrici:

Ignoring the international division of labour; rendering ‘Asia’ (and on occasion ‘Africa’) transparent (unless the

60 Spivak G., *Can the subaltern speak?*, in Nelson&Grossberg (eds.), *Marxism and the Interpretation of Culture*, Macmillan, London 1988. Reprinted in Patrick Williams and Laura Chrisman (eds.), *Colonial Discourse and Post-colonial Theory*, Columbia University Press, New York 1994, pp. 66–111.

61 Questi problemi per l’A. sono ad esempio: «the subject-production of worker and unemployed ehitin nation-state ideologies in its Center; the increasing subtraction of the working class in the Pheriphery from the realization of surplus value and thus from ‘humanistic’ training in consumerism; and the large-scale presence of paracapitalist labor as well as the heterogeneous structural status of agriculture in the Pheriphery». *Ivi*.

subject is ostensibly the 'Third World'); reestablishing the legal subject of socialized capital – these are problems as common to much poststructuralist as to structuralist theory.

Esemplari in tal senso sarebbero le concezioni anonime e falsamente innocenti di “desiderio” e “potere” teorizzate rispettivamente da Deleuze e Foucault, con cui i due autori hanno ri-pensato la possibilità della resistenza al dominio, compresa quella dei soggetti subalterni. Secondo Spivak, la valorizzazione di un desiderio *qualsiasi* di distruggere un potere *qualsiasi* – che si troverebbe nelle riflessioni dei suddetti autori – non solo re-introdurrebbe di fatto un Soggetto unitario (il Potere e/o il Desiderio appunto) occidentale, ma porterebbe anche ad uno svuotamento della posizione di soggetto dei cosiddetti subalterni. Da questo punto di vista, Spivak si trova d'accordo con le critiche di eccessivo determinismo/monismo e quindi scarsa presa sulla realtà mosse a Foucault e Deleuze da parte delle femministe empiriche (Nussbaum, Behnabib, Fraser).

Il vero bersaglio polemico di Spivak è il materialismo radicale adottato da Deleuze e Foucault, a discapito – secondo lei – di una adeguata considerazione del ruolo del Simbolico. La critica di Spivak diviene comprensibile solo se consideriamo la posizione epistemologica dalla quale l'A. muove, quella cioè del decostruzionismo. A ben guardare, sono molti gli indizi che spingerebbero ad interpretare *Can the Subaltern Speak?* come una accorata difesa della riflessione del maestro Derrida dalla controversa ricezione di esso all'interno dell'accademia americana. In ogni caso, il discrimine tra nomadismo e genealogia da un lato e decostruzione dall'altro sta appunto nella priorità che il secondo dà al Linguaggio nella strutturazione della realtà e della soggettività. Come noto, il rifiuto della psicoanalisi e la radicale anti-rappresentatività del loro pensiero, spinge Foucault e Deleuze a rimodulare l'importanza dell'ideologia, e ciò impedirebbe loro secondo Spivak di comprendere il fenomeno della manipolazione delle coscienze, che lei chiama “violenza epistemica”⁶².

62 «According to Foucault and Deleuze (in the First World, under the standardization and regimentation of socialized capital, though they do not seem to recognize this) the oppressed, if given the chance (the problem of repre-

Nella propria rilettura femminista del pensiero foucaultiano e deleuziano che abbiamo riportato sopra, Braidotti ha risposto alle accuse indirizzate ai due autori francesi. La chiave di volta sta da un lato in un ripensamento dell'immaginario in termini materialistici, che consente di ripensare la stessa violenza epistemica in modo più dinamico di quanto consenta di fare il concetto marxiano di "ideologia"; dall'altro si tratta di adottare una politica della collocazione rigorosa, centrata su consapevolezza, responsabilità e alleanze trasversali. La stessa Braidotti ha poi fatto acutamente notare che la posizione di Spivak è passibile delle medesime critiche da lei mosse – un po' troppo impietosamente – al pensiero di Foucault e Deleuze.

Come noto, in *Can the Subaltern Speak*, Spivak suggerisce di pensare *the third world woman* alla stregua di un significante, nel senso che tutti (patriarcato locale, imperialismo [femminismo] occidentale), tranne se stessa, hanno potuto parlare per lei. La donna del terzo mondo, nel caso specifico la donna indiana vittima del *sati*, è rimasta quindi un (s)oggetto silenzioso. Questo non vuol dire che questa donna non fosse in grado effettivamente di "parlare" o che non lo abbia mai fatto nella storia, ma poiché «non c'era spazio da cui questo soggetto (sessuato) subalterno potesse esprimersi», di fatto ha potuto esprimersi solo nel linguaggio del padrone. «In termini generali, dunque, ciò che Spivak tenta di dirci è che la donna non-occidentale, subalterno tra i subalterni, è stata scritta e ri-scritta tanto dalle società patriarcali locali quanto dall'imperialismo(orientalismo, ma anche femminismo) occidentale senza mai aver raggiunto lo status di piena soggettività autonoma»⁶³.

sentation cannot be bypassed here), and on the way to solidarity through alliance politics (a Marxist thematic is at work here), *can speak and know their conditions*. We must now confront the following question: on the other side of the international division of labor from socialized capital, inside and outside the circuit of the epistemic violence of imperialist law and education supplementing an earlier economic text, *can the subaltern speak?* [...] I have argued that, in the Foucault–Deleuze conversation [Cfr. *Les Intellectuels et le pouvoir. Entretien Michel Foucault - Gilles Deleuze*, in "L'Arc", n. 49, pp. 3–10, 1072] a postrepresentationalist vocabulary hides an essentialist agenda». *Ivi*.

63 Mellino M., *La critica postcoloniale*, cit., 2005.

Nel saggio *Gli Studi Subalterni: decostruire la storiografia*, Spivak tenta di chiarire la propria posizione e sostiene che il “recupero della coscienza subalterna” che è al centro dei *Subaltern Studies* e di gran parte dei *Postcolonial Studies* non deve essere pensato come un recupero vero e proprio di una presunta identità autentica dei subalterni, ma piuttosto come un disegno (cartografia) di un effetto-soggetto subalterno. «Un effetto-soggetto può essere brevemente descritto nel modo seguente: ciò che sembra agire come un soggetto può essere parte di una immensa rete discontinua (“testo” in senso ampio) di fili che possono essere chiamati politica, ideologia, economia, storia, sessualità, linguaggio, e così via. (Ciascuno di questi fili, preso da solo, può essere visto come composto di molti altri fili). Il soggetto che agisce può essere considerato come il prodotto dei diversi intrecci e configurazioni di questi fili, determinati da cause eterogenee che dipendono esse stesse da una miriade di circostanze»⁶⁴. Spivak quindi ritorna sull’idea poststrutturalista dell’effetto-soggetto, ovvero della soggettività come processo-di-divenire-soggetto, ma la utilizza in un modo eccessivamente culturalista. La donna non-occidentale si sarebbe costituita come un effetto discorsivo vuoto e fluttuante, privo di ogni contenuto stabile. Starebbe qui, per Spivak, la specificità di ogni “coscienza” subalterna, che proprio per queste sue caratteristiche si rivela “irrecuperabile” oppure “intraducibile” all’interno delle categorie interpretative dell’apparato discorsivo dominante: «[...]la coscienza subalterna...è del tutto irrecuperabile, è sempre dislocata rispetto ai significati ricevuti, viene effettivamente cancellata perfino quando è rivelata e appare come irriducibilmente discorsiva. Essa è, per esempio, una *coscienza negativa*»⁶⁵.

Stupisce la somiglianza tra questa lettura della soggettività femminile subalterna e quella della donna vittima del patriarcato proposta da MacKinnon. Che ne è della intensità (*potentia*) e della capacità di autodeterminazione singolare? In tal senso, non sono mancate le critiche dall’interno della stessa tradizione postcolonia-

64 Spivak G., *Gli Studi Subalterni. Decostruire la storiografia*, in P. Di Cori (a cura di), *Altre storie. La critica femminista alla storia*, Clueb, Bologna 1996, pp. 267-306.

65 *Ivi*, enfasi mia

le. Benita Parry⁶⁶ ha fatto notare come nel quadro delineato da Spivak, l'apparato (simbolico) imperiale venga concepito come una macchina perfetta capace di neutralizzare o tacitare qualsiasi tentativo di resistenza attiva da parte dei nativi. Paradossalmente, questa è proprio la versione della Storia propagandata dal colonialismo.

Spivak ribadisce che è indubbio che la teoria etica e politica – compresa quella postcoloniale – abbia bisogno di un soggetto, almeno quanto quest'ultimo per agire ha bisogno di essere autocentrato. Il soggetto sovrano e deliberante che deve essere presupposto ogni volta che facciamo un discorso di tipo etico politico, è in realtà «l'effetto di un effetto, e implica una metalepsi, o la sostituzione di un effetto con una causa»⁶⁷. La coscienza volitiva singolare (compresa quella dei subalterni) è causa contingente di deliberazioni in quanto effetto essa stessa di un intreccio di circostanze. In altre parole il soggetto che agisce (o che è al centro della teoria postcoloniale) lo fa – deve farlo necessariamente per una esigenza psicologica, e dovrebbe farlo consapevolmente per una esigenza politica – *come se fosse effettivamente la causa di qualcosa* (restando però altrettanto consapevole del proprio essere a sua volta effetto). È qui che Spivak introduce l'idea di soggetto cosciente e autocentrato in termini di “positivismo strategico”. Anche questa nuova visione, tuttavia, è stata tacciata di individualismo, tanto che l'A. è dovuta tornare a chiarire nuovamente la propria posizione. In *The Post-colonial Critic* si legge: «My notion of the subject, subject restoration, in that passage in “Subaltern Studies” as a strategic positivism has been appropriated especially by feminists in the United States in a way which I have found a little alarming. I did an interview with Ellen Rooney in *Differences* where I talked this out at great length. I see here a use of essentialism and then giving it an alibi with poststructuralist talk. The way I see it now is in another formula, a persistent critique of what one cannot “not” want. And what one cannot “not” want in a political interest. I now put the emphasis on the pursuit of collective agency, as secured, say, by the privati-

66 Parry B., “Problems in Current Theories of Colonial Discourse”, in “Oxford Literary Review”, 9, 1987, pp. 27-58.

67 Spivak G., *Gli Studi Subalterni*, cit. 1996.

ve and normative discourses of constitutions (or, on a less grandiose scale, the disciplines) on the one hand, and the transformation of consciousness on the other. Notions of subject formation must bring the idea of collective agency into crisis»⁶⁸. E ancora:

The subject is – the subject must identify itself with its self-perceived intention. The fact that it must do so is not a description of what it is. That is the difference between decentered and centered. There is no way that a subject can be anything but centered (psychological point of view). Logocentrism, phallogentrism, gynocentrism – all of this things enable. [...] There is no such thing as the decentered subject. There is no such thing. If it is, it has already, that first “yes” is, the auto-position of the subject [...] the subject is, because it must give itself the gift of procreation, it is proper to itself.

Il soggetto non si può decentrare, senno non è più soggetto, ma questa centratura va persistentemente criticata e decostruita: «La decostruzione – sostiene Spivak in un'intervista con Alfred Arteaga del 1993 – non dice che non c'è il soggetto, che non c'è la verità, che non c'è la storia; semplicemente interroga il privilegiare l'identità così che qualcuno è ritenuto possedere la verità. La decostruzione non è l'esposizione di un errore. Costantemente e persistentemente guarda al modo in cui la verità è stata prodotta. Ecco perché la decostruzione non dice che il logocentrismo è una patologia. La decostruzione è, tra le altre cose, una critica persistente di ciò che uno non può non volere»⁶⁹.

In un'ottica decostruzionista non è contraddittorio sostenere che il subalterno e la subalterna non possano parlare veramente – dal momento che non esistono parametri di auto-rappresentazione della subalternità/alterità nell'ordine Simbolico dominante, fallologocentrico ed eurocentrico – e che tuttavia esista un soggetto subalterno, posto/che si pone via via come tale nel *vuoto simbolico* riservatogli/le dal linguaggio dominante. La domanda è: *chi* dovrebbe

68 Spivak G., *The Post-Colonial Critic: Interviews, Strategies, Dialogues*, Ed. Sarah Harasym, Routledge, London 1990.

69 *Ivi*, traduzione mia.

porre questo soggetto subalterno? L'intellettuale postcoloniale? O il subalterno stesso? Il decostruzionismo di Spivak, non meno di quello del suo maestro Derrida, rischia sovente di restare imbrigliato tra un eccessivo determinismo da un lato (testualismo) o un intellettualismo *radical chic*, e la riproposizione di un modello individualistico di resistenza (il soggetto che si pone nel linguaggio/simbolico definito da altri). Ma anche facendo fronte a questo problema – ad esempio accentuando la dimensione politica e collettiva della resistenza come è nella seconda accezione di “essenzialismo strategico” – il punto è che in una simile ottica, la reiterazione del porsi come subalterno/a – che si gioca sulle due mosse di *reversal* (ovverosia denuncia del dominio) e *displacement*⁷⁰ (ripetizione parodica della propria posizione di subalternità, come nella *mimesis*) – pare l'unica modalità di resistenza possibile all'interno di un sistema Simbolico che rimane sostanzialmente immodificabile. L'enfasi eccessiva sul Simbolico annulla gli effetti positivi della politica della collocazione (la figurazione della subalterna, se intesa come significante, è la rappresentazione di una condizione di *non-essere*, comune indistintamente a tutte le cosiddette “donne del terzo mondo”!), perché si torna a prestare attenzione a ciò che è immodificabile, a ciò che non muta, anziché ai processi di divenire e trasformazione che si verificano e possono verificarsi negli interstizi della vita reale.

D. Il genere come serialità. Rientra tra le figurazioni femministe anche il “genere come serialità” teorizzato da Iris Marion Young. La posizione di Young è un esempio di epistemologia transizionale che fonde l'impostazione delle *Feminist Standpoint Theories* con spunti importanti tratti dal femminismo post-strutturalista. L'A. intende rispondere al seguente dilemma cui è posta di fronte la teoria femminista:

On the one hand, without some sense in which “woman” is the name of a social collective, there is nothing specific to feminist politics. On the other hand, any effort to iden-

70 Spivak G., ‘Displacement and the Discourse of Woman’, in Mark Kupnick (ed.) *Displacement: Derrida and After*, Indiana University Press, Bloomington 1983, pp. 169–195.

tify the attributes of that collective appears to undermine feminist politics by leaving out some whom feminists ought to include⁷¹.

Come articolare la dimensione politica e collettiva con i vari livelli della differenza, evitando dinamiche di esclusione e discriminazione e rispettando le varie singolarità? Per risolvere questo dilemma Young propone di riconcettualizzare la collettività sociale o il significato di gruppo sociale sulla base di ciò che Sartre in *Critica della Ragione Dialettica* ha definito «fenomeno della collettività seriale»⁷². Un simile modo di ripensare il gruppo “donne” – come un fenomeno seriale – consentirebbe secondo l’A. di vederlo come un soggetto collettivo senza però dover individuare degli attributi comuni a tutte le donne, e senza quindi ricadere nella trappola di una presunta identità femminile comune.

È così che Young definisce una serie: «A series is a collective whose members are unified passively by the relation their actions have to material objects and practico-inert histories. The practico-inert milieu, within which and by means of whose structures individuals realize their aims, is experienced as constraints on the mode and limits of action. To be said to be part of the same series it is not necessary to identify a set of common attributes that every member has, because their membership is defined not by something they are, but rather by the fact that in their diverse existences and actions they are oriented around the same objects or practico-inert structures»⁷³.

I membri di una serie non si definiscono sulla base di una identità comune. Ogni membro della serie è isolato, Altro/a rispetto agli/alle Altri/e, e come membro di una serie è Altro/a da se stesso/a. «[F]inally, there is no concept of the series within attributes that clearly demarcate what about individuals makes them belong. The series is a blurry, shifting unity, an amorphous collective».

La serialità designa insomma per Young un livello della vita e

71 Young I.M., *Gender as seriality*, in “Signs”, 19, 3, 1994, pp. 713-738.

72 Sartre J.P., *Critica della Ragione Dialettica. L'intelligibilità della storia*, Vol. 2, Marinotti 2006.

73 Young I.M., *Gender...*, cit. 1994.

dell'azione sociale, il livello dell'abitudine e della riproduzione non-riflessiva (automatica) di strutture sociali storiche e dinamiche. Young prende esplicitamente posizione *contro* l'individualismo liberale: «[O]ne reason to conceptualize women as a collective, I think, is to maintain a point of view outside of liberal individualism. The discourse of liberal individualism denies the reality of groups». Secondo l'individualismo liberale, distinguere le persone in gruppi sulla base della razza, del genere, della religione, della sessualità, etc..., e agire ritenendo queste ascrizioni significative rispetto alle identità delle persone e alle loro esperienze, capacità e possibilità, sarebbe oppressivo e discriminatorio. L'unico approccio liberatorio ed emancipativo sarebbe quello che considera e tratta le persone come individui, diversi e unici. Tuttavia, secondo Young, «[t]his individualist ideology[...]in fact obscures oppression. Without conceptualizing women as a group in some sense, it is not possible to conceptualize oppression as a systematic, structured, institutional process».

Secondo Young, se ubbidiamo all'ingiunzione liberale di pensare le persone solo in termini individuali, allora anche quelle situazioni svantaggiose e marginalizzanti che costituiscono una oppressione vengono pensate riduttivamente in termini individuali. Ciò avviene in due modi:

Either we blame the victims and say that the disadvantaged person's individual life-styles and capacities render them less competitive; or we attribute their disadvantage to the attitudes of other individuals, who for whatever reason don't "like" the disadvantaged ones. In either case structural and political ways to address and rectify the disadvantage are written out of the discourse, leaving individuals to wrestle with their bootstraps. The importance of being able to talk about disadvantage and oppression in terms of groups exists just as much for those oppressed through race, class, sexuality, ethnicity, and so on, as through gender.

La concettualizzazione che Young propone del genere come serialità si discosta anche da concezioni olistiche o unitarie del collettivo che si ritrovano in molte formulazioni di *identity politics*, e che rimangono intrappolate nel dualismo tra determinismo so-

ziale/culturale o funzionalismo da un lato, e autodeterminazione singolare e collettiva dall'altro.

È sulla base di questi presupposti riguardo la concezione della soggettività e del potere che in *Justice and the politics of difference*, Young ha prodotto una delle critiche più pregnanti del cosiddetto “paradigma distributivo” della giustizia. L'adozione di un paradigma distributivo – avverte l'A. – attraversa posizioni ideologiche anche molto distanti tra loro: sebbene possa considerarsi tipica delle teorie liberali, non risparmia nemmeno analisi di matrice socialista o marxista. Le teorie filosofiche che si basano su un paradigma distributivo della giustizia ne limitano il significato alla distribuzione moralmente corretta di beni ed oneri tra i membri di una società.

Per paradigma, secondo l'autrice, si deve intendere «un insieme di elementi e di pratiche che definiscono un'indagine scientifica: presupposti metafisici, terminologia accettata acriticamente, interrogativi caratteristici, linee di ragionamento, teorie specifiche nonché gli ambiti e le modalità di applicazione ad esse propri»⁷⁴.

Ogni riflessione normativa sulla giustizia fa riferimento a qualche assunto circa gli esseri umani e la natura della società, il più delle volte in modo non esplicito. Senza un tale riferimento non sarebbe possibile conoscere l'oggetto della giustizia, né giudicarlo. Il problema del paradigma distributivo, secondo la Young, è che esso si basa su una rappresentazione errata dei singoli e del legame sociale.

Il paradigma distributivo assume un unico modello base per tutte le situazioni in cui si tratta di giustizia: quello di un gruppo di persone che si dividono un pacchetto di beni sociali e confrontano la grandezza della porzione toccata a ciascuna. Un siffatto modello presuppone implicitamente che i soggetti siano disposti come atomi nel vuoto dello spazio sociale e che le uniche relazioni rilevanti tra loro siano quelle dello scambio. Gli individui sono pensati prevalentemente come possessori e consumatori e i cosiddetti beni sociali, materiali e immateriali, sono ridotti alla stregua di cose.

A partire da questi elementi di base, il paradigma distributivo mira ad individuare modelli di *equa distribuzione* delle risorse, in

74 Young I.M., *Le politiche della differenza*, cit., 1996.

termini di schemi ricorrenti che escludono la concettualizzazione temporale e processuale delle relazioni sociali, delle identità singolari/collettive e degli stessi beni. La giustizia risiederebbe quindi solo nell'esito finale della distribuzione. L'importanza delle condizioni iniziali viene misconosciuta a causa del ricorso al cosiddetto "ideale dell'imparzialità": l'idea cioè che i principi di giustizia (leggi schemi distributivi) possano e debbano essere formulati da un punto di vista neutrale e quindi universale, che trascende le prospettive e finalità particolari.

In definitiva, l'A. individua due aporie nel paradigma distributivo:

- 1) L'assunzione acritica del "contesto istituzionale" e delle strutture sociali, che il più delle volte contribuiscono a determinare gli schemi distributivi stessi;
- 2) La tendenza ad estendersi a beni sociali non materiali (come il potere, i diritti, il rispetto di sé, le opportunità, l'identità...), tendenza che in molti autori coincide con la volontà di correggere i limiti del paradigma distributivo, ma che ha l'effetto di reificare quei beni nascondendone il carattere relazionale e processuale.

Young ci dice chiaramente che i presupposti del paradigma distributivo sono una concezione unitaria della soggettività e, da ultimo, una concezione distributiva del potere incapace di svelare le cause strutturali e sistemiche dell'ingiustizia, e incapace altresì di concettualizzare in modo appropriato l'autonomia e l'*empowerment* dei soggetti. La sua proposta – che analizzerò nel prossimo capitolo quale esempio significativo di micropolitica della giustizia e dei diritti – si basa invece su una concezione poststrutturalista della soggettività e del potere.

4. Superare il dualismo e vedere l'ingiustizia

Tanto le teoriche dell'Empirismo Femminista e della *Feminist Standpoint Theory* quanto quelle del *Femminismo Postmoderno* muovono da una concezione dinamica, relazionale, incarnata e situata del *self*, in cui intervengono codici linguistici e simbolici e rapporti di potere sociale che imbrigliano le possibilità di autorappresentazione e autorealizzazione dei singoli e delle singole. La differen-

za tra queste concezioni consiste nella differente priorità data ai termini in gioco, che sono identità e soggettività da un lato e potere simbolico e sociale dall'altro. Le femministe empiriche darebbero senza ombra di dubbio la priorità al *self* e alla sua capacità di rivoltare sempre e comunque le carte in tavola e di costituirsi come essere *unico*, contro i codici e le costrizioni sociali. In tal senso, si è detto più volte che esse postulano la separabilità del *self* dal potere, con il rischio però di sottovalutare alcune forme strutturali di ingiustizia. È altrettanto fuor di dubbio che molte femministe “del punto di vista” e postmoderne più inclini al costruttivismo sociale darebbero invece la priorità a quei codici e a quelle costrizioni, salvo poi riproporre una concezione fortemente individualistica della resistenza e dell'*agency*. Prendendo distanza da queste modellizzazioni, vorrei proporre di non dare *a priori* la priorità a nessuno dei termini suddetti, ma di prestare attenzione piuttosto al *processo* che intercorre tra essi. In tal senso prediligo una concezione non unitaria della soggettività, perché la ritengo più produttiva a fini euristici.

Il concetto di soggetto non unitario rimanda appunto alla stretta imbricazione (e quindi al processo che intercorre) tra soggettività, identità e potere, quest'ultimo inteso come *potestas* e *potentia*. La soggettività etico-politica ha a che fare con il piano dell'azione sociale e rimanda alla questione di un soggetto capace o meno di azione e interazione. Richiama quindi i concetti di *agency*, *empowerment*, coscienza e volontà e delle *condizioni* che li rendono possibili o meno. L'identità ha a che fare con il piano del desiderio inconscio incarnato, indice della non coincidenza del soggetto con la coscienza e della sua materialità corporea, e rimanda al tempo interno della memoria e delle narrazioni. Il *self* è solo una percezione psicologica di cui abbiamo bisogno per agire, ma il soggetto *non* coincide con tale percezione o finzione dell'io. Per dirla con Braidotti: la soggettività designa «il processo consistente nell'aggregare i casi reattivi (*potestas*) e attivi (*potentia*) di potere, sotto l'unità narrativa dell'io grammaticale. Il soggetto è un processo, fatto di spostamenti e negoziazioni continui tra diversi livelli di potere e desiderio, vale a dire tra scelta volontaria e pulsioni inconse. Qualunque parvenza di unità possa esservi, non si tratta di un'essenza di origine divina, bensì della coreografia narrativa di tanti livelli in un unico sé so-

cialmente attivo. Quanto sostiene l'intero processo...è il desiderio...vitale...di divenire»⁷⁵.

La mappatura delle relazioni di potere che si inscrivono nella corpo-realtà (intesa come luogo di interazione tra desiderio e volontà) tanto in senso spaziale quanto in senso temporale, è fondamentale per sviscerare le dinamiche dell'ingiustizia, ma anche quelle dell'*agency* e dell'*empowerment*. Abbiamo detto che in un'ottica individualista il *self* è inteso in senso prevalentemente spaziale e il momento temporale è ridotto alla coscienza. L'individuo/a cioè è un'entità che grazie alla propria forza di volontà e capacità di scelta entra ed esce più o meno a piacimento dalle proprie relazioni, occasionalmente soccombe all'oppressione – a causa di impedimenti prevalentemente esterni – da cui può sempre riscattarsi, semplicemente scegliendo l'opzione della libertà. Se non ce la fa da solo/a, c'è sempre la possibilità di ricorrere alle corti. Secondo Nussbaum: «La cultura può plasmare e riplasmare alcuni aspetti della nostra esistenza corporea, ma non tutti. Questo è un fatto importante anche per le femministe, dal momento che i bisogni nutrizionali delle donne (e i loro particolari bisogni, quando sono in gravidanza o allattano) sono un importante tema femminista. Anche quando la differenza sessuale è messa in questione, è sicuramente semplicistico derubricarla come mera “cultura”; e le femministe non dovrebbero precipitarsi a compiere questo gesto così estremo»⁷⁶.

Sottoscrivo *in toto* questa critica ad un costruttivismo sociale inteso in senso perverso, come già anticipato nella descrizione dei “saperi situati” prodotta nel primo capitolo. Indubbiamente la dimensione anche biologica e fisiologica della corporeità non può essere trascurata se vogliamo inventarci politiche efficaci che contrastino i problemi della povertà e della fame (e la stessa femminizzazione della povertà). È altrettanto innegabile che gran parte delle rappresentazioni del corpo care ad un certo femminismo accademico *radical chic* – che di esso fanno appunto una mera questione di cultura o di *performance* – si riallacciano ben poco al-

75 Braidotti R., *Metamorfosi...*, cit., 2003.

76 Nussbaum M., *Così si manda...*, cit., 2005.

l'esperienza che della propria carne ha o può avere la maggior parte delle donne reali, di diverse generazioni ed estrazioni sociali e culturali. Basta farsi una chiacchierata con le proprie nonne, o con le nuove generazioni di *teen-agers* per avere il sospetto che il femminismo non sia addirittura mai esistito. Tuttavia è pur vero che la considerazione dei bisogni primari non può essere l'unico *target* della politica femminista ovunque e allo stesso modo e che oltre a ciò, proprio ai fini della effettività delle stesse politiche di sviluppo e dei diritti umani, i destinatari/le destinatarie di tali politiche non possono essere concepiti/e solo o prevalentemente come soggetti che hanno dei bisogni. Oltre a ciò, finché ci ostiniamo a pensare il soddisfacimento dei bisogni come una operazione puntuale, ad intermittenza, determinata cioè dal semplice premere l'interruttore della capacità di scelta, e non invece come una operazione complessa che coinvolge purtroppo il contesto in cui quei bisogni si formano e vengono o meno soddisfatti, c'è di che dubitare sul fatto che le politiche dello sviluppo e dei diritti umani godano di una accettabile effettività.

Se si presta attenzione al *processo* non solo le condizioni che ci assoggettano a regole e *habitus* ma la stessa *agency* nasce dall'interno del processo stesso. *Agency* significa quindi *essere capaci di*, ma nel senso di essere posti nelle condizioni materiali e simboliche di pensare e agire. Da questo punto di vista l'*agency* e la capacità di autodeterminazione sono sì positive nel senso che sono indici di una forza propulsiva (*potentia*) che impone di divenire, ma non hanno una connotazione positiva nel senso morale, come se cioè mirassero sempre e comunque ad un bene. La positività di una scelta si misura dalle conseguenze che essa determina. Non è possibile stabilire in anticipo e con certezza come evolverà l'identità di una persona, che scelte farà. È possibile semmai fare delle previsioni conoscendone il contesto di sviluppo, e come ben sappiamo prendendo in considerazione il suo patrimonio genetico.

Le autrici poststrutturaliste e “del punto di vista” ci ricordano che la presunta unicità delle persone è in realtà una caratteristica squisitamente contingente. Ciò che siamo diventati/e è da un lato necessario – nel senso che è inscritto (*embedded*) nella nostra corporeità condizionata e nell'intreccio di relazioni simboliche e materiali in cui ci siamo formati/e e che ci rendono un insieme

di possibilità e potenzialità *in progress* – e dall’altro specifico, unico, particolare come un punto in una mappa. Le autrici liberali d’altra parte ci ricordano che “il sentirsi al centro” non deve essere visto come qualcosa di negativo in sé, né ogni posizione decentrata deve essere vista come buona in sé.

Il fatto che descrittivamente l’identità umana possa essere definita come plurale, ibrida, decentrata, non significa che sul piano psicologico sia percepita come tale. Il soggetto, concepito come agente o attore sociale, non può che essere autocentrato. Ma, allo stesso tempo, il fatto di riconoscere il carattere non unitario della soggettività (e dell’identità), ovvero sia il suo consistere in flussi e linee di divenire, non significa che dobbiamo sentirci o diventare tutti schizofrenici. «The point is that the process, the movement and the trajectories of these lines of becoming deserve more attention than any of the specific identity formations they give rise to. The flows matter more than steady roots»⁷⁷.

In definitiva, la diatriba sulla unitarietà o non unitarietà del soggetto è un falso problema, dal momento che se da un lato il soggetto non è e non è mai stato unitario, e così pure l’identità umana, perché sono processi che intervengono in complessi rapporti di potere/sapere/desiderio, dall’altro lato deve sentirsi in qualche modo unitario per poter agire ed anche per poter essere decostruito.

77 Braidotti R., *Transpositions*, cit., 2006.

Sofferenza morale e riconoscimento: l'aspetto normativo della vergogna

1. Decentramento e interazione sociale

Nel suo modello di teoria critica Honneth intende sviluppare il presupposto habermasiano secondo il quale esiste una prassi sociale significativa e che tale prassi si costituisce tramite la capacità di azione intersoggettiva dei soggetti impegnati nella prassi stessa¹. Di tale presupposto Honneth però non ne condivide lo sviluppo teorico, segnato alla base, a suo dire, da una impostazione troppo kantiana. Infatti secondo Honneth, sia Apel che Habermas, in quello che essi hanno chiamato l'argomento *pragmatico-trascendentale*, hanno voluto dimostrare come sia possibile dall'interno del dialogo arrivare al suo fondamento ultimo, arrivare cioè a giustificare il punto di vista del dialogo quale costruito capace non solo di

1 Il giovane Honneth aveva apprezzato e in parte condiviso la svolta linguistico-pragmatica dello Habermas della metà degli settanta, anche perché ciò significava una rottura con la precedente tradizione adorniana della teoria critica e una apertura verso nuovi orizzonti tematici di filosofia della prassi. In particolare, cfr.: Honneth A., *Adorno und Habermas. Zur kommunikationstheoretischen Wende kritischer Sozialphilosophie*, in "Merkur", 3, 1979, pp. 648-665. Secondo Honneth, Habermas si distacca dalla teoria critica adorniana in quanto abbandona l'idea di Adorno di "riconciliazione con la natura" e non riconosce più come unica forma di prassi il "lavoro sociale", ma pone accanto a questo una forma non meno originaria dell'agire sociale, e cioè l'agire comunicativo. È inoltre da ricordare che A. Honneth insieme con Hans Joas hanno curato a metà degli anni ottanta un volume dedicato all'approfondimento delle tematiche della teoria dell'agire comunicativo di Habermas: Honneth A., Joas H. (a cura di), *Kommunikatives Handeln. Beiträge zu Jürgen Habermas Theorie des kommunikativen Handelns*, Suhrkamp, Frankfurt a. M. 1986.

confutare le tesi avversarie, ma anche di fungere da principio “confutativo-fondativo”². Honneth a tal proposito parla di “lacune”³ nella teoria della comunicazione habermasiana, lacune che potrebbero essere colmate se si provasse ad integrare la prospettiva interagente dei soggetti votati all’intesa (Habermas) con un tipo di struttura meno trascendentale. Non perché non debba interessare ad una teoria critica il problema di cercare un approccio normativo teso alla universalizzazione. Il punto di Honneth è piuttosto quello di ancorare il fondamento ultimo ed universale della dialogicità degli atti intersoggettivi ad una teoria dell’individuo più centrata dal punto di vista motivazionale. Egli non vuole sottrarre valore pratico all’intesa dialogica raggiunta dai partecipanti alla comunicazione, piuttosto mira ad una teoria sociale che lasci cadere i presupposti metafisici di tale intesa, presupposti che Honneth individua del ragionamento kantiano di Habermas secondo cui il senso pratico del dialogo esiste perché esistono condizioni trascendentali del dialogo (effettivamente il ragionamento di Habermas aveva portato a mostrare che esistono condizioni trascendentali che rendono possibile l’intesa e che tali condizioni sono costituite innanzitutto da quelle *pretese di validità* che noi già da sempre presupponiamo in ogni comunicazione⁴).

Nella critica di Honneth tali criteri possono sì essere avanzati in funzione di pretese di validità, ma bisogna aggiungere che queste pretese non esauriscono l’orizzonte motivazionale dell’in-

2 Cortella L., *La teoria critica dalla dialettica alla dialogica*, in “Fenomenologia e società”, XIX, 1996, 1-2, pp. 210-230.

3 È proprio in questi termini che si esprime l’autore nel suo lavoro Honneth A., *Critica del potere. La teoria della società in Adorno, Foucault, Habermas*, Dedalo, Bari 2001, pp. 32-33.

4 Com’è noto, Habermas ne ha elaborato fundamentalmente tre: *verità, veridicità e giustizia*, più una quarta non sempre esplicitata, la *comprensibilità*. Cfr. Habermas J., *Vorbereitende Bemerkungen zu einer Theorie der kommunikativen Kompetenz*, in Habermas J., Luhmann N., *Theorie der Gesellschaft oder Sozialtechnologie*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1971 (trad. it. *Osservazioni propedeutiche per una teoria della competenza comunicativa*, in Habermas J., Luhmann N., *Teoria della società o tecnologia sociale*, Etas Compass, Milano 1973, pp. 77 ss.). Si veda inoltre anche Habermas J., *Vorstudien und Ergänzungen zur Theorie des kommunikativen Handelns*, Suhrkamp, Frankfurt a. M. 1984, p. 138.

dividuo. La comprensibilità degli atti intersoggettivi non avviene solamente a un livello strutturato in maniera linguistica. Gli atti linguistici sono solo un senso possibile in cui la prassi si esprime, un senso tra l'altro neanche primario, dato che esso nell'"etica del dialogo" è derivato e dedotto dall'assunzione, secondo Honneth tutta da dimostrare, che esiste un nesso sociologicamente significativo tra linguaggio e un buon rapporto con se stessi (in Habermas tale nesso viene espresso nella forma di una raggiunta "competenza linguistica"). Per Honneth il valore di tale nesso non è esplicativo dell'intera tipologia delle azioni sociali: avere o raggiungere un buon rapporto con se stessi non vuol dire rendersi consapevoli della propria competenza linguistica, né tanto meno vuol dire utilizzare tale competenza come strumento di pragmatica universale per definire livelli superiori di prassi mediati comunicativamente. Maturare una buona forma di autoriferimento e di identificazione significa piuttosto far interagire la filosofia morale kantiana con la "lotta per il riconoscimento" di hegeliana memoria.

Diversamente da quello linguistico, secondo Honneth, il riconoscimento intersoggettivo si sviluppa, invece, da una parte tenendo presente il crescendo di consapevolezza che gli esseri umani hanno della loro individualità, dall'altra educando la propria persona alla capacità di rapportarsi ai prossimi, imparando a vivere l'imprescindibile dipendenza delle nostre vite al riconoscimento che altri ci offrono⁵. L'identità personale ha dunque una struttura intersoggettiva: la relazione con se stessi dipende dal modo in cui troviamo confermata o negata la nostra identità nelle strutture sociali di riconoscimento radicate nel mondo della vita. Honneth parla della formazione di una soggettività razionale in termini proporzionali al processo intersoggettivo: all'aumento dell'individualità corrisponde l'aumentare dei rapporti di interazione e perciò *individuazione e socializzazione sono legate dal comune ricadere nella struttura intersoggettiva dell'azione*. L'identità individuale non esiste come

5 Sulle relazioni che legano riconoscimento e disprezzo, e sul ruolo fondamentale che un giusto rapporto con se stessi e con gli altri potrebbe avere nella formazione di una fondazione post-tradizionale dell'etica, cfr. Honneth A., *Riconoscimento e disprezzo*, a cura di A. Ferrara, Rubbettino, Soveria Mannelli (Cz) 1993.

identità assunta o presupposta per atto ipostatizzato di ascrizione o di autoriferimento; essa attiene invece a quel tipo di soggetto che è capace di tenere assieme la scalata del proprio io – la scoperta della propria corporeità, la consapevolezza del proprio giudizio morale, l’acquisizione del proprio valore sociale – con l’allargamento dei rapporti che praticamente quell’io intrattiene con gli altri.

Ma che tipo di ragione è quella che muove tale allargamento? È un tipo di sentimento altruistico di propensione sociale o qualcosa di più pratico e strategico?

Per spiegare ciò Honneth riprende la lotta hegeliana per il riconoscimento. Il senso del *Kampf* per l’*Anerkennung* hegeliano deriva dall’azione e nasce quindi in un orizzonte eminentemente pratico, quello dei bisogni e della condivisione di un ambiente. Così come ho precedentemente sostenuto in questo libro, la trasformazione della lotta in riconoscimento è possibile fin quando sussistono condizioni preliminari all’azione dei soggetti, condizioni che poi il movimento del riconoscimento pian piano lavorerà per togliere come condizioni esteriori e fare proprie. Così come ho scritto: *non solo devono essere dati rapporti intersoggettivi, ma tali rapporti devono già essere presenti o presentati in un orizzonte condiviso di valori*. L’operazione teorica di Honneth inizia di qui, integrando quella hegeliana. Avvertendo nell’eticità hegeliana un eccessivo peso simbolico della comunità di riferimento (che quindi da comunità di riferimento diventa comunità di appartenenza), egli ne depotenzia il senso storico facendo scorrere il riconoscimento su una struttura pratica dei rapporti intersoggettivi. Honneth non intende muovere le pedine del farsi storico dell’eticità tornando ad utilizzare la figura filosofica dello “spirito”. La sua attenzione si rivolge invece agli aspetti più empirici dell’azione e di questi egli mette in luce l’esistenza di un correlato pratico di intersoggettività: ogni atteggiamento pratico che si intrattiene quando ci rappresentiamo un’interazione tra più organismi comporta il caso di un’azione il cui svolgimento esige funzionalmente da tutti i partecipanti una riflessione sul proprio comportamento. Non solo. Il caso di questo tipo di azione non avviene perché i soggetti hanno già dentro di loro una qualche idea di reciprocità etica, ma al contrario è il senso pratico del loro venire a contatto che detiene un carattere intersoggettivo. Di *intersoggettivo* si può quindi cominciare a parlare già lì dove vi è un qualche comportamento “reat-

tivo" all'azione altrui, di controllo del comportamento altrui. Come Honneth scrive: «per essere in condizione di "controllare il comportamento degli altri", un attore deve già conoscere il senso che entro un comune contesto di azione il suo comportamento assume per i diversi partner nell'interazione. Rispetto al costituirsi dell'autocoscienza [si legga qui Hegel, A.C.], l'emergente comprensione del significato delle proprie reazioni comportamentali rappresenta il fenomeno originario»⁶.

L'identità "pratica" lo è innanzitutto perché essa è geneticamente un atto, o una sequenza di atti, che avvengono quindi in un mondo fatto di riferimenti pratici che costringono l'individuo ad agire in maniera sì reattiva, ma insieme necessariamente intersoggettiva (anche se all'inizio non ancora come scopo morale, ma *sicuramente* come disposizione comportamentale). Solo in un secondo momento l'identità diventa sociale. Sociale è perciò lo sviluppo della pratica del riconoscimento, l'articolazione cioè di questa struttura nelle varie sfere che si vengono ad avere man mano che la pratica del riconoscimento si allarga ai settori della comunità o della società. Honneth, cioè, già prima di impostare il suo discorso sull'etica del riconoscimento, corregge la fenomenologia dello spirito hegeliano con una certa dose di pragmatismo, mostrando di aver assimilato la lezione di autori come Dewey, soprattutto nella nozione di "*ambiente sociale*" (nozione che Dewey identifica come il mezzo costruttivo per lo sviluppo delle energie individuali, basandolo su una concezione dell'esperienza come rapporto tra uomo ed ambiente, dove l'uomo non è uno spettatore involontario ma interagisce con ciò che lo circonda⁷). Il comportamento pratico dei soggetti trova una possibilità di interpretazione intersoggettiva poiché, per l'agente, risulta funzionale andare oltre il piano del comportamento e riflettere sulla propria

6 Honneth A., *Lotta per il riconoscimento. Proposte per un'etica del conflitto*, il Saggiatore, Milano 2002, p. 91.

7 Per un approfondimento rimando qui a due saggi in cui Honneth si confronta direttamente con le idee del filosofo americano: Honneth A., *Democracy as a Reflexive Cooperation: John Dewey and the Theory of Democracy Today*, in "Political Theory", vol. 26, n. 6, 1998, pp. 763-783; Id., *Between Proceduralism and Teleology: An Unresolved Conflict in Dewey's Moral Theory*, in "Transactions of the Charles S. Pierce's Society", vol. XXXIV, n. 3, 1998, pp. 689-711.

condotta soggettiva. In questo atto di riflessione il soggetto empirico, come egli scrive, si dispone a comprendere il significato intersoggettivo delle proprie azioni riproducendo in se stesso il comportamento reattivo provocato nell'altro. Honneth qui si collega alla psicologia sociale di Mead.

Nel noto lavoro *Mind, Self, and Society*⁸ Mead aveva sottolineato il carattere derivato di ogni condotta morale. Secondo Mead, l'azione significativa di un organismo sorge come reazione all'azione di un altro organismo. Nell'uomo soltanto, tuttavia, il significato ha la possibilità di diventare cosciente, pensato, e in questo caso il gesto non ha più un significato diretto ma assume un significato simbolico. Questo processo ha la sua espressione più evidente e completa nel linguaggio. Tramite il processo di simbolizzazione, in particolare tramite il linguaggio, si costituiscono una serie di oggetti dotati di "senso comune". Perciò la condotta che ogni soggettività viene ad apprendere nella società è costituita dall'insieme delle risposte che la coscienza ha elaborato all'interno della cerchia sociale nella quale si trova. La formazione della coscienza individuale comincia già nei meccanismi pre-morali di interazione con l'ambiente. È un processo molto complesso di accomodamento ed elaborazione che fa capo ad un uso comportamentale di significati costruiti comunitariamente: l'organismo biologico diviene *sé*, conquista cioè una immagine personale di identità, in quanto è coinvolto in un processo di mediazioni. Per questa ragione l'immagine che noi abbiamo di noi stessi non è collocabile fisiologicamente (cervello, mente) né psichicamente. Il *sé* è un *oggetto sociale* e si forma quindi in una esperienza di interazioni. Questa esperienza costitutiva del *sé* è quella caratteristica che distingue gli uomini dagli altri organismi, ovvero sia la capacità di *poter essere oggetto a se stes-*

8 Mead G.H., *Mind, Self and Society: from the Standpoint of a Social Behaviourist*, Chicago University Press, Chicago 1934 (trad. it. di R. Tettucci, *Mente, sé e società: dal punto di vista di uno psicologo comportamentista*, Editrice Universitaria G. D'Anna, Firenze 1966); di questo lavoro, che ricordiamolo è una raccolta di manoscritti che Mead usava preparare per i suoi corsi e lezioni, consiglio inoltre la lettura dell'interessante introduzione di Charles W. Morris.

so, di potersi vedere (o sentire) come lo vedono (o lo sentono) gli altri. Dunque la riflessività della ragione non può posporre in una pragmatica universalistica, ma è invece una interazione sociale mediata simbolicamente. Come scrive Mead: «il fatto che l'essere naturale 'uomo' possa stimolare se stesso come gli altri e possa reagire ai propri stimoli come agli stimoli degli altri, dà al suo comportamento la forma di un oggetto sociale, il quale consente il sorgere di un "Me" a cui si possono riferire le cosiddette esperienze soggettive»⁹.

L'individuo può dunque diventare consapevole di sé solo oggettivandosi in aspetti sociali simbolici, vale a dire tipi di condotte che si formano quando impariamo a osservare i nostri atteggiamenti come gli atteggiamenti che si osserverebbero se un altro osservatore fosse al posto nostro. Il "me" è appunto l'oggettivazione dei propri atteggiamenti nel sé, il riflesso di ciò che gli altri vedono. Il sé per Mead rappresenta sempre per il soggetto la prospettiva dell'interlocutore che egli ha di fronte, quella prospettiva che si attiva nel momento in cui si esterna il proprio agire. L'atto dell'esternazione che si oggettiva è il "me", a cui Mead contrappone l'"io". Con il concetto di "io" viene intesa l'istanza della personalità umana che è responsabile della potenzialità creativa dell'individuo. Ed è proprio Honneth che descrivendo l'"io" mediano dice: «nella sua attività spontanea questo Io non solo precede la consapevolezza di se stesso che il soggetto acquisisce assumendo il punto di vista del suo partner nell'interazione, ma anche si conferisce retrospettivamente, commentandole di continuo, alle manifestazioni coscienti dell'agire contenute nel Me. Nella personalità del singolo, tra Io e Me sussiste perciò una relazione paragonabile al rapporto tra i partner in un dialogo»¹⁰.

Ricapitolando: il Me è il *self* in quanto visto dal punto di vista degli altri, è il *self* sociale: è un concetto che implica passività, essendo esso un oggetto; l'Io invece rappresenta la parte più intima, vera, creativa dell'individuo, quella parte dell'individuo

9 Mead G.H., *The mechanism of social consciousness*, in Id., *Selected Writings*, Library of Liberal Arts, Indianapolis 1964, p. 139.

10 A. Honneth, *Lotta per il riconoscimento*, cit., p. 93.

così profonda che resiste allo sguardo degli altri, che non si riduce alle oggettivazioni e attualizzazione dei Me, in altre parole quella parte che, come dice Mead, *perde continuamente di vista se stesso*¹¹.

Mead nello sviluppo del suo pensiero continuerà a lavorare su questa dialettica interna al sé, una dialettica di *potenza e atto*. Questo aspetto interessa particolarmente a Honneth. L'aspetto più originale meadiano ad avviso del filosofo di Francoforte è l'idea di continuare nella progressiva "generalizzazione" del Me partendo dagli aspetti empirici ed emotivi del rapporto con gli altri, già a iniziare dalle prime fasi di crescita del bambino. Mead, come è noto, ha illustrato questa tendenza generale nel bambino che giocando impara a concepirsi nella prospettiva del suo partner di interazione, in particolare facendo riferimento a due fasi del gioco infantile: la fase del *Play* e quella del *Game*. Il *Play* è la fase del gioco di ruoli. Qui il bambino comunica con se stesso imitando il comportamento di un partner concreto e quindi reagisce con una propria azione in maniera complementare rispetto a quanto imitato. Il *Game* invece è il livello del gioco organizzato e spinge il bambino non solo ad imitare comportamenti, ma anche ad avere contemporaneamente una rappresentazione in se stesso delle aspettative di tutti i suoi compagni di gioco. Nel *Game* si articola quell'"assunzione di ruolo dell'altro" iniziata a livello inferiore nell'imitazione della fase del *Play*. Nel *Game*, infatti, rispetto all'imitazione vi è un livello normativamente superiore di assunzione del ruolo dell'altro che consente al giocatore di far proprio l'atteggiamento di tutti gli altri partecipanti al gioco. Questo sistema di atteggiamenti reciproci viene organizzato in una sorta di unità regolatrice delle risposte di tutti gli individui in quella situa-

11 G.H. Mead scrive: «L'«Io» non può mai [...] esistere come oggetto della coscienza. Me è proprio il carattere dialogico della nostra esperienza interiore, è proprio la dinamica nel corso della quale rispondiamo ai nostri stessi discorsi, a implicare un «Io» il quale risponde dietro le quinte ai gesti e ai simboli che compaiono nella nostra coscienza [...]. Il «Sé» autoconsapevole, che esercita un'azione effettiva nei rapporti sociali. È un «Me» o sono diversi «Me» connessi al processo di reazione che si svolge di continuo. Essi implicano un «Io» fittizio che *perde continuamente di vista se stesso* [corsivo mio, A.C.]», in Id., *The mechanism of social consciousness*, cit., p. 141.

zione. È questo ciò che Mead definisce *assunzione del ruolo*: l'atteggiamento di tutta la comunità che consente la comunicazione e la cooperazione sociale. L'assunzione di un "altro generalizzato" è alla base del processo di maturazione dell'individuo che diventa membro di una società. Come osserva Honneth: «la distinzione tra i due stadi del gioco corrisponde alla differenza nel grado di universalità delle attese normative di comportamento, che il bambino deve di volta in volta anticipare in se stesso: nel primo caso è il concreto modello comportamentale di una persona di riferimento appartenente al contesto sociale, nel secondo, invece, sono i modelli comportamentali generali di un intero gruppo a dover essere assunti nella propria condotta, a mo' di istanze di controllo, come attese normative. Nel passaggio dal primo al secondo stadio del gioco infantile, perciò, le norme d'azione sociali di un "altro generalizzato" si trasferiscono nell'immagine pratica di sé dell'adolescente»¹².

Nel modo in cui Mead elabora il suo interazionismo, Honneth ritrova la possibilità di potersi collegare al suo progetto di teoria del riconoscimento. Con Mead Honneth può spiegare come si arriva ad una dimensione normativa di condivisione di significati e comportamenti sociali senza dovere far ricorso a nessuna categoria ipostatizzata. Imparando a generalizzare le attese normative di un numero sempre maggiore di partner concreti nell'interazione, fino ad arrivare alla rappresentazione di norme sociali d'azioni, secondo Honneth un soggetto acquista la capacità razionale di partecipare alle interazioni con il suo ambiente. È quindi possibile affrontare il delicato nesso tra aspetti pratici e aspetti morali del processo di socializzazione, senza doversi distaccare dalla prassi intersoggettiva. Con il guadagno pratico-morale dell'assunzione dell'altro, le norme di una comunità sono interiorizzate, tanto che esse a) *dicono ai singoli individui quali aspettative essi possono legittimamente nutrire nei confronti degli altri*; b) *dicono agli stessi individui a quali obblighi essi hanno il giusto dovere di ottemperare nei confronti degli altri partner dell'interazione*. In altri termini, così, Honneth può vedere avviato il suo abbozzo di teoria del riconoscimento come, innanzitutto, una teoria sociale di *decentramento*

12 Honneth A., *Lotta per il riconoscimento*, cit., p. 96.

pratico della prospettiva del soggetto, e poi può cominciare a muoversi per indirizzarsi verso l'obiettivo, dal suo punto di vista più che logico, di un modello etico delle pratiche umane. Anzi, a ben vedere il riconoscimento di Honneth, oltre a essere prima pratico che sociale, è anche *doppiamente* decentrato¹³. In un primo senso, anche se i soggetti sono sempre situati dentro sistemi intersoggettivi di significanza, tali sistemi non sono mai interamente a disposizione dei singoli. Questo primo tipo di decentramento è quello che Honneth ricava dalla figura meadiana del *me*: esso esprime la fondamentale esteriorità dell'azione umana nel linguaggio e nella società. Per quel che concerne il secondo decentramento si può dire che i soggetti, nel mentre sono decentrati rispetto alle ascrizioni sociali dei vari *me*, sono anche decentrati rispetto all'individualità irriducibile dell'*io*, fonte non sempre consapevole di impulsività e creatività. L'*Io* in questo senso dovrebbe rendere funzionale il proprio decentramento, fungendo da agente di ribellione contro le oggettivazioni dei vari *me*, quasi che la non riducibilità dell'*io* agli eventi sociali possa essere il giusto contrappeso per evitare di restare prigionieri di forme standardizzate di riconoscimento.

Il doppio decentramento dell'individuo nella dialettica dell'interazione sociale è in Honneth un tratto dell'analisi teorico-sociale che unisce psicoanalisi e sociologia, tanto che questo doppio movimento di decentramento non può essere interpretato *sic et simpliciter* come un elemento di psicologia sociale o una mera teoria dell'azione.

A questo punto credo si cominci a intuire qualcosa: se per Hegel l'autocoscienza è tale quando la sua unità di logico e storico si compie tramite un processo di "doppia negazione", in Honneth la doppia negazione cede il posto ad un "doppio decentramento", che toglie il movimento dell'autocoscienza dalla propria spirale di determinazione, per rimetterla negli standard di performatività e qualità di vita delle sfere sociali di interazione (famiglia,

13 Honneth parla di "decentramento" in particolare nel suo saggio *Decentered Autonomy: The Subject After the Fall*, in Id., *The Fragmented World of the Social: Essays in Social and Political Philosophy*, ed. Charles W. Wright, Suny Press, Albany 1995.

società, istituzioni). Se infatti il ragionamento si fermasse al tipo di legame della “doppia negazione”, la dimensione personale dell’io finirebbe per essere restituita alla comunità come un aspetto precipuo di legame sociale. Honneth però specifica che il suo non è un comunitarismo. Il legame sociale, infatti, non è espressione solamente dell’attaccamento dei soggetti alla struttura comunitaria nella quale essi si muovono intersoggettivamente. Questo tipo di autorappresentazione dell’identità sarebbe secondo Honneth (e in effetti lo è) troppo limitata al senso di appartenenza dei soggetti ad una comunità culturale, la quale, se così fosse, pur se compresa in termini intersoggettivi, resterebbe comunque non scelta mai fino in fondo, ma solo accettata. Il senso di “legame sociale” che Honneth ha in testa quando parla di sviluppo sociale della pratica del riconoscimento, non è solo un legame di “appartenenza”. Al contrario, l’identità sociale riconosciuta, per avere luogo, deve essere definita dal parallelo emergere della dimensione *conflittuale*. Da un lato, infatti, le strutture del riconoscimento sono prerequisiti sociali del costituirsi dell’identità personale e del vincolo tra gli individui così socializzati, dall’altra con la dimensione conflittuale gli stessi individui imparano a modificare le strutture presupposte del riconoscimento. Secondo Honneth esiste cioè una *struttura morale* del riconoscimento che nei conflitti emerge e che funge da principio ponte tra una teoria critica e una teoria normativa. L’aspetto della teoria critica è ciò che Honneth chiama *la grammatica morale dei conflitti sociali*. L’aspetto di teoria normativa è invece quello che si ha osservando il fatto che giungere a forme di riconoscimento vuol dire giungere a forme di rispetto dell’alterità guadagnate in maniera reciproca. Questa forma di rispetto non ha davanti a sé una legge morale trascendentale, prodotta da un ragionamento astratto da dover accettare, ma invece un *sentimento ragionevole* di rispetto *riflesso e riflessivo* che nasce dall’esperienza del riconoscersi e dell’incontrarsi.

2. Il riconoscimento come teoria della liberazione dalle sofferenze morali

La *grammatica morale* dei conflitti sociali consente a Honneth di inserire nella produzione normativa di obblighi verso le istituzioni tutta una gamma di forme di autorealizzazione che vengono dall'interazione sociale. Il decentramento del soggetto a favore delle dinamiche di riconoscimento, infatti, permette di reinterpretare il significato stesso del vincolo che lega il cittadino alla propria comunità di riferimento. Non solo vanno rimossi gli ostacoli che possono frenare o impedire ai soggetti di giungere al godimento delle proprie libertà nel seno della partecipazione diretta verso la vita pubblica; questo genere di libertà è una forma di libertà parziale, che si determina nelle capacità e insieme nei limiti dell'essere soggetto autonomo in grado di decidere del proprio futuro. Occorre invece scavare nel senso di autonomia del soggetto, cercando di capire dove la "libertà" diventa "liberazione". Questo vuol dire che dalla sofferenza materiale provocata da forme di ingiustizia ancora tutte interne alla società sia liberale che socialista, si deve passare ad uno stadio più evoluto di sofferenza, la "sofferenza morale", che dissimula e complica il quadro dei conflitti sociali oltre il livello empirico delle pretese che si scontrano. Libertà e conflitti sono internamente legate. Non c'è conflitto se non c'è una motivazione di liberazione, e non c'è forma di liberazione se non si danno alla base situazioni di sofferenza morale dovuta ad atti di misconoscimento diretto (riconoscimento negativo) o misconoscimento indiretto (riconoscimento non dato). La sofferenza morale è concepita come forma di *liberazione*, nel doppio significato di *a)* liberazione dalle forme parziali di libertà e *b)* come rivolgimento verso sfere più ampie di pretese morali¹⁴. Vediamo come l'autore sviluppa il suo discorso.

Honneth parte dall'analisi dei sentimenti sociali dell'"offesa" e dell'"umiliazione". Essi evidentemente sono concetti negativi. Prima ancora però di essere categorie terminologiche negative,

14 Honneth A., *Il dolore dell'indeterminato*, a cura di A. Carnevale, Manifestolibri, Roma 2003.

vedendo anche l'uso linguistico che di tali termini viene fatto nella vita quotidiana, queste forme sono esperienze concrete ed empiriche di negazione o mancanza di riconoscimento. Il senso del negativo delle offese, dello spregio, del disvalore sociale non sta ad indicare fenomeni frutto di un atto di ingiustizia fine a se stesso. Honneth cioè non vuole indicare come “ingiusto” un comportamento misconoscente, semplicemente perché lede la libertà d'azione dei soggetti o arreca loro danni materiali. Piuttosto l'ingiustizia dovuta ad atto di misconoscimento provoca danni e patologie perché colpisce le persone nella comprensione positiva che hanno di sé, comprensione che essi hanno imparato a interiorizzare riflettendo sull'interazione con gli altri membri di una comunità.

Come esistono forme differenziate di riconoscimento che stanno dentro le infrastrutture delle sfere sociali così esistono forme diverse di misconoscimento. Egli scrive «le differenze interne che esistono tra le singole forme del misconoscimento sono già messe in luce dalla circostanza che noi possiamo anche introdurre delle gradazioni sistematiche nel concetto complementare di riconoscimento. Se l'esperienza del misconoscimento segnala la negazione o la revoca del riconoscimento, allora all'interno dell'ambito fenomenico negativo si devono poter ritrovare le medesime distinzioni già individuabili nell'ambito fenomenico positivo»¹⁵.

Al primo livello di misconoscimento, ci sono le forme di maltrattamento e violenza che tolgono alla persona tutte le possibilità di disporre liberamente del proprio corpo. Tale tipo di negazione rappresenta il livello fisico-corporeo di assunzione del negativo del misconoscimento. L'imporre con la forza il controllo di una persona sul corpo di una altra persona, rappresenta un grado di mortificazione che intacca distruttivamente – e più in profondità di ogni altra forma di misconoscimento – il rapporto pratico che questa persona ha con se stessa. La questione della negazione di un sano rapporto con la propria corporeità non è in Honneth ricondotta alla semplice modalità della lesione. Come avviene ad esempio nello stupro o nella tortura, la violenza sul corpo non è solo

15 Honneth A., *Lotta per il riconoscimento*, cit., p. 159.

una questione di dolore fisico, ma è una combinazione del dolore con il sentimento riflesso di essere sottoposti senza difese alla volontà di un altro, un sentimento che appunto perché riflessivo ammette già una certa immagine di sé che il dolore muove, una immagine che nell'esperienza di questo tipo di misconoscimento potrebbe talmente elaborarsi in maniera negativa, da arrivare alla perdita del senso esperibile della realtà¹⁶. L'esperienza traumatica di non poter controllare autonomamente il proprio corpo può, infatti, portare a una *perdita della fiducia* in sé e nell'ambiente. Secondo Honneth tale esperienza di lesività dell'integrazione è così profonda che difficilmente essa può cambiare e variare in relazione al mutamento storico circostante. L'intervento di differenti sistemi di giustizia che tratteranno in maniera diversa questo tipo di lesioni (magari più punitivi o tramite risarcimento) non apportano a tali esperienze un significativo miglioramento e alleviamento.

A differenza delle lesioni fisico-corporee, i successivi tipi di sofferenze morali si iscrivono in un quadro più condizionabile dal punto di vista delle relazioni intersoggettive attraverso le quali le offese sociali vengono mosse. La successiva forma di misconoscimento attiene a quella limitazione dell'autonomia individuale che si ha quando si viene strutturalmente esclusi dal possesso di determinati diritti all'interno di una società.

Si tratta della negazione o della limitazione anche parziale di quei diritti che ogni individuo, in quanto membro di una società o comunità, possiede a pieno titolo e che concorrono alla realizzazione delle possibilità di partecipazione alla vita pubblica e all'interazione con gli altri nell'ordinamento istituzionale. Privazioni di diritti, emarginazione sociale sono alcune delle forme di questa privazione o limitazione di riconoscimento, forme che come si vede non consistono nella restrizione violenta dell'autonomia personale; piuttosto il loro significato di sofferenza si genera nel sentimento di non possedere, allo stesso titolo di tutti gli altri, uguali diritti. Questo genere di sofferenza per Honneth comporta una sottrazione dello "status" di partecipazione all'interazione, ovverosia

16 Riguardo alla privazione della realtà causata dalla tortura è lo stesso Honneth che suggerisce il seguente lavoro: Scarry E., *La sofferenza del corpo: la distruzione e la costruzione del mondo*, il Mulino, Bologna 1990, in particolare cap. 1.

significa colpire e rendere monche le pretese individuali di diritti ugualitari¹⁷. Il riconoscimento che viene negato in questa sfera è per Honneth quel genere di riconoscimento che sostiene la capacità cognitiva di giudicare la propria persona come portatrice di rispetto e di diritti. Il giudizio morale implicato nell'assunzione giuridica di «persona moralmente capace di intendere e volere» varia con lo sviluppo dei rapporti socio-giuridici: dipende quindi non solo dal livello raggiunto di *universalizzazione* delle pretese, ma anche dalla dimensione *materiale* dei diritti istituzionalmente garantiti. Per questo qui a essere lesa è la *stima di sé* come soggetto capace di avere una dignità morale della propria azione.

Terza e ultima forma di misconoscimento è quella che si ha nei casi in cui ci sono delle negazioni o dequalificazioni del valore sociale a danno di singoli o gruppi. Non quindi un tipo di sofferenza che si manifesta a livello di limitazione di pretese di diritto, di pretese di pari trattamento e di uguaglianza, ma un tipo di sofferenza che nasce quando a essere colpita è la particolare forma sociale della propria autorealizzazione. Egli scrive «la svalutazione di determinati modelli di autorealizzazione ha per i soggetti che ne sono portatori la conseguenza di non potersi riferire al proprio ideale di vita come a qualcosa che possiede un significato positivo all'interno della loro comunità. Per il singolo l'esperienza di questa svalutazione sociale comporta generalmente anche una perdita di *autostima personale*, cioè della possibilità di intendersi come un essere stimato per le sue qualità e capacità caratteristiche. Perciò, con questo genere di misconoscimento viene negato alla persona il riconoscimento consistente nell'approvazione sociale della forma di autorealizzazione cui è pervenuta attraverso molte difficoltà soltanto grazie all'incoraggiamento dato dalla solidarietà di gruppo»¹⁸. Questo genere di degradazione è inserita in un orizzonte culturale e quindi riferita ai modelli di stima sociali ancorati istituzionalmente che si sono individualizzati. A essere lesa qui è la dignità sociale di una persona o di un gruppo, che così perdendo legittimità perdono anche il favore della *solidarietà* della restante parte della società. Perciò anche questo ge-

17 Honneth A., *Lotta per il riconoscimento*, cit., p. 161.

18 *Ivi*, pp. 161-162.

nere di degradazione è esposta ad una lettura mutabile nel quadro di un processo di trasformazione storica.

Ma è quindi possibile pensare che esista una *grammatica morale dei conflitti*, capita la quale si può uscire dalle sofferenze, dagli atti lesivi, liberandocene e superandoli?

Non è così. Non in tutte le sfere del riconoscimento è presente il tipo di tensione morale capace di dar luogo a conflitti o contrasti sociali: infatti una lotta può essere caratterizzata come “sociale” solo nella misura in cui le sue finalità possono essere generalizzate, al di là delle intenzioni individuali, fino a che esse diventano la base di un movimento di condivisione normativa di pretese. Questo meccanismo è ciò che le sorregge e le legittima. Secondo la prospettiva di Honneth la lotta e la protesta sociale contengono istanze riconoscitive che legano il loro significato sì ai contenuti particolari della singola istanza o richiesta di riconoscimento, ma più in generale tali richieste fanno proprie un orizzonte normativo dei conflitti sociali. La dimensione normativa è data, cioè, dal fatto che non solo i soggetti che lottano per vedere riconosciute alcune richieste trasformano in critica sociale alcuni sentimenti di misconoscimento condivisi con un gruppo particolare di persone; ma oltre a questo aspetto pratico essi per il tramite della lotta si inseriscono in un orizzonte di senso più grande del solo contenuto della rivendicazione. In questo nuovo quadro le loro azioni prima inserite in una grammatica dei conflitti morali, ora diventano azioni politiche, poiché a) tali azioni strappano gli agenti alla situazione paralizzante subita passivamente, aiutandoli, corrispondentemente, a realizzare un nuovo rapporto positivo con se stessi; b) esse contribuiscono con il riconoscimento pratico delle singole istanze non solo al rafforzamento della considerazione sociale di quel gruppo, ma all’allargamento e al cambiamento delle condizioni dominanti di riconoscimento. L’inserimento dell’individuo nella società tramite le lotte per il riconoscimento, ha effetti normativi benefici che si concatenano: si cura la parte del sé lesa e negata dall’esperienze umilianti e offensive, si migliora la considerazione sociale dell’individuo, e infine a livello politico si avvalorano quei tipi di società che garantiscono condizioni di autorealizzazione per vie intersoggettive. A questo va aggiunto, dice Honneth, che la lotta e l’esperienza di opposi-

zione fanno nascere all'interno del gruppo il senso di solidarietà che aiuta a far emergere tutti questi aspetti benefici.

Ma tutte le forme di lotte possono essere ricondotte alla lesione di pretese morali legittime? Evidentemente no, è ovvio pensare che ciò non sia vero. Basterebbe richiamare alla mente qui le lotte del Ku Klux Klan degli anni sessanta negli USA, lotte per opporsi al movimento per i diritti civili e che rivendicavano, dal loro punto di vista, legittime pretese morali di superiorità della razza bianca su quella nera, per farci capire che non è così che stanno le cose. Ma allora quali lotte dovrebbero essere legittimate come fenomeni morali portatori di istanze normative?

Honneth pone un primo e fondamentale ordine di discriminazione recuperando, così a me pare, la distinzione habermasiana tra "interessi" e "conoscenza". Esistono infatti forme di lotte che si concretizzano per il perseguimento di un fine. Il fine, essendo sempre e comunque di natura storico-empirica, rende questo genere di lotta una riproduzione su un piano collettivo delle intenzioni di alcuni gruppi di conservare il loro potere e avere migliori opportunità. Tra gli interessi devono essere annoverati anche quelli a cui si punta per avere migliori *chance* per godere non solo di beni materiali, ma anche simbolici e culturali¹⁹. Diversamente dal fine, esiste per Honneth un secondo motivo che conduce alla lotta sociale ed è quello del "torto subito". Questo secondo modello si distingue dal primo (e solo a volte lo integra) molto più utilitaristico: diversamente dall'altro esso porta all'articolazione della lotta su basi etico-politiche, ed è una reazione ad esperienze morali di misconoscimento, piuttosto che un "interesse lesso". Secondo Honneth il modello utilitaristico dei conflitti che lega in maniera stretta la lotta al perseguimento collettivo di interessi, ha fatto perdere di vista la grammatica morale delle lotte so-

19 Il riferimento qui è alle riflessioni sociologiche condotte da Pierre Bourdieu, in particolare nel campo della sociologia dei processi culturali, elaborando il concetto originale di "violenza simbolica", connessa secondo lui con i processi educativi (acquisizione di capitali culturali, politici e sociali). Cf. Bourdieu P., *I riti come atti di istituzione*, in AA.VV. *Il ritorno delle differenze*, Franco Angeli, Milano, 1992; Id., *Risposte. Per un'antropologia riflessiva*, Bollati Boringhieri, Torino 1992; Id., *Il senso pratico*, Armando editore, Roma 2005.

ciali. Solo da alcuni decenni studi di antropologia sociale e sociologia culturale hanno consentito di allargare il fuoco dell'indagine oltre il limite della formazione collettiva degli interessi, comprendendo come nella funzione utilitaristica vi sia un implicito rimando a forme di consenso normativo da cui dipende il comportamento reattivo delle diverse subculture. Uno degli studi a cui Honneth fa riferimento è quello dell'inglese E.P. Thompson²⁰ e le sue ricerche sulle classi subalterne inglesi all'inizio dell'industrializzazione capitalistica. Secondo Honneth: «Thompson si fa guidare dall'idea secondo cui la protesta sociale non può mai essere soltanto una manifestazione diretta di esperienze di necessità economica e privazione; piuttosto, ciò che è avvertito come un'insopportabile condizione di difficoltà economica va a sua volta ricondotto alle aspettative morali consensualmente riposte dai soggetti coinvolti nell'organizzazione della comunità. Alla protesta e alla opposizione pratica perlopiù si arriva solo quando un mutamento della situazione economica viene esperito come una lesione normativa di questo consenso tacitamente operante; per tanto, lo studio delle lotte sociali è legato per principio al presupposto di una analisi del consenso morale che all'interno di un contesto sociale cooperativo regola informalmente la ripartizione di diritti e doveri tra chi occupa posizione di potere e chi si trova in una condizione subordinata»²¹.

Dal concetto di "economia morale" di Thompson, ancora fermo su una dinamica della pretesa morale di riconoscimento di tipo ripartitivo, Honneth passa all'idea di "contratto sociale implicito" del sociologo Barrington Moore²². Con le sue indagini sui movimenti rivoluzionari in Germania nel periodo tra il 1848 e il 1920, Moore arriva infatti a teorizzare l'esistenza di un contratto

20 Thompson E., *The Making of the English Working Class*, Gollancz, London 1963.

21 Honneth A., *Lotta per il riconoscimento*, cit., p. 195.

22 Moore B., *Le basi sociali dell'obbedienza e della rivolta*, Edizioni di Comunità, Milano 1983. Sull'argomento cfr. il saggio di Honneth, *Moralischer Konsensus und Unrechtsempfindung. Zu Barrington Moores Untersuchung 'Ungerechtigkeit'*, in "Almanach. Suhrkamp Wissenschaft Weißes Programm", Frankfurt am Main 1984, p. 108 ss.

sociale implicito, cioè la presenza nella realtà delle interazioni sociali di un consenso normativo tra gruppi cooperanti di una collettività, un consenso che si formula come un sistema di regole precariamente organizzato che determina condizioni sociali di reciproco riconoscimento. Da questi studi Honneth deduce l'effettività empirica della sua tesi: è possibile interpretare i contrasti sociali secondo un modello di lotta per il riconoscimento. Ma non solo. Dalle esperienze di rivolte spontanee, scioperi organizzati o forme passive di opposizione, grazie alla logica del riconoscimento è possibile anche andare oltre il carattere episodico delle singole manifestazioni, arrivando a pensare il riconoscimento come l'intrinseca struttura dello sviluppo morale nella società. Come egli scrive: «il significato delle lotte e dei conflitti che caratterizzano di volta in volta situazioni storiche particolari può essere chiarito solo se si riesce a cogliere il contributo da essi fornito all'attuazione di un progresso morale nella dimensione del riconoscimento»²³.

3. La difficile collocazione dell'autonomia individuale

Il riconoscimento come teoria sociale di liberazione dalle sofferenze morali, come abbiamo visto contiene almeno una doppia prospettiva di emancipazione: da una parte l'uso dell'interazione è un vettore significativo di sviluppo delle proprie pretese dentro le pretese di un gruppo di riferimento e poi nella struttura dell'organizzazione sociale della società, dall'altra la lotta aiuta a restituire un positivo riferimento a se stessi dopo le ferite di un riconoscimento, il che vuol dire che così l'individuo impara a far riferimento nella giusta maniera alla propria *autonomia*. Proprio su questo secondo aspetto dell'autonomia, la riflessione di Honneth si è concentrata negli ultimi anni, cercando di evidenziare come una teoria del riconoscimento possa aiutare a rivedere gli standard politici e sociali del concetto di autonomia. Proviamo a ricostruire i passaggi di questa proposta.

Fin dalle sue origini la libertà dei moderni è stata concepita come la facoltà morale di ogni soggetto di perseguire i propri sco-

23 Honneth A., *Lotta per il riconoscimento*, cit., p. 197.

pi di vita, in maniera indipendente da ogni costrizione impostagli dalla volontà di un altro. È questo ciò che ad esempio Kant intende all'inizio della sua *Metafisica dei costumi* allorché parla di libertà in senso di "autonomia"²⁴. Per Kant la libertà è l'unico diritto naturale da cui tutti gli altri seguono; esso non ha niente a che fare con motivi materiali, e in particolare non ha niente a che fare con l'idea di benessere che un individuo può avere nel portare avanti uno scopo empirico per il conseguimento di un certo grado di felicità personale (la felicità è il complesso di tutti i fini materiali). La libertà in Kant è un diritto naturale che vale come obbligo morale: la libertà è, secondo una nota formulazione, *la facoltà di non obbedire ad altra legge che non sia quella cui io ho dato il mio consenso*. Ne deriva che se una norma non è coerente con i dettami di questa ragionevolezza morale, noi non possiamo dare ad essa il nostro assenso. È come un espediente della ragione, grazie al quale si può giudicare se una costituzione sia conforme ad un ipotetico contratto che leghi tutti gli uomini in una comunità civile. La fonte ideale di questo contratto è in Kant la sostanza pura della autonomia della propria ragione legislatrice, vale a dire un'autonomia che non è solo uno spazio assoluto dell'individuo, in senso naturale, ma una limitazione. Secondo Kant nessuno può costringere altri ad essere felice a suo modo e contemporaneamente ognuno può ricercare la propria felicità per la via che gli sembra opportuna, purché questa ricerca non rechi danno e pregiudizio alla libertà degli altri di tendere allo stesso scopo.

Partendo da questa concezione della libertà come vincolata all'autonomia, il senso morale dell'autonomia, da Kant in poi (anche per Hegel), è divenuto un presupposto imprescindibile alla costituzione delle libertà politiche: prima di ogni contenuto particolare di autodeterminazione, prima di qualsiasi diritto acquisito, ad ogni individuo devono venir riconosciuti diritti *innati*, tra i quali il più importante è la libertà di poter agire senza essere disturbato o ostacolato.

Come si può bene osservare, l'autonomia così concepita attiene alla vita del singolo individuo, al suo orizzonte di riferi-

24 Kant I., *Die Metaphysik der Sitten* (1798), trad. it. *La metafisica dei costumi*, Laterza, Roma-Bari 1983.

mento particolare, nel quale si muove e nel quale egli determina i propri beni, i propri valori e le condotte da tenere per perseguirli. All'individuo serve autonomia, o per meglio dire serve un "diritto all'autonomia", per gestire un accesso spontaneo e non controllato dal di fuori alla propria sfera di soddisfazione e realizzazione. L'autonomia è perciò un concetto dedotto dalla natura dell'agire del singolo – l'essere naturalmente predisposti a seguire il proprio fine, a perseguire tramite azioni uno scopo – al quale però deve essere data una veste giuridica di diritto in senso positivo.

Di qui un primo problema: come deve essere considerata l'autonomia quando si passa dalla sfera dell'azione individuale, nella quale è più facile individuare *cosa è un bene*, alla sfera dell'eterogeneità dei beni, nella quale il mio bene risulta entrare quantomeno in contrasto con una definizione generale dell'etica?

La filosofia del diritto di impianto liberale ha cercato di elaborare l'autonomia alla luce di questa questione centrale. Per sommi capi, possiamo dire che l'interpretazione concettuale del "diritto all'autonomia" che ha ottenuto il maggiore consenso e approvazione, è stata quella che ha cercato di riproporre l'assunto giusnaturalistico (*l'uomo è autonomo per assunzione del fatto naturale che egli nasce libero*), reinserendolo, a livello deduttivo, in un corpus legislativo non più emanazione di un potere naturale, ma creato da una comunità umana nel corso della sua evoluzione storica. Con lo Habermas di *Fatti e norme* si può parlare di *giusrazionalismo*²⁵ che si è sviluppato nelle filosofie del diritto e che si trova già in Kant. Come Habermas ha scritto, nell'Introduzione alla *Metafisica dei costumi* Kant muove dal concetto fondamentale di una legge morale di libertà, per poi derivarne le leggi giuridiche per via di *restrizioni*. La teoria morale fornisce quei concetti superiori – volontà e arbitrio, azione e motivazione pulsionale, dovere e inclinazione, legge e legislazione – che in prima battuta servono a determinare il giudizio e l'azione morale. Poi nella dottrina giuridica questi fondamentali concetti morali subiscono delle restrizioni (secondo Habermas in Kant se ne con-

25 Habermas J., *Fatti e norme. Contributi a una teoria discorsiva del diritto e della democrazia*, Guerini e Associati, Milano 1996.

tano almeno tre²⁶: il concetto di diritto a) riguarda non la libera volontà ma l'*arbitrio* dei destinatari, b) concerne il rapporto *esterno* di una persona rispetto ad un'altra, c) è dotato di quel potere coercitivo che l'offeso è autorizzato ad esercitare nei confronti dell'aggressore).

Quella che però per Kant era una preoccupazione di ordine razionale, diventa con il passaggio allo stato di diritto moderno una pratica acquisita di produzione normativa. Per Kant infatti le forme di limitazione e restrizione del diritto sono l'altra faccia dello sviluppo della libertà in senso di autonomia. Secondo il filosofo tedesco è necessario che il diritto ponga barriere alla libertà esterna dei singoli perché (qui l'intuizione kantiana) si sviluppino al massimo grado tutte le potenzialità dello spirito. Sebbene quindi la mancanza di barriere sembrerebbe più favorevole alla libertà, secondo Kant, libertà + legge, senza però il vincolo dettato dalla forza del potere sovrano, non consentirebbe lo sviluppo dell'eguaglianza, che è la condizione per cui il rispetto dell'autonomia sia valido per tutti²⁷. Di qui il problema di Kant di dover negare il diritto del popolo alla resistenza nei confronti del titolare del potere statale. Secondo Kant per parlare di una possibilità di resistenza del popolo con la forza nei confronti del detentore del potere supremo, bisognerebbe pensare che esista un potere supremo e, all'occorrenza, un contropotere che possa ribellarsi al primo. Quindi ci sarebbero due poteri uno di fronte all'altro. E questo non è pensabile. Come si vede, in Kant la limitazione dell'autonomia nella direzione del diritto, aveva alla base un principio unitario di sviluppo del rapporto con le istituzioni. Il diritto aveva quindi la necessità morale di darsi come restrizione della morale, proprio per evitare che forme di paternalismo o forme di coercizione potessero impadronirsi del potere sovrano.

Con l'affermazione dello stato di diritto si è avuta la maturazione di un corpus legislativo positivo sempre più sistematico, tanto che, nel corso del tempo, si è fatta precaria l'esistenza di un diritto naturale contrapposto a un diritto positivo. Dal momento

26 *Ivi*, p. 129.

27 Si veda a questo proposito Marini G., *La filosofia cosmopolitica di Kant*, a cura di N. De Federicis e M.C. Piegatolo, Laterza, Bari 2007.

che il diritto positivo era andato separandosi da abitudini e costumi, mentre questi ultimi venivano svalutati a mere convenzioni, nasce nella società post-kantiana l'esigenza di spiegare e interpretare la legittimità dei sistemi giuridici, per non ridurli a un ordinamento legale formalizzato (questo già a partire dalle ricerche di Georg Simmel e Max Weber). La conseguenza di questo è di estrema importanza per i diritti moderni e per la nascita di una nuova forma di autonomia e conseguente obbligo: per questa via infatti la morale non solo si è rivestita di rappresentazioni culturali, prettamente legate all'ambito delle pratiche sociali, mentre il diritto ha acquisito una cogenza istituzionale, ma per la stessa ragione, non si sono più potuti intendere i diritti fondamentali positivizzati nelle norme costituzionali come dei semplici riflessi dei diritti morali. L'obbligo di rispettare le leggi non è più un fatto di consenso in termini di leggi razionali (Kant), ma è diventato un esercizio di prassi normative che non per forza deve riflettere il consenso razionale diretto del consociato. Per il senso di obbligo nel moderno, più che essere giustificato razionalmente, basta che esso sia l'interpretazione dei fatti sociali, una interpretazione che conservi una certa "indisponibilità" del diritto rispetto alle strutture sociali²⁸.

Così dalla distinzione tra diritto naturale e diritto positivo si è giunti a un'altra distinzione, quella tra diritto *soggettivo* e diritto *oggettivo*. Nel diritto naturale i diritti soggettivi valevano come meri riflessi d'un ordinamento giuridico che trasferiva sugli individui il potere-volontà oggettivamente incarnato dalla legge. Con il passaggio al diritto come fatto sociale, si giunge a considerare che affianco alla volontà anche l'utilità può giocare la sua parte nella determinazione della sostanza del diritto. Questo riferimento a godimento e interesse ha consentito di allargare i diritti soggettivi privati al di là delle libertà puramente negative. Come scrive Habermas: «da un diritto soggettivo può ora derivare non soltanto il diritto di Tizio circa qualcosa che dev'essere protetta dalle intromissioni di Caio, ma anche un diritto alla ripartizione sociale di organizzate prestazioni statali»²⁹. Con il processo di dupli-

28 Sul concetto di "indisponibilità" del diritto verso la prassi sociale si veda Baccelli L., *Il particolarismo dei diritti*, Carocci, Roma 1999.

29 Habermas J., *Fatti e norme*, cit., p. 107.

cazione e distacco del diritto dalla morale, il diritto soggettivo quindi non è più solo un riflesso, ma molto di più di questo, il diritto soggettivo deve essere inteso come un interesse tutelato dal diritto oggettivo, ovvero come una libertà d'arbitrio oggettivamente concessa dal diritto oggettivo. Mentre quindi la morale riguarda la *natura* delle persone intese come “*soggetti di vita*”, il diritto si circoscrive ad uno *status*, “sprovvincializzando” la morale. Ancora con le parole di Habermas: «l'universo morale – sprovvincializzato nello spazio sociale e nel tempo storico – abbraccia *tutte le persone naturali* nella complessità delle loro storie-di-vita, mentre la morale stessa provvede a tutelare l'integrità con cui i singoli soggetti pervengono alla loro compiuta individuazione. La comunità giuridica, per contro, è sempre localizzata nello spazio e nel tempo; essa tutela l'integrità dei suoi appartenenti soltanto nella misura in cui essi assumono lo status – generato artificialmente – di *titolari di diritti soggettivi*»³⁰.

Lo “status” del lato soggettivo del diritto, diventa perciò il limite e insieme la possibilità di costruire una fondazione del sistema dei diritti intesi sia come garanzie di forme di libertà sia come obblighi istituzionali. L'obbligo dunque si sposta da una sovranità assoluta ad una “sovranità popolare”. Come infatti ricorda Noberto Bobbio, l'ordinamento giuridico presente nel “governo delle leggi” implica due cose diverse ma collegate: oltre il governo *sub leges*, che è quello della legge come emanazione di una sovranità assoluta, esiste anche il governo *per leges*, cioè mediante leggi, ovvero attraverso l'emanazione di norme dinamiche. Come egli scrive: «altro è che il governo eserciti il potere secondo leggi prestabilite, altro che lo eserciti mediante leggi, cioè non mediante comandi individuali e concreti»³¹.

In questa trasformazione del diritto, si inserisce la visione honnethiana del concetto di autonomia.

Secondo Honneth le forme di oppressione non sono più solo quelle cui il diritto sancito ha il compito di porre rimedio. Né

30 Habermas J., *Il nesso interno tra stato di diritto e democrazia*, in Id., *L'inclusione dell'altro. Studi di teoria politica*, Feltrinelli, Milano 1998, p. 252.

31 Bobbio N., *Governo degli uomini o governo delle leggi?*, in Id., *Il futuro della democrazia*, Einaudi, Torino 1995, p. 175 ss.

sono solo quelle a cui si rimedia tramite politiche economiche di distribuzione di beni o possibilità. Affianco a queste, esistono significati e funzioni sociali nella prassi delle società, che possono rendere più difficile l'accesso degli individui alla propria autonomia, allo sviluppo e all'espressione di sé e della propria corporeità, ad una certa visibilità sociale e alla partecipazione alle decisioni collettive. Di conseguenza con la normalizzazione e istituzionalizzazione dei diritti soggettivi il processo già difficile di integrazione tra diritto e morale, ha prodotto un nuovo grado di scissione nel processo giusrazionalistico di produzione di ordinamento, quello tra diritti e autonomia. Questo grado di scissione è ciò che Honneth ha definito come *Paradoxien der Individualisierung*³². Occorre in altre parole puntare l'attenzione filosofico-politica sulle dinamiche di autorealizzazione che conducono al guadagno di autonomia dei soggetti all'interno delle società occidentali attuali (ove le teorie egualitarie hanno già alle spalle un buon pezzo di storia). Come egli sostiene: «quando si vuole spiegare il perché l'esigenza dell'autorealizzazione nel corso dell'ultimo terzo del ventesimo secolo è stata rovesciata sempre di più in una pretesa istituzionale, ci si offre l'immagine di processi di trasformazione che si adattano reciprocamente quasi come per "affinità elettive": prima in modo esitante, in ultimo in modo più massivo, gli individui si devono ora confrontare con l'aspettativa di doversi presentare come soggetti biograficamente flessibili, disposti al cambiamento, per poter conseguire un successo professionale o sociale»³³.

Secondo Honneth le forme di esistenza negli ultimi decenni si sono talmente individualizzate che l'autorealizzazione è diventata il fattore centrale dell'organizzazione non solo della società, ma anche delle aspettative che gli individui nutrono nei confronti del cambiamento sociale: i membri delle società occidentali «sono stati costret-

32 A. Honneth, *Organisierte Selbstverwirklichung. Paradoxien der Individualisierung*, in Honneth A. (a cura di), *Befreiung aus der Mündigkeit. Paradoxien des gegenwärtigen Kapitalismus*, Campus, Frankfurt-New York 2002, pp. 141-158. Una versione tradotta di questo saggio è apparsa con il titolo Honneth A., *Autorealizzazione organizzata. Paradossi dell'individualizzazione*, in "Post-filosofie", n. 1, 2005, pp. 27-44.

33 Honneth A., *Autorealizzazione organizzata*, cit., p. 38.

ti, sospinti o incoraggiati, in vista delle *chance* per il futuro, a rendersi centro della pianificazione e conduzione della loro vita»³⁴. L'influenza del capitale simbolico dei nuovi media elettronici, la sempre maggiore forza di una morale quotidiana edonistica, uniti ad una *soggettivizzazione normativa del lavoro*, hanno prodotto un individualismo “qualitativo” il quale, come lo stesso Honneth afferma, non ha pregiudicato affatto la produttività del sistema capitalistico (così come pronosticato da Daniel Bell³⁵), ma al contrario ha invece determinato un crescente apprezzamento per le prestazioni individuali come fattore di inclusione delle capacità intellettuali e creative dei lavoratori e degli individui nell'organizzazione del processo di produzione (riscontrabile ad esempio nel largo uso fatto dalle imprese dei cosiddetti *contratti a progetto* anche lì dove non ci sono reali condizioni lavorative per essere *imprenditori di se stessi*). L'autorealizzazione è quindi fuoriuscita dalla sfera dell'autonomia dei singoli per imporsi in modelli di aspettative della riproduzione sociale, che non possono prescindere da un confronto reale con l'ordinamento giuridico e con gli standard di giustizia sociale. L'esteriorizzazione di beni legati anche alla sfera privata dell'individuo (creatività, gioco, desiderabilità), ha prodotto un rovesciamento del senso di marcia dei soggetti verso la conquista delle libertà politiche: se prima i soggetti avanzavano pretese sociali sulla base di principi morali la cui ragionevolezza veniva confrontata, contrattata, lottata all'interno dell'eventualità di un accordo politico intono a determinate libertà, oggi che l'autorealizzazione è al centro dell'organizzazione delle aspettative sociali, gli individui hanno imparato a pretendere forme di libertà sulla base di una propria percezione di autenticità non altrimenti negoziabile se non tramite il riconoscimento di diritti particolari. Potremmo qui parlare di una inversione del significato emancipativo e progressista dei diritti: il diritto non più come *strumento* per il miglioramento della condizione generale attraverso il miglioramento della condizione individuale, ma il diritto come *fine* per imporre l'utile particolare nel computo dell'utile generale. Quindi, se si preferisce, sarebbe questa una specie di teoria *normativa uti-*

34 *Ivi*, p. 35.

35 Bell D., *Die Zukunft der westlicher Welt. Kultur und Technologie im Widerstreit*,

litaristica dei diritti, un paradosso se si pensa a quanto sostengono la maggior parte delle teorie liberali, che hanno cercato di superare i limiti dell'utilitarismo con il guadagno di una teoria normativa dei diritti.

Honneth a proposito dei paradossi dell'autorealizzazione nelle società occidentali attuali, segnala dunque il pericolo di un ritorno a considerare i principi morali presenti nelle norme sociali come "dati di fatto" morali. In questo modo verrebbe a perdersi ciò che di buono c'è nei principi morali contenuti nelle norme sociali, vale a dire che essi in quanto principi più vicini alla prassi quotidiana della gente, possiedono un carico implicito di forza giustificativa di tipo *deontologico*, in grado cioè di spiegare argomentativamente perché ci deve essere sempre una risposta pratica di giustizia ai singoli contenziosi, dal momento che va sempre accordato un diritto (o una sua limitazione) ad azione di pretesa³⁶. È questa forza deontologica che verrebbe posta in seria discussione, finendo invece per dissimularsi nel suo contrario, vale a dire proprio in una "ontologizzazione" dei propri principi morali, il che vuol dire ricadere in una logica autoreferenziale della normazione giuridica e politica, dalla quale la svolta linguistica del pensiero pareva invece dovesse allontanarci. In altre parole, l'evacuazione della autorealizzazione individuale nella fluidità della legittimazione del sistema, ha aperto una tendenza nei processi sociali e politici verso una *de-istituzionalizzazione* degli obblighi, de-istituzionalizzazione quasi mai interpretabile come un passaggio reale ad un stadio di "postconvenzionalità" dello sviluppo morale³⁷, ma piuttosto come il ripiegamento in un «sistema di esigenze del

Suhrkamp, Frankfurt a. M. 1976.

- 36 La norma fondamentale secondo cui a ciascuno tocca un diritto a pari libertà individuali d'azione è di Dworkin R., *I diritti presi sul serio*, il Mulino, Bologna 1982.
- 37 Con "postconvenzionalità" intendo qui ciò che Lawrence Kohlberg aveva detto a proposito del livello "post-convenzionale" dello sviluppo morale. Questo livello dello sviluppo umano è contraddistinto da una tensione verso principi e morali universali inseriti in una acquisita autonomia e indipendenza di giudizio. Cfr. Kohlberg L., *Essays on Moral Development, Vol. I. The Psychology of Moral Development*, Harper & Row, San Francisco 1984.

tutto raffreddato emozionalmente, sotto le cui conseguenze il soggetto, oggi, sembra più soffrire che prosperare»³⁸.

Come meglio esporrò più avanti, diritti soggettivi e “diritti differenziati” hanno sicuramente riveduto l’obbligazione per una società di ridurre ad un minimo accettabile i fattori di esposizione che possono minare la vulnerabilità dello sviluppo della propria autonomia. Ma occorre secondo Honneth rivedere questo obbligo delle società, non tanto per negarlo, quanto per dire che le teorie contemporanee di giustizia sociale hanno sottostimato le modalità tramite le quali la vulnerabilità si produce. Della differenziazione delle pretese di riconoscimento giuridico, non vano riprodotte solamente le circostanze materiali e istituzionali dell’autonomia. Queste sono solamente delle *Welfare-Rights Protections*. Non basta dunque sostenere l’implicazione sociale dell’autonomia, altrimenti quei dispositivi giuridico-politici che fanno emergere la necessità di diversificare le forme di autonomia nelle forme dei diritti, non saranno mai avvertite da tutti come un tratto reale delle norme sociali e rimarranno solo dispositivi di una legge morale esterna al mondo della vita.

4. Vergogna, diritti e riconoscimento

Come spero apparirà chiaro da quanto si è detto, la teoria del riconoscimento di Honneth contiene, a mio avviso, un’intuizione importante, quella cioè che non solo sono gli orientamenti al valore universalistici che hanno dignità di formulare valutazioni sui giudizi morali, ma anche i bisogni (il bisogno umano di essere riconosciuto e confermato da altri), soprattutto quando non soddisfatti e negati, conducono ad atteggiamenti morali, dal momento che ogni reazione a un torto subito contiene, come la chiama Honneth, una «*irritazione normativa*»³⁹. Non quindi tutta la morale è valutativa, e non quindi tutta la morale si crea su giudizi formulati in base ad una qualche competenza posseduta fuori dal processo sociale. Come si è detto a proposito dell’autonomia, il

38 Honneth A., *Autorealizzazione organizzata*, cit., p. 41.

39 Honneth A., *Lotta per il riconoscimento*, cit., p. 58.

senso di questa non è solo dato dalle forme di obblighi individualizzati. L'autonomia che conduce ai giudizi morali si radica e si amplia con l'attualizzarsi in termini intersoggettivi di dinamiche più profonde delle semplici forme del "rispetto": si sta parlando qui della fiducia in se stessi (*self trust*) e della auto-stima (*self esteem*), varianti della rappresentazione relazionale del soggetto che oltrepassano la relazione *io-tu portatori di diritti*, sulla quale poggia il rispetto. Le teorie della giustizia basate su un approccio di teorie di diritti si riferiscono solo alla forma del *self respect*, tenendo fuori sia la *self trust* sia la *self esteem*.

Il sistema giuridico centrato sulla tutela di forme di rispetto, a livello di immagine normativa, tende a essere una risorsa di giustizia in grado di tutelare più ciò che la gente ama sia guardato di sé, piuttosto che ciò che la gente desidererebbe gli si riconoscesse. Se invece allarghiamo l'immagine normativa, inserendo il grado di fiducia e l'auto-stima, questo darebbe alla giustizia non più solo un potere di imputazione e di sanzione, ma anche un qualche potenziale terapeutico, proprio perchè così si andrebbero a promuovere gradi di autonomia prima nascosti nell'"invisibile" della giustizia consuetudinaria. Di pari passo, si favorisce anche una trasformazione del senso dell'obbligo istituzionale, che gioverebbe secondo Honneth alla società stessa, creando un sentimento generale di *partnership* e un senso di solidarietà sviluppati sulla base della comune struttura morale del riconoscersi.

Le forme di ingiustizia comprendono dunque una "semantica" della vulnerabilità⁴⁰ che varca le pretese economiche e dirittuali dei singoli, facendo della fenomenologia delle relazioni sociali il vero standard qualitativo da tenere sott'occhio per capire i livelli di denegazione, di coercizione e di sopportazione presenti nel sistema sociale. Pur mantenendo fisso il presupposto dell'obbligazione per una società di ridurre ad un minimo accettabile i fattori di esposizione che possono minare lo sviluppo dell'autonomia individuale, cambia però nello schema honnethiano il significato dell'esposizione: l'indi-

40 In questi termini si esprimono Joel Anderson e Axel Honneth nel loro saggio *Autonomy, Vulnerability, Recognition, and Justice*, in Christman J., Anderson J. (a cura di), *Autonomy and the Challenges to Liberalism. New Essays*, Cambridge University Press, New York, pp. 127-149.

viduo esposto non è più l'individuo che non ha un buon riferimento a qualcosa (mezzi, risorse, capacità), ma esposto è quell'individuo a cui gli è stato negato (o non ha avuto) un buon riferimento con se stesso, e questa negazione (o mancanza) si crea nelle relazioni intersoggettive. L'esposizione quindi non si inquadra più su un particolare aspetto della vulnerabilità che può essere danneggiato dal rapporto con gli altri, ma riguarda l'immagine stessa dell'individuo come fattore di mediazione e realizzazione di aspetti particolari e generali. Questo tipo di esposizione è quella colpita nei processi di spregio e offesa (*Missachtung*) e che come sostengo in questo scritto trova nella *vergogna* il sentimento morale di manifestazione più propria. Come lo stesso Honneth dice: «nel sentimento della vergogna sociale abbiamo conosciuto la sensazione morale nella quale si esprime la mortificazione del rispetto di sé che accompagna tipicamente la sopportazione passiva dello svilimento e dell'offesa. Se ora una simile condizione di impedimento dell'azione viene superata praticamente attraverso l'impegno nell'opposizione comune, il singolo si dischiude in questo modo una forma di espressione in base alla quale egli può convincersi indirettamente del proprio valore morale o sociale: nel riconoscimento anticipato da parte di una futura comunità di comunicazione delle capacità da lui ora mostrate, egli trova considerazione sociale come la persona a cui nelle condizioni dominanti viene negato ogni riconoscimento»⁴¹.

Voglio adesso analizzare in maniera più particolareggiata il sentimento della vergogna (*I.*) e poi passerò in chiusura di capitolo a vedere i nessi tra vergogna e politiche del riconoscimento (*II.*).

(*I.*) La fenomenologia tramite cui la vergogna fa la sua manifestazione nelle condotte umane è varia: un senso improvviso e sgradevole di nudità, di sentirsi scoperti, spogliati, smascherati – il conseguente desiderio di sparire, di sprofondare, di diventare invisibili – un senso di paralisi, di blocco, un sentirsi irrigiditi, pietrificati. La sensazione generale che ne deriva è una sorta di profondo turbamento, di disorientamento, di confusione, desiderio di fuga e di blocco dell'azione. La vergogna è in generale conseguen-

41 Honneth A., *Lotta per il riconoscimento*, cit., p. 192-193.

za di una sensazione di smascheramento: cade la maschera, ciò con cui ci si tende a coprire, a proteggere, l'intimità del proprio sé e l'immagine di sé diventa improvvisamente evidente all'occhio esterno, alla vista degli altri; ci si percepisce nudi, esposti allo sguardo altrui, visti per come si è e non si ci si sarebbe voluti mostrare. Il tema della vergogna è perciò ampio e ancora molto oscuro nella trattazione delle scienze sociali. La sua origine è oggetto di molte discussioni. Molti autori collocano l'origine della vergogna nelle fasi infantili della crescita del bambino. In lavori come quelli di Donald Winnicott⁴² e nelle recenti ricerche di teorici dell'infanzia come Daniel Stern e Margaret Mahler⁴³ si è dato molto spazio e molta attenzione ai dati sperimentali relativi al comportamento dei bambini nella primissima infanzia⁴⁴. Secondo

42 Winnicott D., *Sviluppo affettivo e ambiente: studi sulla teoria dello sviluppo affettivo*, Armando, Roma 1970; Id., *Gioco e realtà*, Armando, Roma 1997.

43 Stern D., *Il mondo interpersonale del bambino*, Bollati Boringhieri, Torino 2002; Mahler M., *Le psicosi infantili*, Boringhieri, Torino 1982; Id., *La nascita psicologica del bambino: simbiosi e individuazione*, Bollati Boringhieri, Torino 1992.

44 Nei primi mesi di vita, il bambino non ha coscienza di sé come oggetto distinto, né ha coscienza di coloro che si curano di lui. Tuttavia in queste fasi il bambino esperisce l'alternanza tra una condizione di pienezza e di conforto ed uno stato di vuoto e di strazio. Lo strazio, così come sostenuto da Daniel Stern, può essere ad esempio la conseguenza emotiva di ciò che è stato chiamato l'"assalto della fame". Con lo sviluppo delle capacità percettive, il bimbo diventa presto capace di distinguere parti di se stesso dalle parti dell'ambiente che lo circonda. La prima rudimentale identificazione della persona che lo accudisce si fa più definita e il bambino comincia a vedere la madre come qualcosa di separato da sé. È in questo guadagno che comincia a porsi una prima forma di rapporto tra emozione e oggetto della propria emozione. Infatti il neonato ama chi lo accudisce perché è fonte di nutrimento e del senso del benessere. Ma la persona principale che si cura del bambino ha i suoi progetti e quindi può capitare che egli possa trascurare qualcosa delle sue richieste, costringendolo a dover sopportare almeno qualche frustrazione. In questo modo, affianco all'amore, vi è nel bambino anche una componente di rabbia verso chi lo accudisce, il quale infatti gli appare, alle volte, come una fonte di danno nei momenti in cui il bisogno non viene soddisfatto e ne consegue il dolore. Con questa presa di distanza avviene nel bambino la dolosa esperienza della fine del narcisismo onnipotente che lo aveva accompagnato fin dalla vita preuterina. La vergogna è qui, in questa prima esperienza di distacco, che trova la sua originaria manifestazione. La vergogna si lega quindi

altri il sentimento della vergogna richiede quantomeno un'idea iniziale del proprio sé, vale a dire una qualche esperienza iniziale del carattere distinto dell'essere inerme rispetto alle fonti del conforto e del nutrimento. Pensando che esistano nessi significativi tra vergogna e riconoscimento, farò per forza di cose più riferimento a questo secondo aspetto delle interpretazioni della vergogna. In particolare faccio qui riferimento all'interessante analisi di Martha Nussbaum, secondo la quale non c'è alle spalle della vergogna una considerazione ridotta di se stessi, ma: «è soltanto perché ci si aspetta, per un qualche verso, di possedere un valore o addirittura la perfezione che si rifugge o si nasconde la prova delle proprie carenze, ovvero degli indizi della propria mancanza di valore o della propria imperfezione»⁴⁵. Sebbene quindi la vergogna sia una consapevolezza d'inadeguatezza che precede qualsiasi particolare apprendimento delle norme sociali, l'idea del sé che vi è alla base della vergogna continuerà ad avere una coniugazione nell'apprendimento sociale. Il nesso futuro tra vergogna e norma sociale avrà, perciò, nella graduale e dolorosa esperienza del distacco un suo primo centro significativo⁴⁶, un significato però ancora molto condensato, il cui senso sarà possibile cogliere solo quando verranno a ripresentarsi nella vita del giovane indivi-

a quell'emozione dolorosa fondata sul riconoscimento della propria non-onnipotenza e della propria mancanza di controllo sul mondo, indicando che alla base di questa dolorosa emozione, allorché si manifesta nella vita, c'è un ricordo o l'intuizione residua di un'onnipotenza e una completezza originarie.

45 Nussbaum M., *Nascondere l'umanità. Il disgusto, la vergogna, la legge*, Carocci, Roma 2005, p. 220.

46 Una buona capacità dei genitori (o di chi accudisce il bambino) di soddisfare l'onnipotenza del bambino con cure adeguatamente sollecite crea una struttura all'interno della quale possono crescere gradualmente fiducia e interdipendenza: il bambino riduce gradualmente la propria onnipotenza, la sua richiesta di essere assistito continuamente, una volta che capisce di poter fare affidamento sugli altri e che non sarà lasciato a se stesso in uno stato di assoluta debolezza. In questo modo quindi avviene il passaggio dal narcisismo proiettivo dei primi mesi di vita, in cui le emozioni di amore e di collera venivano esperite dirigendole verso aspetti diversi del mondo (il *seno buono* e il *seno cattivo*, per usare i termini di Melanie Klein), alla prima consapevolezza delle proprie emozioni. Intorno all'età dei due anni il bambino diviene cosciente di amare i propri genitori.

duo tutta una serie di “seconde” crisi di inadeguatezza (dopo quella primaria del distaccamento dal narcisismo), crisi emozionali che rendono più complesso il quadro della vergogna, spostando l'epicentro della reazione vergognosa dal rapporto con il proprio corpo all'*interno della relazione della reciprocità*. Questo spostamento inizia lì dove il bambino comincia a rendersi conto del fatto di essere una fonte di emozioni fortemente contrastanti nei confronti dei suoi genitori, che vanno dall'amore alla collera. È in questa fase critica che subentra ciò che è stato non a caso chiamato una “difesa morale”⁴⁷.

Quanto detto non deve però servire da esemplificazione della questione: lo sviluppo della vergogna e il suo venirsi a intrecciare nelle dinamiche interpersonali e sociali è molto più complicato. A livello pubblico e sociale esistono vari gradi e livelli del provare vergogna. La vergogna può incitare una persona a perseguire fini e ideali di diverso genere, alcuni dei quali potrebbero essere anche validi e importanti. Si potrebbe provare vergogna ammettendo una nostra complicità o collaborazione con una norma sociale cattiva (ad esempio quando ci rendiamo conto di essere stati testimoni inattivi di una ingiustizia o di un comportamento scorretto fatto da qualcuno verso cui ci sentiamo legati). La vergogna in altri casi può essere avvertita per la propria mancanza di sollecitudine in merito ad un problema sociale, o per una generale mancanza d'impegno etico o politico volto ad evitare il realizzarsi di eventi o fatti spiacevoli del comportamento umano. Può dunque essere la vergogna una reazione emotiva che ammette già di partenza l'avvenuta accettazione di alcuni ideali, una accettazione di cui ci vergogniamo allorché vediamo oggettivata nella nostra percezione della realtà una loro mancata realizzazione. In questo senso, la vergogna a livello sociale non è intrinsecamente illusoria, come lo è nel narcisismo infantile, né esprime sempre e per forza il desiderio di essere ciò che non si è. Spesso invece ci dice la verità: alcuni fini che ci prefiggiamo hanno un valore notevole e pragmatico e noi ci vergogniamo perché non siamo riusciti ad essere all'altezza di raggiungerli.

47 Fairbairn W.R.D., *Studi psicoanalitici della personalità*, Bollati Boringhieri, Torino 1992.

Possiamo dunque parlare di un contenuto morale della vergogna⁴⁸, un contenuto che, però, non sempre può essere ricostruito in termini positivi. Non si deve infatti dimenticare che la vergogna ha a che fare anche con forme di aggressività e che un suo uso in campo sociale potrebbe portare al crescere di un sentimento di distacco rispetto al contesto nel quale le emozioni hanno luogo, un sentimento perciò non sempre legato ad un pubblico – come, al contrario della vergogna, avviene invece nell'*imbarazzo* – e che quindi non ha un carattere sociale prevalente. In altre parole per comprendere il contenuto morale della vergogna non ci si deve dimenticare che tale emozione tendenzialmente subordina gli altri alla necessità del sé, di autoaffermazione e perfezione.

Per spiegare in cosa consiste il contenuto morale della vergogna prendiamo qui ad esempio l'uso che di questa è stato fatto da alcuni teorici del diritto e della filosofia politica. In particolare vorrei qui mostrare come la vergogna sia stata usata come un elemento del sentimento sociale su cui si può far leva per affermare forme di punizione alternative alla detenzione e alle multe. Secondo ad esempio autori come Dan M. Kahan e Amitai Etzioni⁴⁹, punendo determinati generi di trasgressori tramite l'uso della vergogna, la società dà espressione ai propri valori più fondamentali. Essi sostengono che le punizioni legate al sentimento pubblico della vergogna hanno un potere particolare. Umiliare qualcuno in pubblico costituisce una chiara presa di posizione della società. Al contrario della carcerazione, nella quale il trasgressore viene rinchiuso in penitenziario, attraverso tale tipo di punizione il reato che ha portato l'individuo a trasgredire viene esposto alla vista del pubblico. Il potere particolare che viene riscontrato nelle pratiche di esposizione degli individui alla vergogna sociale è un potere di

48 Sui contenuti morali del senso della vergogna cfr., Williams B., *Shame and Necessity*, University of California Press, Berkeley-Los Angeles 1993.

49 Kahan D. M., *What Do Alternative Sanctions Mean?*, in "University of Chicago Law Review", 63, 1996, pp. 591-653; Kahan D. M., Posner R., *Shaming White-Collar Criminal: A proposal for Reform of the Federal Sentencing Guidelines*, in "Journal of Law and Economics", 42, 1999, pp. 365-391. Si rimanda inoltre al lavoro di Etzioni A., *The Monochrome Society*, Princeton University Press, Princeton 2001.

tipo deterrente⁵⁰. Il potere deterrente di questa forma di punizione sta nel far provare vergogna, nell'espone cioè un tratto della persona, una sua caratteristica alla pubblica gogna (*ver-gogna*) e al pubblico biasimo. Come Nussbaum fa giustamente notare, in un sistema di giustizia basato sui diritti che istituzionalizzi la vergogna viene meno la separazione tra l'aver dei tratti e delle caratteristiche moralmente condannabili e la responsabilità di aver commesso un *atto* colpevole. In altri termini deve essere possibile in un sistema di giustizia basato sui diritti poter distinguere tra vergogna e *sensu di colpa*. Per capire quali sono le motivazioni di una tale distinzione, si potrebbe cominciare col dire che mentre il sentimento della vergogna è strettamente legato all'immagine di sé, ovvero è connesso a ciò che si è, il sentimento del senso di colpa è invece connesso a come si *agisce* o come si è *agito*. La colpa appartiene più al registro della trasgressione, mentre la vergogna a quello dello scacco, del non essere all'altezza. La colpa è dunque un sentimento di autocondanna rispetto ad un'azione specifica (che non si doveva compiere e si è compiuta o viceversa), il cui rimedio è connesso alla confessione (aspetto catartico), alla ricerca di "perdono" (riconciliazione) e, quando è possibile, alla riparazione. La vergogna è invece un senso di avversione e di condanna verso il proprio sé, è quindi più diffuso e generalizzato, si estende in genere all'intero sé percepito come deficitario, imperfetto, inadeguato, come qualcosa che "non va". La reazione è il nascondimento, la tendenza all'occultamento di sé. L'antidoto all'esperienza di vergogna mette in ballo la sfera narcisistica del rapporto

50 Ecco alcuni esempi criticati da Nussbaum, di come si possa applicare la vergogna nelle forme di punizione: «le persone che sono solite rimorchiare prostitute ci penseranno due volte, sapendo che parte delle sanzioni in cui potrebbero incorrere sarà una sgradevole pubblicità sui quotidiani locali. Gli automobilisti rifletteranno bene prima di guidare, se sapessero che potrebbero essere costretti a portare sull'auto per un intero anno una targa con la scritta: DUI [*Driver Under Influence*, guida in stato di ubriachezza]. E gli uomini d'affari di New York che andarono a pranzo a Hoboken e poi urinarono in strada ci avrebbero probabilmente pensato due volte se avessero saputo che la sanzione non sarebbe stata una semplice multa di cui nessuno avrebbe saputo niente, ma l'obbligo di ripulire in pubblico la strada sporcata con lo spazzolino da denti», in Nussbaum M., *Nascondere l'umanità*, cit., p. 269.

con se stessi: richiede un difficile lavoro di accettazione del sé difettoso da parte di se stessi e quindi degli altri. Così Nussbaum descrive i due tipi di sentimenti: «la colpa è potenzialmente creativa, legata alla riparazione del male, al perdono e all'accettazione dei limiti posti all'aggressività. La vergogna [...] costituisce una minaccia per ogni possibilità di moralità e vita in comune, e, in realtà, una minaccia alla possibilità di coltivare una vita interiore creativa. Il senso di colpa, naturalmente, può essere eccessivo e opprimente, dando adito ad un conseguente eccesso d'attenzione nei confronti della riparazione, trasformandola in una sorta di morboso tormentarsi. [...] Il senso di colpa rappresenta un aiuto perché contiene una grande lezione: gli altri sono esseri separati dotati di loro diritti e non devono essere danneggiati. La vergogna, subordinando gli altri alle necessità del sé, minaccia di minare completamente un compito evolutivo essenziale come questo. Una tale descrizione, se corretta, indica che il diritto farebbe bene sia a dare espressione ai sentimenti di colpa della società nei confronti del crimine, sia a fare leva sulla colpa come importante motivazione sociale; la vergogna, invece, sarebbe uno strumento più incerto e inaffidabile in tal senso»⁵¹.

La vergogna, diversamente dalla colpa, tende a schiacciare e a sovrapporre l'identità della persona con l'azione da lei commessa. Con la vergogna non si riesce più a distinguere il "chi" dal "che cosa" della persona, il suo tratto distintivo dai segni che egli lascia con le sue azioni. Non è un caso che la vergogna finisca rapidamente per passare dalla condanna di una trasgressione attuata a colpire la mera identità dei dissidenti, proprio perché infatti la vergogna non riguarda in primo luogo una cattiva azione. Come si è detto essa ha a che fare particolarmente con l'identità, con l'immagine di sé, con quegli aspetti difettosi di se stessi in cui è riposta – consciamente o inconsciamente – la propria identità. Il sentimento di vergogna coincide quindi con il fissarsi in me di un'immagine di me stesso inadeguata, sgradevole e soprattutto inaccettabile, immagine con cui, in proporzioni più o meno intense, tendo ripetutamente ad identificarmi. Questo svelamento della propria identità, di ciò che ci si sente di essere, avviene inevitabilmente in un contesto relazionale: passa cioè at-

51 *Ivi*, p. 246.

traverso lo *sguardo dell'altro*. Quindi “mi vedo” – e mi vedo in quel determinato modo che suscita in me un sentimento preciso – guardandomi attraverso l'occhio altrui, cioè “*mi vedo per come mi sento visto*”, e viceversa continuo a sentirmi visto per come mi vedo. In primo piano, per quanto riguarda dunque il sentimento della vergogna, è il senso della vista: l'essere visti, il provare disagio per come ci si sente visti (da sé e dagli altri) e quindi il volersi nascondere alla vista e, in ultima analisi, il non voler a propria volta vedere. Il tema dello “*sguardo dell'altro*” come rinvio a se stessi, ci rimanda all'interpretazione che Jean-Paul Sartre dà della vergogna nella sua opera *L'essere e il nulla*⁵². Egli riconduce la vergogna al puro e semplice fatto di essere esposti allo sguardo dell'altro, cosa che, rendendoci oggetto di osservazione da parte di un soggetto altro, ci deruba della nostra soggettività, per ridurci ad oggetto del suo spettacolo. L'essere guardati ci restituisce una immagine di noi stessi oggettivata ed esposta allo sguardo degli altri, ai loro giudizi e pregiudizi, al loro vocabolario, al loro potere di *labelling* (etichettamento), che sono variabili che stanno dentro alla funzione di mediazione che gli altri hanno nei nostri confronti. La vergogna è quindi, secondo Sartre, dentro la quotidiana *probabilità* di essere visti. Probabilità e non possibilità. La probabilità infatti, più della possibilità, rende l'idea del fatto che la struttura del nostro essere in presenza d'altri irrimediabilmente (e per questo anche *probabilmente*) ci spinge a farci spettatori dello spettacolo dell'essere guardati⁵³. Tramite l'essere guardati da altri, siamo così giunti dalla vergogna al riconoscimento. Anzi per Sartre «la vergogna è, per natura, riconoscimento».

52 Sartre J.P., *L'essere e il nulla*, Il Saggiatore, Milano 1997.

53 Sartre scrive: «altri è il mediatore indispensabile tra me e me stesso: ho vergogna di me stesso *quale appaio* ad altri. E con l'apparizione di altri, sono posto in condizione di portare un giudizio su me stesso come su un oggetto, perché come oggetto mi manifesto ad altri. Però questo oggetto apparso ad altri non è una vana immagine nello spirito di un altro. Tale immagine, infatti, sarebbe del tutto imputabile e non mi potrebbe “toccare”. Potrei provare dell'irritazione, della collera, di fronte ad essa, come davanti ad un cattivo ritratto di me stesso, che mi attribuisce una deformità o una bassezza d'espressione che non ho; ma non potrei esserne colpito fino in fondo. La vergogna è, per natura, *riconoscimento*. Riconosco di *essere* come altri mi vede», in *ivi*, p. 266.

(II.) Honneth riprende questa formulazione della vergogna, ma ne allarga i confini dell'esperienza morale oltre la semplice oggettivazione esistenziale dell'essere guardati. La profondità emotiva della relazione all'altro è la medesima, ma cambia la dialettica della relazione. In effetti il riconoscimento sartriano ragionava in questa maniera: se l'altro può essere oggetto del mio essere soggetto, allora sicuramente io sarò, per la stessa ragione, oggetto per qualcuno, che non sarà un semplice qualcuno, ma anche un *qualcun'altro*, vale a dire una soggettività che come me può farsi soggetto oggettivando qualcuno. Il riconoscimento diventa così oggettivato nelle logiche dello sguardo e perciò non è in grado di cogliere gli aspetti normativi di una teoria sociale del riconoscimento⁵⁴. Secondo Honneth, se la sofferenza da mancato riconoscimento fosse solo quella determinata dal non essere guardati in senso sartriano, allora solo una piccola parte del disagio e della sofferenza verrebbe presa in considerazione, più precisamente verrebbero prese in considerazione quelle forme di sofferenza sociale che riescono ad entrare nella sfera pubblica. Un tale orientamento sarebbe una risposta sbagliata perché vincolerebbe la costituzione di un modello sociale di riconoscimento all'istanza di ceti, strati sociali, e soggetti empiricamente esistenti e colpiti. Honneth vorrebbe superare il riconoscimento oggettivo dello sguardo (“*mi vedo per come mi vedono gli altri*”) presente nel pensiero sociale e politico di Sartre, assorbendo la struttura esistenziale della esposizione oggettuale allo sguardo degli altri all'interno del rapporto intersoggettivo in senso sociale. La vergogna sartriana viene così interiorizzata negli aspetti di orientamento all'azione dell'obbligo di riconoscere. Quello che per Sartre è una struttura emotiva della relazione ad altri, viene trasposta da Honneth a livello di immagine normativa che le relazioni intersoggettive rimandano all'individuo. L'autonomia del soggetto è intersoggettivamente

54 A questo proposito si rinvia qui a Honneth A., *Ohnmächtige Selbstbehauptung. Sartres Weg zu einer intersubjektivistischen Freiheitslehre*, in “*Babylon. Beiträge zur jüdischen Gegenwart*”, 2, 1987, p. 82 e segg.; Id., *Kampf und Anerkennung. Zu Sartres Theorie der Intersubjektivität*, saggio inserito nel lavoro dell'autore, Id., *Die zerrissene Welt des Sozialen*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main 1999, pp. 165-177.

vulnerabile rispetto alla possibilità che un altro possa lederla, proprio perché è costituita in maniera intersoggettiva. Diventa così più comprensibile il perché Honneth, alla fine, non può fare a meno di sovrapporre la struttura intersoggettiva dell'autonomia del singolo con una difesa delle libertà pubbliche istituzionalizzate nella forma dei diritti. Seguendo il ragionamento di Emmanuel Renault – secondo il quale nel dibattito contemporaneo sui temi del riconoscimento si danno tre tipi differenti di controversie, vale a dire una prima controversia sugli effetti di riconoscimento, una seconda sulla natura delle aspettative di riconoscimento e una terza sul rapporto tra aspettative di riconoscimento e comportamento pratico⁵⁵ – si potrebbe dire che il modello di riconoscimento honnethiano coglie l'essenziale delle prime due controversie, mentre è molto più debole sulla terza. Se dunque, come pensa Honneth, la natura delle aspettative di riconoscimento si applica legittimamente sia alle richieste espresse nelle specifiche rivendicazioni (la mia/nostra lotta per affermare l'*hit et nunc* della mia/nostra situazione di indigenza e umiliazione), sia soprattutto a tipi di aspettative che vanno verso esigenze morali più universali (una grammatica dei conflitti sociali come ordine normativo della liberazione dalla sofferenza morale), allora è sicuramente congetturabile che non sono solo gli individui a produrre effetti di riconoscimento, ma che anche le istituzioni possano produrre tali effetti. Il limite di questa congettura, però, è che così facendo proprio l'orizzonte dei conflitti sociali viene a perdere buona parte del suo contropeso nella definizione degli standard di giustizia sociale. In altri termini, ciò che si perde è ciò che Renault chiama il rapporto tra aspettative di riconoscimento e comportamento pratico: infatti, se per riconoscimento si intende sia la condizione sociale fondamentale per la libertà dei membri in una data società, sia l'ordinamento normativo eticamente capace di presiedere alla giusta partecipazione politica, allora non si capisce più se le aspettative di riconoscimento devono riguardare le proprietà intrinseche dell'individuo o i suoi atti.

55 Cfr. Renault E., *Riconoscimento, lotta, dominio: il modello hegeliano*, in "Post-filosofie", anno 3, Dicembre 2007, pp. 29-45.

L'indebolimento del rapporto tra aspettative e comportamento, tra proprietà intrinseche dell'individuo e il senso dei suoi atti, tra l'essere sociale della sofferenza morale e invece l'agire sociale della sua eziologia, non solo comporta una perdita di materialità, corporeità e di *energeia* individuale – come giustamente molti osservatori hanno sottolineato⁵⁶ – ma rimette la questione

- 56 Sul fatto che con la sua teoria normativa del riconoscimento Honneth si sia allontanato dalla sfera empirico-sociale delle motivazioni individuali molto si è discusso. Volendo ricordare qui solo alcune delle tante posizioni in campo, si possono ricordare gli interventi critici di Joel Whitebook, J.Philippe Deranty e Patchen Markell.

J. Whitebook ha criticato l'antropologia filosofica alla base della teoria del riconoscimento, sostenendo che Honneth con la sua idea meadiana di interazione abbia perso di vista la funzione del "lavoro del negativo" che sta nell'azione degli individui (con *negativo* qui sono indicati non solo gli istinti e le pulsioni dell'io, ma con essi anche quegli aspetti asociali e strategici che orientano in maniera motivata gli individui). Cfr. Whitebook J., *Wechselseitige Anerkennung und die Arbeit des Negativen*, in "Psyche. Zeitschrift für Psychoanalyse und ihre Anwendungen", 55, 2001, pp. 755-789. Questa critica è stata peraltro fortemente ribattuta dallo stesso Honneth che ha risposto alle accuse sia sulle pagine della stessa rivista sia in una serie di altri luoghi. Cfr.: Honneth A., *Facetten des vorsozialen Selbst. Eine Erwiderung auf Joel Whitebook*, in "Psyche", 55, 2001, pp. 790-802; Id., *Postmodern Identity and Object-relations Theory: On the Supposed Obsolescence of Psychoanalysis*, in "Philosophical Explorations", 2, 1999, pp. 225-242; Id., *Das Werk der Negativität. Eine psychoanalytische Revision der Anerkennungstheorie*, in Bohleber W., Dews S. (a cura di), *Die Gegenwart der Psychoanalyse – Die Psychoanalyse der Gegenwart*, Bohleber & Sibylle Dews, Stuttgart, Klett-Cotta, 2001, pp. 238-245.

Deranty invece parla di una "perdita di natura" del modello intersoggettivo del riconoscimento. L'interazione umana così come posta da Honneth perde di vista il problema dell'oggettività delle relazioni sociali nel mondo, oggettività non intesa in un senso naturale semplicistico, ma oggettività come "materialità", come originaria relazione delle nostre pratiche sociali ad un forma *incorporata* di corpo, mondo, ambiente entro la quale cominciamo a muoverci. Cfr. Deranty J.-P., *The Loss of Nature in Axel Honneth's Social Philosophy. Rereading Mead with Merleau-Ponty*, in "Critical Horizons", 6, 2005, pp. 153-181; Id., *Repressed Materiality. Retrieving the Materialism in Axel Honneth's Theory of Recognition*, in "Critical Horizons", vol. 7, 2006.

Infine Markel parla di un rischio connaturato nel paradigma riconoscitivo, un rischio che risiederebbe nella eccessiva fiducia per la capacità *ri-creativa* del riconoscimento, capacità cioè di riprodurre gli aspetti motivazionali dei soggetti su un piano eminentemente intersoggettivo, che potrebbe portare

complessa dei conflitti sociali all'interno di una teoria sociale che termina il suo compito nel considerare quali sono le condizioni che possono rendere più giusta la socialità in un ordine razionale di pratiche (libertà istituzionali partecipate, uguaglianza di genere, diritti differenziati). Se tutto si ferma a questo, allora il genere di sofferenza che si cercherà di evitare sarà in qualche maniera già inscritto nel codice normativo della soluzione che adoperiamo. Le lesioni e le offese morali che tramite le lotte per il riconoscimento si cerca di curare e di portare all'attenzione pubblica, sono lesioni tutte interne all'assunzione del sé riconosciuto quale "mezzo" insieme strategico e comunicativo delle lotte stesse.

Infatti nell'idea di società di Honneth il riconoscimento trova la sua più alta realizzazione nella sfera della solidarietà e della stima sociale, tributata ai soggetti grazie alla qualità delle loro relazioni intersoggettive, e questo è lo stadio di emancipazione intersoggettiva massimo sia in termini di socializzazione che individuazione. A livello normativo però è invece nella sfera dei rapporti giuridici che esso si ancora in maniera prioritaria alla realtà sociale⁵⁷. Questo succede perché nella formulazione data da Honneth, sia la famiglia sia la società sono pensate come due livelli che possono agire come contrappunto critico alla formazione di una teoria della giustizia, ma in realtà essi non hanno la forza sistematica di potersi piazzare nelle norme sociali, come invece accade per i rapporti giuridici. È proprio per questa incapacità di offrire istituti sociali e societari in

all'effetto contrario: vale a dire un effettivo ricasamento del protagonismo sociale degli individui a livelli di *inazione*. Cfr. Markell P., *The Potential and the Actual: Mead, Honneth, and the "I"*, in van den Brink B., Owen D. (a cura di), *Recognition and Power. Axel Honneth and the Tradition of Critical Social Theory*, Cambridge University Press, Cambridge 2007.

Sul "potenziale" creativo del riconoscimento si veda anche Laitinen A., *Interpersonal recognition: A Response to Value or a Precondition of Personhood?*, in "Inquiry", vol. 45, 2002, pp. 463-478. Nello stesso numero della rivista, per avere una panoramica più ampia della questione, consiglio la lettura del saggio dello stesso Honneth A., *Grounding Recognition: A Rejoinder to Critical Questions*, pp. 499-520. Questo saggio è poi stato introdotto nella nuova edizione tedesca di *Kampf um Anerkennung: Zur moralischen Grammatik sozialer Konflikte. Mit einem neuen Nachwort*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main 2004.

57 Ringrazio qui Edoardo Toniolatti per aver richiamato la mia attenzione su questo particolare aspetto della teoria normativa di Honneth.

grado di svolgere la funzione di regolatore e promotore di condizioni per un giusto riconoscimento, che il riconoscimento in tema di giustizia poi ripiega sul concetto filosofico di diritto come possibile via di uscita. Un diritto evidentemente non in senso giuridico, ma il diritto come aspetto sociale di uguaglianza e reciprocità. È a questa forma di diritto che Honneth sembra affidare la capacità del suo riconoscimento di farsi principio di giustizia sociale, nel senso di porsi come modello etico *eccedente* rispetto al grado concreto di orientamento delle dispute morali⁵⁸. Ma se come acutamente ha osservato Emmanuel Renault⁵⁹ lo sbocco normativo di una teoria del riconoscimento pare essere inevitabilmente una teoria dei diritti, in cosa allora l'apporto del riconoscimento di Honneth differirà da quello proceduralista tipo habermasiano?

Dal novero delle forme di ingiustizia che colpiscono l'individuo nella vulnerabilità del suo essere sociale, sembra quindi emergere un genere di sofferenza causata da una sottrazione dello "status" di partecipazione all'interazione, un genere di sofferenza arrecata all'individuo non tanto sotto l'aspetto del suo *agire*, quanto del suo *essere* portatore di una particolare forma sociale. Infatti, a essere vulnerabile come abbiamo detto è la costituzione intersoggettiva dell'autonomia individuale, questo perché hegelianamente il vero essere dell'uomo è la sua *operazione*. Di conseguenza questa vulnerabilità non la si può proteggere tenendola fuori o più nascosta possibile dal processo sociale, ma deve essere strutturalmente esposta in una grammatica dei conflitti sociale, perché è proprio dall'esperienza negativa di questo lato vulnerabile che, tramite la lotta e il riconoscimento, ci si libera e ci si immette nell'ordine riflessivo della società. In questo senso lo "status" del soggetto nelle politiche del riconoscimento è uno status di partecipazione sì conflittuale, ma necessariamente riconciliatorio rispetto agli istituti che regolano l'aspetto sociale delle norme. In altre parole, *sociologicamente* e *psicologicamente* l'individuo offeso della

58 Honneth A., *Giustizia e libertà comunicativa*, in Bonan E., Vigna C. (a cura di), *Etica del plurale. Giustizia, riconoscimento, responsabilità*, Vita e Pensiero, Milano 2004, p. 68 e segg.

59 Renault E., *L'expérience de l'injustice. Reconnaissance et clinique de l'injustice*, La Découverte, Armillaire, Paris 2004.

giustizia sociale honnethiana, tramite la lotta per il riconoscimento, tenderebbe non solo ad apportare delle modifiche alle norme istituite, ma soprattutto cercherebbe di dare all'obbligo del contratto sociale verso le norme istituite un potenziale affettivo e emotivo frutto dell'esperienza morale del diniego di riconoscimento. *Normativamente*, però, essendo la dimensione dell'agire politico sovrapposta alla fenomenologia dell'esperienza del riconoscimento, l'individuo offeso tramite la sua lotta non cerca di ristabilire le condizioni politiche del suo agire in società, cercando così di liberarsi dallo sguardo oggettivato di un riconoscimento distorto e frutto degli squilibri di potere presenti nella società, ma al contrario non può che provare, agli occhi della società e degli altri che lo offendono, la realtà del suo essere padrone di se stesso e detentore di uno "status" politico partecipativo incondizionabile.

Il punto critico è che, diversamente da quanto a me pare sostenere Honneth, forse *non tutta l'identità di questo "status" è esposta alla negazione di riconoscimento*. Altrimenti non si capirebbe di dove la reattività trarrebbe la propria forza d'azione, se non cercando nelle risorse che al soggetto avanzano al di là dell'esposizione del proprio tratto di attore politico alla negazione di riconoscimento⁶⁰. In

60 Mi posso ad esempio trovare in un contesto in cui la negazione o il mancato riconoscimento di un tratto della mia identità, che pur mi colpisce, però non mi svilisce, non mi umilia, perché magari attorno a quel tratto di identità a cui non è stato accordato il riconoscimento desiderato non c'era una grande aspettativa da parte mia, oppure perché al contrario c'era una grande aspettativa che però non corrispondeva a ragioni condivise nella cerchia di persone in cui è avvenuta la negazione o il mancato riconoscimento, e per questo me ne faccio una ragione. Diversamente invece potrei sempre io, sempre cioè lo stesso individuo, trovarmi in un altro contesto, nel quale alla negazione o al mancato riconoscimento dello stesso tratto di identità che aveva ricevuto il diniego nel primo contesto, reagirò e avizzerò pretese diverse. Mi può cioè capitare di voler vedere riconosciuta una qualità in un contesto e non riconosciuta in un altro. E non sempre la forza con la quale si chiede riconoscimento è proporzionale alla qualità dell'umiliazione subita. Magari in soggetti singoli e deboli la forza della richiesta di riconoscimento sarà proporzionale non alla qualità dell'umiliazione, ma all'opportunità di manifestare quella pretesa agli occhi degli altri, fino ad arrivare al caso assurdo in cui minore è l'intensità e la qualità dell'offesa, più alto sarà il mio vigore di pretesa di giustizia, do-

Honneth, invece, l'esposizione dello "status" riconoscitivo del soggetto diventa il linguaggio generale per spiegare la semantica della vulnerabilità. Infatti, è per difendersi da questa esposizione, che la teoria normativa del riconoscimento prende forma, come cioè un'idea regolatrice della prassi societaria costruita attorno alla difesa di uno "status" che consente all'individuo la partecipazione alla vita pubblica e all'interazione con gli altri nell'ordinamento istituzionale, senza che sia svalORIZZATA la particolare forma sociale di questa partecipazione (appartenenza, riferimento culturale, riferimento simbolico).

Se dunque la libertà politica si costruisce a partire dalla consapevolezza che ad essere colpita nel riconoscimento è la particolare forma sociale della propria autorealizzazione, allora credo sia ragionevole pensare che la lotta *per* il riconoscimento nasce⁶¹ proprio a partire dal sentimento della vergogna. Non solo è così che nasce la lotta, ma così si spiega anche come mai la filosofia sociale del riconoscimento abbia avuto in Honneth uno sbocco dentro la *riattualizzazione* della filosofia del diritto di Hegel⁶². Essendo gli individui collocati in una grammatica dei conflitti sociali, a essere messo in comune in Honneth non è né la paura dell'altro – tipico di quel contrattualismo sociale che nasce con Hobbes – né l'esposizione a una unitaria natura di esseri che patiscono il do-

vuto proprio al fatto di sentirmi più libero di protestare perché meno vincolato al calcolo delle conseguenze che la richiesta di riconoscimento può comportarmi. Al contrario lo stesso individuo, se ad esempio inserito in un gruppo, potrebbe invece sentirsi più protetto e rivendicare con maggiore forza le proprie richieste di riconoscimento a prescindere dal calcolo delle conseguenze. E ancora: il gruppo potrebbe, per la stessa ragione del numero, spingermi a rivendicare forme di identità che assolutamente non mi appartengono e che non difenderei mai se fossi costretto a difenderle o pretenderle con le sole mie forze, ma che invece sento mie nella prospettiva del gruppo.

61 È proprio sulla questione non solo filologica della differenza tra "lotte di riconoscimento" (*Kämpfe des Anerkennens*) e "lotta per il riconoscimento" (*Kampf um Anerkennung*) che E. Renault rimprovera a Honneth di aver abbandonato la formulazione hegeliana di lotte di riconoscimento a favore di una forma meno agonistica di lotta *per* il riconoscimento. Cfr. Renault E., *Riconoscimento, lotta, dominio: il modello hegeliano*, cit., p. 42.

62 Cfr. Honneth A., *Il dolore dell'indeterminato*, cit.

lore – tipico di quelle etiche che nascono con il minimalismo dei diritti e con l'idea di una *sofferenza socialmente evitabile*⁶³ –, ma ad essere avvertito come terreno comune di socialità è lo “status” di partecipazione alla formazione di spazi condivisi di significato sociale, uno status che ci difende dall'esposizione della nostra immagine al giudizio altrui, che è la condizione essenziale della vergogna. L'emozione politica di fondo non è quindi più quella di anticipare la reazione dell'altro, ma quella di elaborare l'esposizione agli atti performativi dell'interazione, di quel “doppio decentramento” di cui si parlava all'inizio di capitolo.

Di qui si possono trarre delle considerazioni finali. Il contratto sociale classico era fondato sull'emozione politica della paura (alcuni autori come Judith Shklar ritengono il tema della paura politicamente saliente anche nel contesto della teoria liberale⁶⁴). La paura giocava in questo modello di socialità un importante ruolo nelle scelte, sia individuali che collettive, un ruolo dettato dalla rilevanza che questo sentimento ha nella costituzione delle strategie politiche di comportamento. Controllando la paura, gestendola nel suo potenziale politico è dunque possibile influire, in modo decisivo e costruttivo, nella formazione di società nelle quali gli individui siano più liberi e dunque meno soggetti a forme di dominio e di violenza. Nella giustizia fondata sul riconoscimento la paura si è evoluta. La paura dell'altro viene riflessa nella paura di sé stessi che siamo esposti allo sguardo degli altri. Dalla paura alla *vergogna*. È questa la nuova base emotiva su cui, a mio avviso, si basa la ritrattazione honnethiana del contratto sociale. Non più un contratto come forma legale per evitare la paura dell'aggressione degli altri, ma un contratto come etica della reciprocità per evitare l'offesa e la sofferenza morale. Da una legalità che protegge la vulnerabilità dei propri possessi esterni (proprietà terriera, conflitto di classe), a una legalità reciproca che protegge la vulnerabilità della propria libertà in senso ampio (esteriore e interiore),

63 In Italia questa idea di sofferenza è stata sostenuta e argomentata da Salvatore Veca, in particolare rimandiamo qui al suo lavoro, *Dell'incertezza. Tre meditazioni filosofiche*, Feltrinelli, Milano 1997.

64 Shklar J., *The Liberalism of Fear*, in Rosenblum N. (a cura di), *Liberalism and the Moral Life*, Harvard University Press, Cambridge 1989.

ma tuttavia ancora troppo attaccata alle proprietà intrinseche dell'individuo (del suo essere). Il riconoscimento honnethiano a me sembra essere dunque una revisione del contratto sociale alla luce di più complesse emozioni politiche e pubbliche: la vergogna e i suoi correlati, vale a dire un nuovo senso della paura, intesa non più come emozione suscitata direttamente dall'azione morale empirica, ma paura di non raggiungere la perfezione rispetto all'orizzonte simbolico e immaginifico del potere normativo delle *istituzioni*, che è potere di consenso ma anche di iscrizione di identità. Istituzioni il cui grado di legittimità, proprio per quel che si diceva, rischiano però così di perdere in forza deontologica e di passare dal piano dell'azione pubblica (più politicamente vincolante, emendabile, modificabile, superabile) a quello ontologico dell'"essere sociale" (tematizzabile per la ristretta via di categorie filosofico-antropologiche).

PARTE TERZA

Il «sociale» della giustizia

Capitolo quinto

Femminismo, diritti umani e giustizia sociale

La questione della effettività

L'idea di essere umano che guida la teorizzazione normativa sotto l'influenza del paradigma distributivo, più che una esplicita teoria sulla natura umana, è un'immagine, che rende plausibile all'immaginazione, appunto, sia il quadro essenzialmente statico delle relazioni sociali proprio del paradigma distributivo, sia l'idea di una serie di individui distinti, preformati indipendentemente dai beni sociali. Perciò destituendo il paradigma distributivo in favore di un'idea di società più ampia e più attenta alla processualità, che incentri l'attenzione sul potere, sulle strutture decisionali e così via, si fa parallelamente muovere l'immaginazione verso assunti di altro genere. Anche questo slittamento dell'immaginazione, se viene reso troppo concreto, può diventare altrettanto coercitivo e limitante delle immagini consumistiche. Ma, se i valori a cui facciamo appello rimangono sufficientemente astratti, non si rischia di svalutare né di escludere alcuna cultura o modo di vedere particolari.

Iris Marion Young, *Le politiche della differenza*

Solo un profondo interessamento per il funzionamento e la capacità può rendere giustizia alla complessa interrelazione tra lo sforzo umano e il suo contesto materiale e sociale.

Martha Nussbaum, *Diventare persone*

Nomadic politics is not about a master strategy, but rather about multiple micro-political modes of daily activism or interventions on the world.

Rosi Braidotti, *Transpositions*

1. Sulla necessità di ricollegare diritti umani e giustizia sociale

Secondo l'analisi che Zigmunt Bauman, noto sociologo postmoderno, ha condotto in una delle sue opere più famose, *Modernità liquida*, due elementi rendono la nostra situazione, la nostra forma di modernità, nuova e diversa rispetto a quella delle generazioni precedenti. Il primo è il crollo graduale della convinzione proto-moderna secondo cui la strada lungo la quale procediamo avrebbe un fine, un *telos* conseguibile di mutamento storico. Il secondo mutamento fondamentale – legato al primo – consiste nella deregolamentazione e privatizzazione dei compiti e dei doveri propri della modernizzazione. Scrive Bauman:

Sebbene l'idea del miglioramento (o di qualsiasi ulteriore modernizzazione dello status quo) tramite l'azione legislativa della società nel suo complesso non sia stata completamente abbandonata, l'enfasi (nonché – particolare importante – l'onere della responsabilità) si è decisamente spostata verso l'autoaffermazione dell'individuo. Questa svolta decisiva ha trovato riflesso nella ridislocazione del discorso etico/politico dalla cornice della "società giusta" a quella dei "diritti umani", in pratica rifocalizzando tale discorso sul diritto degli individui di restare diversi e di scegliere e adottare a proprio piacimento i propri modelli di felicità e uno stile di vita loro consono¹.

Il discorso di Bauman è traducibile anche nei termini della "crisi" dello Stato occidentale moderno quale *stato sociale*, crisi indotta appunto dai processi di globalizzazione economica e plaudita da molti sostenitori del neoliberismo². Non è superfluo no-

1 Cfr. Bauman Z., *Modernità Liquida*, Laterza, Roma-Bari 2002.

2 Nella vasta letteratura sul nuovo dis-ordine globale, l'idea di una crisi dello Stato nazione e della sovranità di cui esso è titolare è divenuta un dato talmente ricorrente da essere ormai una sorta di luogo comune. Per una trattazione più dettagliata ed adeguata dell'argomento rimando ad un successivo lavoro. Qui mi limito a fare alcune considerazioni in nota. Non credo ci siano dubbi sull'esistenza di una crisi abbastanza generalizzata delle prerogative statali, indotta dal moltiplicarsi dei processi di transnazionalizzazione. Tuttavia, credo anche che occorra adoperare una certa cautela per evitare di

tare che qui Bauman sta parlando della modernità occidentale. Ciò che lui definisce il “tentativo di soluzione biografica a contraddizione sistemiche”, per indicare il paradosso e il dramma della modernità liquida legato al venir meno di scenari istituzionali e politici affidabili, non sarebbe realisticamente attuabile in alcun contesto, ma solo in occidente esso è una sorta di *leitmotiv* che ‘colonizza’ il nostro immaginario sociale, per usare una celebre espressione di Serge Latouche. In altri contesti, come ad esempio in Africa, l’idea di escogitare “soluzioni biografiche a contraddizioni sistemiche” sarebbe impensabile. Al contrario, in questi stessi contesti la costruzione di reti sociali ed informali di solidarietà e sostegno locale³ è, di fatto, l’unico antidoto all’assenza di uno

esprimere giudizi affrettati sulla entità ed omogeneità di tale crisi. Quanto alla entità, come ha mostrato acutamente la sociologa Saskia Sassen, non ci troviamo di fronte ad una fine dello Stato nazione, bensì ad una sua “rifunzionalizzazione”. Pur se ridimensionati nelle proprie capacità di gestione, gli Stati rimangono dei meccanismi regolatori essenziali dell’attuale sistema capitalistico mondiale. Quanto alla omogeneità, occorre prendere atto del fatto che il ridimensionamento di cui sopra non presenta le stesse caratteristiche, né vanta le stesse conseguenze, in tutte le aree del mondo. Si vedano: Bauman Z., *Dentro la globalizzazione*, cit., 2001; Beck U., *Che cos’è la globalizzazione. Rischi e prospettive della società planetaria*, Carocci, Roma 1999; Appadurai A., *Modernità in polvere*, Meltemi, Roma 2001; Zolo D., *Cosmopolis. La prospettiva del governo mondiale*, Feltrinelli, Milano 2002; Marramao G., *Passaggio a Occidente. Filosofia e globalizzazione*, Bollati Boringhieri, Torino, 2003; Sassen S., *Globalizzati e scontenti*, Il Saggiatore, Milano 2002.

- 3 L’importanza della dimensione solidaristica (e del cosiddetto capitale simbolico che da essa si origina) quale sito di rinascita e resistenza viene oggi rivendicata da molti autori africani. Oggi non è più soltanto la casa, il focolare domestico, a svolgere questo ruolo (hooks, *Elogio del margine*, cit., 1993), ma tutta la sfera della cosiddetta “*economia informale*”. Si tratta di una sfera vernacolare - che ha molti punti in comune con la dimensione domestica della sopravvivenza e in parte la comprende - ed è caratterizzata da una notevole intensificazione degli scambi di prestazioni lavorative, derrate, merci e denaro secondo la logica della reciprocità e del “dono”. Ecco cosa scrive J. L. Touadi in proposito: «i nostri popoli...in questi quaranta anni di fallimento dell’Africa ufficiale hanno costituito dei circuiti economici, delle reti di produzione e riproduzione dei beni, non solo al di fuori dell’ufficialità economica, ma contro le logiche di questa ufficialità. Questa è la grande parabola di resistenza dell’Africa di oggi[...]. L’Africa non è un sogno tradito, l’Africa è una pentola che bolle, un po’ in questo senso. Ma per vedere questa pentola dobbiamo

stato centrale forte, la cui formazione è stata duramente ostacolata dagli sviluppi della *global economy* e dal portato della stessa eredità coloniale, ciò che Latouche ha chiamato il “nazionalitarismo” e “l’ordine artificiale dello Stato mimetico”⁴.

L’enfasi attuale sui “diritti umani” può essere vista anche come l’espressione di quel processo di giuridificazione della politica internazionale e non, che è appunto uno degli effetti della suddetta crisi⁵. Paradossalmente, nel difendere tale processo, i sostenitori del cosmopolitismo giuridico si trovano spesso allineati con i *neo-liberals*. Se indubbiamente il processo di codificazione che si è avviato con la Dichiarazione Universale del ’48 – all’interno di complessi rapporti di potere – e che ha portato progressivamente alla costituzione di un sistema internazionale e sopranazionale di promozione e protezione dei diritti umani è indice di un progresso

lasciare le tabelle della Banca Mondiale e del Fondo Monetario Internazionale, dobbiamo inoltrarci dentro i meandri dell’informale dell’economia popolare, laddove la gente si inventa quotidianamente la propria sopravvivenza, la *gymnastique de la survivance*». Così come le popolazioni Africane – non diversamente da quelle dell’America Latina – sono state in grado di “addomesticare il Cristianesimo”, attraverso la creazione di vari sincretismi religiosi, in un certo senso esse hanno fatto lo stesso anche con l’economia occidentale moderna. Quest’ultima cioè è stata acquisita dalle culture africane anche attraverso il colonialismo, ma è stata poi tradotta in modalità del tutto peculiari al contesto africano. Siamo in presenza di una traduzione particolare dell’universalismo economico. «L’economia informale, popolare ci insegna la capacità della gente di partecipare, attraverso varie forme, ma ci insegna soprattutto [...] che è possibile mettere dentro l’economia dei valori che l’economia moderna ha espulso. Dei valori come la solidarietà, dei valori come la relazione». Il di più di una certa cultura tradizionale africana è appunto l’investimento relazionale, anche nel modo di vivere il rapporto con i soldi, con l’economia. Il dono è qui il punto nodale di tutta la rete relazionale, di tutta la rete di produzione e di riproduzione dei beni. Touadi J.L., *Africa. La pentola che bolle*, EMI, Bologna 2003.

- 4 Latouche S., *La fine del sogno occidentale. Saggio sull’americanizzazione del mondo*, Eleuthera, Milano 2002.
- 5 Bisogna anche riconoscere che tale processo di giurificazione denota la capacità del diritto di affrancarsi dallo Stato e quindi di reinventarsi, assumendo forme molteplici e più malleabili, che vanno nel senso dell’affermazione di un “pluralismo normativo”. Si vedano in proposito: Facchi A., *I diritti nell’Europa multiculturale*, Laterza, Roma-Bari 1999; de Sousa Santos B., *op. cit.*, 2003.

storico, è altrettanto vero che una visione prettamente ‘giuridica’ e ‘penale’ dei diritti umani, quale è quella attualmente *in auge*, induce a sottovalutare la questione dei diritti sociali, e degli enormi squilibri che tagliano in modi non lineari il Nord e il Sud del mondo. Se di giustizia ancora si parla in relazione ai diritti umani lo si fa nei termini generici e moralistici di una “Giustizia Globale”, idea per lo più legata a quella della esportazione militare della democrazia.

Di contro al *trend* dominante che tende ad appiattire, di fatto annullandolo, il discorso relativo alla giustizia sociale, locale e globale, su quello relativo ai diritti umani, vorrei tentare di fare il percorso inverso: vorrei cioè sostenere l’opportunità di ricondurre il discorso sui diritti a quello sulla giustizia sociale, per porre entrambi in modo diverso: non tanto (e comunque non solo) in termini di *Master Narratives* e *Strategies*, ma piuttosto in termini di micronarrazioni e micropolitiche. Il legame tra diritti ed esperienze fondamentali di ingiustizia è implicito nella stessa genesi storica dei diritti. Come scrive, tra gli altri, Ute Gerhard:

As demonstrated by the history of human and civil rights, human rights as standards for just and humane conditions have been developed in response to concrete historical experiences of injustice and with regard to crises of the modern world.[...] The main condition is that they must not concern “merely” a matter of individual suffering, misfortune, or fate, but a “collective experience of violated integrity” that can be expressed as an injustice [...]. The idea that this pain and suffering is not inevitable and that its societal distribution is unjust is the necessary prerequisite to action⁶.

Di contro ai *trends* opposti e speculari di giuridificazione e moralizzazione della politica, e di contro all’opzione *neoliberal* che pre-

6 Gerhard U., *Women’s Experiences of Injustice. A Dimension of Feminist Legal Criticism*, Paper prodotto per la 4th European Feminist Research Conference, disponibile sul web: <http://www.women.it/quarta/workshops/economics10/utegerhard.htm>, 2003. Si vedano anche: Bobbio N., *L’età dei diritti*, Einaudi, Torino 1992; An-N’aim, *Human Rights*, in Judith R. Blau, editor, *The Blackwell Companion to Sociology*, Blackwell Publishers, Inc., Malden, MA (2001), pp. 86-99.

vede l'asservimento della politica all'economia (il che fa dei diritti umani una sorta di "*pharmakon*", ovvero, di veleno e cura insieme⁷), vorrei difendere l'importanza di una ripolitizzazione del diritto, dell'etica e dell'economia. Non reputo pertanto ammissibile che si creino a priori gerarchie tra i diritti umani da difendere e implementare, ma credo che la priorità da dare volta volta ai diritti civili, piuttosto che a quelli politici, piuttosto che a quelli sociali e culturali, nonché la considerazione delle interrelazioni tra essi, sia una questione di politica della collocazione. Questo significa che la giustizia non può essere delegata ad organizzazioni internazionali o sopranazionali, ma anzi lo Stato dovrebbe continuare ad avere un ruolo: mi riferisco sia allo Stato inteso come insieme di strutture e servizi, stato sociale insomma, sia allo Stato come comunità politica di appartenenza (dimensione simbolica).

Il genere – nella sua complessa e non lineare intersezione con altre variabili, quali l'etnia, la razza, la classe, le preferenze sessuali ecc... – è uno dei principali vettori della disuguaglianza e dell'oppressione, oltre che uno dei principali assi di differenziazione della soggettività e dell'identità. Non a caso, esso è il soggetto privilegiato delle nuove *Masters' Narratives* del biopotere in circolazione. E non a caso, alcuni dei contributi più interessanti al dibattito contemporaneo in materia di giustizia, etica e diritti provengono proprio dalla teoria di genere o femminista.

Nel femminismo, come pensiero e movimento, le rivendicazioni di diritto sono sempre state richieste di giustizia, giustizia intesa in senso sostanziale. Per usare ancora le parole di Ute Gerhard:

All modern women's movements entered the public arena first and foremost with demands for more rights, as rights

7 «[I] diritti possono essere, sono stati, ancora sono, strumenti di un imperialismo culturale che apre la strada all'imperialismo economico e sociale attraverso la distruzione delle culture che sono incompatibili con lo sviluppo economico, sociale e politico di cui essi sono sia presupposto che argine. Proprio per questo sono necessari: essi sono per l'appunto anche argine e difesa. Veleno e cura. Tuttavia, l'antropologia che li sostiene deve, non può che, mutare, pena da un lato l'inefficacia, dall'altro la de-culturazione». Pitch T., *L'antropologia dei diritti umani* in Giasanti A., Maggioni G. (a cura di), *I diritti nascosti. Approccio antropologico e prospettiva sociologica*, Cortina, Milano 1995.

struggles and rights movements. The impetus for a women's social movement appeared only when there was "not only injustice," but "outrage" (Brecht). It was necessary that individual, isolated experiences of suffering and injustice--that is, of lack of freedom and of legal incapacity or exclusion from equal participation--were no longer considered individual misfortunes, but experienced as injustice by and with others and asserted to be an infringement of rights. The immediate causes, the social and political conditions that triggered awareness and political action, differed greatly in the various historical phases. But the form of rights violations, the systematic exclusion of women, and the reactions to women's movements were structurally the same, at least in the period of emerging civil society.

In questo capitolo mi concentrerò allora sulle soluzioni di giustizia escogitate a livello teorico dalle varie correnti femministe, tenendo conto del fatto che tali soluzioni dipendono profondamente dalla particolare impostazione epistemologica adottata. Muovendo dalla critica di Iris Marion Young ai limiti del paradigma distributivo riportata nel terzo capitolo, vedremo che mentre le teoriche del *Feminist Empiricism* e della *Standpoint Theory* tendono a restare legate ad un paradigma distributivo di giustizia e sostanzialmente si affidano a delle macropolitiche della giustizia e del diritto, l'etica poststrutturalista «is not confined to the realm of rights, distributive justice, or the law, but it rather bears close links with the notion of political agency and the management of power and of power-relations. Issues of responsibility are dealt with in terms of alterity or the relationship to others. This implies accountability, situatedness and cartographic accuracy. A poststructuralist position, therefore, far from thinking that a liberal individual definition of the subject is the necessary precondition for ethics, argues that liberalism at present hinders the development of new modes of ethical behaviour»⁸. Argomenterò anche in questo caso in favore di molteplici possibili contaminazioni tra i vari approcci.

Nel tracciare una cartografia su femminismo e universalismo cercherò di tenere insieme tre diverse classificazioni della teoria

8 Braidotti R., *Transpositions*, cit., 2006.

femminista: quella di Allison Jaggar di stampo politico, quella di Sandra Harding di tipo metodologico e quella più recente di Janice McLaughlin di tipo tematico. In *Feminist Social and Political Theory*, McLaughlin individua una serie di temi particolarmente rilevanti nel dibattito teorico politico attuale, cui le teoriche femministe partecipano in un confronto critico continuo con le teorie *mainstream*. Il primo dei temi è proprio quello dei diritti e della giustizia. Nel capitolo intitolato *Equal-rights feminism* si legge: «The strategy of feminists working with liberalism and the rights agenda is to develop a format for incorporating recognition of culture and inequality into its template. There are a variety of feminist strategies for rescuing liberalism, and the four key ones outlined in this section are: Individual rights, Gendered rights, Concrete rights, Group rights». Le strategie analizzate da McLaughlin, benché lei non le presenti in questi termini, rientrano soprattutto nell'ambito del *Feminist Empiricism* e della *Feminist Standpoint Theory*⁹.

2. Empirismo Femminista e diritti umani

Martha Nussbaum si propone ambiziosamente di delineare una teoria (parziale) della giustizia distributiva, che sia al tempo stesso un esempio di femminismo internazionalista, umanista, liberale, universalistico e multiculturale. Nussbaum riconosce i limiti dei tradizionali approcci distributivi alla giustizia (a cominciare dal loro androcentrismo) e cerca di correggerli rifacendosi all'approccio delle capacità elaborato da Amartya Sen nei primi anni '80, nell'ambito degli studi economici sullo sviluppo.

Nella misura in cui pone l'accento sulle *reali* condizioni di benessere delle persone, valorizza la diversità umana e abbraccia un individualismo etico (ma non un individualismo metodologico e ontologico), l'approccio delle capacità di Sen risulta indubbiamente funzionale ad una valutazione sostanziale della giustizia e dell'ingiustizia sociale, compresa quella di genere. Esso rinvia ad

9 Jaggar A., *Feminist Politics and Human Nature*, Rowman & Allanheld/Harvester Press, New Jersey 1983; McLaughlin J., *Feminist Social and Political Theory*, cit., 2003; Harding S., *The Science question...*, cit., 1986.

una concezione ampia di giustizia come abilitazione istituzionalizzata, che riconduce le questioni distributive ad un proprio sottinsieme.

L'approccio di Sen, che nasce come strumento valutativo e comparativo sulla qualità della vita tra le nazioni, non costituisce una teoria compiuta, ma piuttosto un *framework* aperto a diverse possibili integrazioni. Come si è visto, volendone fare un uso anche normativo, Nussbaum lo integra con la concezione essenzialistica di natura umana esemplificata dalla sua lista delle capacità umane fondamentali, con l'idea del «livello di soglia di ogni capacità» e con una versione *gender-sensitive* e non contrattualistica del liberalismo politico di John Rawls¹⁰.

La lista sarebbe il risultato di anni di discussioni multiculturali tra esperti, condotte col sistema dell'«equilibrio riflessivo» rawlsiano a partire dall'idea intuitiva di un «autentico funzionamento umano», sorrette da un sentimento di empatia e convalidate dalle storie personali di alcuni donne indiane intervistate dall'A. stessa. Le capacità così definite sarebbero pensabili come obiettivi politici svincolati da fondamenti metafisici e, come tali, oggetto di un «consenso condiviso» tra persone con concezioni del bene diversissime tra loro. Scopo della lista è quello di fornire una base

10 In *Beyond the social contract* Nussbaum afferma: «The dominant theory of justice in the Western tradition of political philosophy is the social contract theory, which sees principles of justice as the outcome of a contract people make, for mutual advantage, to leave the state of nature and govern themselves by law. Such theories have recently been influential in thinking about global justice, thanks especially to the influential work of John Rawls. In this lecture I shall examine that tradition, focusing on Rawls, its greatest modern exponent; I shall it wanting. Despite their great strengths in thinking about justice, contractarian theories have some structural defects that makes them yield very imperfect results when we apply them to the world stage. I shall argue that much more promising results are given by a version of what Amartya Sen and I have called the capabilities approach – an approach that, in my version (rather different here from Sen's) suggests a set of basic human entitlements, similar to human rights, as a minimum of what justice requires for all. I shall ultimately be arguing that something like my version of the capabilities approach provides us with a promising way of thinking about the goals of development in this increasingly interdependent and interconnected world». Nussbaum M., *Beyond the social contract. Capabilities and Global Justice* in: «<http://cfs.unipv.it/sen/papers/Nussbaum.pdf>».

teorica di riflessione per discutere i programmi politici delle nazioni o i principi fondamentali da inserire in documenti internazionali, tesi a specificare a che cosa le nazioni si debbano attenere. A questo uso normativo va affiancato un uso comparativo, teso a fare confronti sulla qualità della vita tra le varie nazioni. In entrambe le aree, l'approccio delle capacità offre una guida migliore rispetto ad altri metodi basati sull'utilità o sull'opulenza (come il PIL *pro capite*). La lista è presentata come aperta e soggetta ad una "realizzazione molteplice", ovvero ad un "ragionevole pluralismo di specificazioni"¹¹.

Partiamo dalle possibili applicazioni. Che cosa è possibile fare concretamente con la lista/approccio delle capacità? Ecco cosa dice Nussbaum in *Diventare persone*:

Si può usare nelle agenzie internazionali, nelle organizzazioni non governative per perseguire programmi all'interno di nazioni che non l'hanno ancora accolta. Può diventare la base di trattati internazionali e altri documenti che possono essere adottati dalle nazioni e incorporati così nella legge internazionale e nazionale. In tutte le applicazioni resta però fondamentale il ruolo dello stato nazionale... La teoria delle capacità sarebbe una ricetta per la tirannia se scavalcasse la nazione. È altamente desiderabile che a lungo andare la comunità delle nazioni raggiunga un consenso transnazionale convergente nei confronti della lista delle capacità come un insieme di mete per l'attività di cooperazione internazionale e un insieme di impegni che ogni nazione deve mantenere per la sua stessa popolazione¹² Questo consenso esiste già nei confronti di molte voci della lista e possiamo sperare di costruirlo sulla base di queste per le altre. L'attuazione efficace di molte voci nella lista da parte di molti governi richiede cooperazione internazionale; richiederà anche

11 «Ciascuna delle capacità può essere realizzata in una varietà di modi diversi, in conformità con i gusti individuali, le circostanze locali, e le tradizioni». Nussbaum M., *Diventare Persone*, cit., 2001.

12 Per una lettura in senso internazionalistico dell'approccio delle capacità di Nussbaum si veda: Charlesworth H., *Martha Nussbaum feminist internationalism*, in "Ethics", 111, 2000, pp. 64-78.

trasferimento di ricchezza dalle nazioni ricche alle nazioni povere.... Si può sperare che l'elenco delle capacità guidi il processo di globalizzazione dandogli un ricco insieme di mete umaneTuttavia anche un globalismo altamente moralizzato ha bisogno di un nucleo di stati nazionali, perché le strutture transnazionali (almeno quelle che conosciamo finora) sono insufficientemente responsabili nei confronti dei cittadini e insufficientemente rappresentative degli stessi. Quindi il ruolo primario del metodo delle capacità resta quello di fornire principi politici che possano stare alla base di costituzioni nazionali; questo significa che l'applicazione concreta deve rimanere in gran parte compito dei cittadini di ciascuna nazione.

Una interessante applicazione della lista di Nussbaum è quella che la utilizza per leggere in senso più sostanzialistico il linguaggio dei diritti umani. Sempre in *Diventare Persone*, Nussbaum scrive: «le capacità, così come io le concepisco, hanno una relazione molto stretta con i diritti umani così come sono intesi nel dibattito contemporaneo internazionale. In effetti esse coprono lo stesso terreno sia dei cosiddetti diritti umani della prima generazione (libertà civili e politiche) sia dei diritti della seconda generazione (diritti economici e sociali), e svolgono un ruolo affine a questi, fornendo l'intelaiatura filosofica a principi costituzionali fondamentali»¹³ Abbiamo visto che prima di presentare la sua lista delle capacità, Nussbaum le distingue in tre categorie: capacità innate, di base e combinate. I diritti umani – ci dice – possono e dovrebbero essere visti per lo più come *capacità combinate*: «In alcune aree, mi pare, il modo migliore di pensare ai diritti è di vederli come capacità combinate[...]. In altre parole assicurare diritti ai cittadini in queste aree significa *porli in una posizione di capacità combinata per funzionare* in quell'area. Naturalmente c'è un altro senso del diritto che è più simile alle mie capacità fondamentali: le persone hanno diritto (un'esigenza giustificata) alla libertà religiosa solo in virtù del loro essere umani, anche se lo stato in cui vivono non ha garantito loro questa libertà. Definendo i diritti in termini di capacità combinate chiariamo che un popolo in un

13 Nussbaum M., *Diventare persone*, cit., 2001.

paese C non ha il diritto di partecipazione politica solo perché una formulazione simile esiste sulla carta: ha davvero questo diritto solo se ci sono misure effettive per rendere le persone veramente capaci di esercizio politico.[...] In breve, pensare in termini di capacità ci offre un metodo per pensare a cosa significhi assicurare un diritto a qualcuno»¹⁴.

Tornerò più avanti sulla questione dei diritti umani e sul ruolo di rilievo che Nussbaum attribuisce agli stati nazionali nella loro difesa e implementazione. Per adesso mi limito a sottolineare che nella visione di Nussbaum i diritti e le capacità sono intesi un po' come briscole¹⁵, in una sorta di partita tra lo Stato nazionale da una parte e gli individui e le individue dall'altra. Questa impostazione è tipica del liberalismo. La violazione di un diritto consiste nell'essere privati/e di una serie di opportunità, libertà e capacità umane che dovrebbero invece essere garantite dal possesso di quel diritto. Il processo di rivendicazione ed emancipazione è pensato secondo lo schema distributivo del/la singolo/a individuo/a che fa ricorso volontariamente e consapevolmente alle corti per farsi risarcire dalla suddetta violazione. A tale ricorso ci si aspetta poi che corrisponda un intervento dello Stato volto a punire i colpevoli e a risarcire le vittime. Qualora si prendano in considerazione anche i diritti sociali, si aggiunge al quadro l'equa distribuzione dei servizi di *welfare* a livello nazionale. In questo caso lo schema distributivo – con tutti i limiti evidenziati da Iris Young – non è minimamente alterato dal fatto di leggere i diritti in termini di capacità e funzionamenti umani. In quest'ottica gli interventi di giustizia sono intesi prevalentemente in termini di *Master Strategies*.

La questione che mi interessa maggiormente è però quella della giustificazione politica della lista, che ha delle ovvie ricadute sull'attuazione politica della stessa. Credo vi sia un problema connaturato alla lista proposta da Nussbaum: quello dell'etnocentrismo inconsapevole. Tengo subito a precisare che non

14 *Ivi*.

15 L'espressione è di Ignatieff M., *Una ragionevole apologia dei diritti umani*, Feltrinelli, Milano 2003.

dedicherei tanta energia a decostruire le premesse teoriche di Nussbaum se non reputassi il suo approccio estremamente interessante e stimolante.

Nella "Introduzione" a *Diventare Persone*, Nussbaum dichiara che le donne dei paesi in via di sviluppo sono importanti per il suo progetto in due modi: in quanto persone che soffrono diffusamente per acute carenze di capacità, ma anche come persone la cui situazione fornisce un test interessante per il suo approccio. La sua attenzione è interamente concentrata sull'India, un paese che l'A. conosce direttamente, ma nelle sue intenzioni la sua proposta politica ideale vale per tutte le nazioni.

Sono doppiamente estranea ai luoghi di cui scrivo, essendo straniera e appartenendo alla classe media, ma gran parte degli studi sull'India sono anch'essi opera di persone estranee almeno in qualche modo, di autori cioè che hanno uno stile di vita borghese per nulla affine al modo di vivere di cui scrivono...Ritengo che queste difficoltà si possano superare con la curiosità e la determinazione, specialmente se si ascolta ciò che dice la gente. Forse a volte uno straniero riesce anzi a mantenere un'utile neutralità fra le controversie culturali, religiose e politiche che finiscono per coinvolgere qualsiasi studioso che viva in India...In un contesto di disuguaglianza radicata il vicinato può rappresentare un problema epistemologico.

Nussbaum dimostra di essere consapevole della propria *location*, pertanto non mi sento di condividere le accuse che le sono state spesso mosse di volersi far carico di una sorta di «missione civilizzatrice» nei confronti delle «donne dei paesi in via di sviluppo». Nondimeno, il problema epistemologico di cui lei stessa si rende conto non viene eliminato dalla sua curiosità e determinazione, né dalla semplice disposizione all'ascolto. Ritengo che questo problema sia di fatto connaturato al paradigma epistemologico da lei adottato (quello che ho definito *Feminist Empiricism*).

Prendiamo ad esempio la difesa che Nussbaum fa dell'individualismo etico. Si è detto appunto che l'insistenza sul rispetto della "separatezza delle persone" è centrale al suo approccio. Questa idea degli individui come persone separate è una concezione moderna che risale alla tradizione Giudaico-Cristiana, ma non sareb-

be certamente un'idea intuitiva o una facile assunzione da farsi per un Induista o un Buddista. Ecco cosa dice in proposito la femminista postcoloniale Nivedita Menon, teorica dei *Subaltern Studies*:

The core idea of modern democracy as it evolved in the West is that 'I' am this body and that my 'self' stops at the boundaries of my skin. Although this seems an entirely natural identification to the modern mind, it is, as we know, only about four hundred years old and has specific cultural moorings in the experience of the West. In non-Western societies this notion of the individual, separate from all other individuals, as the unit of society, is still not an uncontested one. And as Sudipta Kaviraj has pointed out, the fact that democracy has entered these societies before the notion of the individual took root means that our democracy – in Asian and African countries – takes very different shapes than it does in the societies of its origin. Liberal individualism never became the uncontested core of anti-imperialist struggles for democracy. Whether Gandhi and Ambedkar in India or African socialists like Nyerere and Nkrumah, most nationalist leaders constructed national identities, not through the idea of individual citizenship but through that of national communities – caste, religious, ethnic groups. Their language of politics remained non-individualistic. And there remained always a tension between the individual and the community, determined in different ways, as the bearer of rights in post-colonial democracies, a tension respected in constitutions¹⁶.

Il punto – afferma risolutamente Menon – non è che l'India e il suo popolo hanno fallito nel raggiungere gli *standards* fissati dalle liberal-democrazie occidentali. Di fatto, anche in queste ultime l'assunto di una cittadinanza omogenea è stato messo a dura prova, non solo dai fenomeni migratori degli ultimi decenni, ma anche dall'esistenza di minoranze nazionali autoctone che nel corso della storia hanno preteso di far sentire la propria voce e di dare risalto alle proprie identità.

16 Menon N., *Universalism without foundations?*, in "Economy and Society", 31, N. 1, February 2002.

Il punto è piuttosto che nel mondo finito della ‘libera’ – ma in realtà estremamente selettiva – circolazione di capitali, merci, persone e idee anche la democrazia ha intrapreso il proprio viaggio e preso forme diverse, spesso irriconoscibili alla luce della originaria esperienza occidentale, ed i dilemmi che ciò comporta sfuggono a semplici classificazioni sulla base della dicotomia tradizione/modernità. E in una fase storica caratterizzata dall’emergere di diverse e spesso contrastanti concezioni della democrazia, Nussbaum presenta l’individualismo – un valore che nasce all’interno di una particolare cultura, quella del capitalismo occidentale – come un valore universale, a-problematico e incontestabile.

Facciamo un altro esempio. Si è detto che nella teoria della giustizia di Nussbaum rimane centrale il ruolo degli Stati nazionali. Non è la difesa in sé del ruolo statale ad essere problematica, bensì il fatto che qui Nussbaum difenda una particolare visione dello Stato come se fosse auto-evidente, a-problematica ed in un certo senso data.

Il quadro dello Stato che lei traccia corrisponde all’interpretazione data da Charles Taylor dello “Stato razionale” hegeliano, che esprime nelle proprie istituzioni e pratiche «le idee e le norme più importanti in cui i suoi cittadini si riconoscono e attraverso cui definiscono la propria identità»¹⁷. Nussbaum descrive questo Stato come un’istituzione prevalentemente benigna che riflette gli interessi dei cittadini nel corrispondere loro giustizia sociale e nel combattere l’ingiustizia e le violazioni dei loro diritti fondamentali. Tuttavia, come argomenta ancora Nivedita Menon, questa caratterizzazione risulta difficilmente compatibile con lo stesso contesto delle società liberaldemocratiche occidentali. Ci sono numerosi aspetti del sistema statale che Nussbaum dà semplicemente per scontati, come il fatto che l’obbligo di leva possa essere considerato come una legge di applicabilità generale. Quando l’A. affronta la questione del rapporto tra intervento statale e autonomia individuale, l’assunzione sottesa al suo ragionamento e che le consente di prevedere la possibilità di una limitazione della libertà individuale in casi estremi, è che lo Stato detenga il mono-

17 Cfr. Taylor C., *Radici dell’Io. La costruzione dell’identità moderna*, Feltrinelli, Milano 1993.

polio legittimo della forza (militare, giuridica, economica) sul proprio territorio, che è appunto la definizione di Stato moderno prevalsa in Occidente. Soprattutto, la sua riflessione dà per scontato che uno Stato, per quanto corrotto come quello indiano, ci sia, e che sia uno stato eletto. Ma questo è tutt'altro che un dato universale.

In molti Paesi del cosiddetto “Sud globale” questa situazione semplicemente non si dà. Questi paesi hanno risentito in forma prevalentemente negativa della crisi dello Stato indotta dai processi di globalizzazione. Spesso, più che ad una rifunzionalizzazione si è assistito ad una sancita fragilizzazione dello stato centrale, già piuttosto debole a causa della problematica eredità coloniale. Dalla consapevolezza di questa mancanza, molti autori postcoloniali, tra cui molte femministe¹⁸ si sono espressi/e a favore di un ruolo attivo dello Stato nel nuovo ordine globale ai fini della realizzazione della giustizia sociale e della effettività dei diritti umani, giudicando però tale ruolo né innocente né pacifico. È interessante notare che questi

18 Rispetto al caso dell'India, la femminista Josna Rege ci presenta un quadro più lucido e complesso di quanto faccia Nussbaum. La Rege sottolinea come le donne indiane abbiano imparato a proprie spese a non fidarsi troppo affrettatamente dello Stato nazione, né del resto dei sostenitori delle comunità. Alla luce di ciò, l'A. sostiene che le femministe debbano adottare un atteggiamento prudentiale e pragmatico nei rapporti con gli altri attori sociali (stato, gruppi etnici e religiosi o nazionalistici, organizzazioni transnazionali), valutando ogni situazione singolarmente e contestualmente, ponendo attenzione tanto ai processi storici che l'hanno determinata quanto ai rapporti di potere che sono in gioco in essa: «We can't proceed on the assumption that there are any “givens” about the emancipatory potential either of nationalism or cosmopolitanism; rather, we must evaluate every situation on a case-by-case basis, looking at the historical processes that underlie it, and have brought it into being. This is a conclusion that [...] Indian women's groups arrived at some time ago through bitter experiences with both state and ethno-religious nationalisms on one hand, and with transnational organizations, both capitalist and non-profit, on the other.[...]Even as feminists recognize that we cannot rely on state support because it so often appropriates our language and co-opts our efforts, that the state's interests are often inimical to our own, it is also the case that we must continue to work from within a given national polity, for better or worse, because if we can't make our own nation more accountable, more democratic, we have little hope of any credibility or effectiveness within our own territorial boundaries, let alone on a global scale». Rege J., *Women and the New Cosmopolitanism*, in <http://www.amherst.edu/~mrhunt/womencrossing/rege.htm>.

autori ed autrici non occidentali guardano spesso allo stato non solo come *cornice istituzionale* sociale, politica e giuridica, ma anche come *cornice simbolica*, comunità nazionale immaginata, ed entrambe queste dimensioni sono giudicate complementari ai fini di una *mediazione* tra le varie istanze particolaristiche subnazionali. La rilevanza della dimensione simbolica viene sottolineata da alcuni autori anche nell'enfasi che essi pongono sulla questione della legittimazione interna di una cultura dei diritti umani, e sulla questione delle sinergie che a loro avviso dovrebbero essere inventate tra religione e secolarismo¹⁹.

Per tornare a Nussbaum, è particolarmente interessante e significativa anche la critica che Menon muove al modo in cui l'A. pone e affronta la questione della dote (*sati*) in India. Su questo argomento – come su altri simili – Nussbaum presenta la propria posizione confrontandosi criticamente con quella di Rawls, in una sorta di dibattito a due. Secondo Menon, «the issue of dowry as seen through the lens of this debate [tra Nussbaum e Rawls appunto] – it misses the point so completely that one is at a loss as to who the intended audience is». In *Diventare Persone* si legge:

In una vasta gamma di aree il nostro approccio sosterrà diverse scelte di intervento pubblico. Nel mio approccio, le capacità fondamentali forniscono sempre un interesse vincolante per le finalità dell'azione del governo; quindi sarà corretto rendere illegale la dote in India data la incontrovertibile prova che il sistema della dote è una delle maggiori cause della mancata realizzazione delle capacità delle donne. Credo che Rawls incontrerebbe serie difficoltà nel giustificare questa legge, perché egli pensa alla famiglia co-

19 Si vedano: Chatterjee P., *The Nation and its Fragments, Colonial and Postcolonial Histories*, Princeton UP, Princeton 1993; Touadi J.L., *Africa. La pentola...*, cit. 2003; Latouche S., *Giustizia senza limiti. La sfida dell'etica in una economia mondializzata*, Bollati Boringhieri, Torino 2003; Mama A., *Feminism and the State in Africa: Towards an Analysis of the National Machinery for Women*, National Machinery Series, No.1, TWN-Africa, Accra, 2000; An-Na'im A., *State Responsibility Under International Human Rights Law to Change Religious and Customary Law*, in Rebecca J. Cook, ed., *Human Rights of Women: National and International Perspectives*, Univ. of Pennsylvania Press, Philadelphia, Pennsylvania, USA 1994; Bhabha et alii, *Cosmopolitanisms*, in "Public Culture", vol. 12, n. 3, 2002, pp. 1-13.

me almeno in parte prepolitica e pensa alla dote come a una delle scelte che la famiglia fa nella sua condizione prepolitica. Per me al contrario, la famiglia è costituita da leggi e istituzioni e una delle domande da porsi è se l'attribuzione della dote sia uno dei suoi compiti....Se dovessimo ritenere che la libertà di dare la dote sia una libertà significativa protetta, la scelta di eliminarne la tradizione avrebbe una dimensione tragica. Sono portata a pensare però che questa non sia un'area essenziale di protezione libertaria²⁰.

Secondo la testimonianza di Menon, in India la consapevolezza pressoché a-problematica che la dote sia 'un male' da dover estirpare, risale almeno al periodo della lotta per l'indipendenza: «It has always been considered to 'be all right' to render dowry illegal, we did not need the capabilities approach to discover this. The states of Bihar and Andhra Pradesh passed laws against dowry in the 1950s, within a decade after independence, and the Central Dowry Prohibition Act was passed in 1961, amended under pressure from the women's movement in 1984»²¹.

Il problema semmai ha riguardato l'implementazione della legislazione contro il sistema della dote, dovuta a lacune nel sistema giudiziario, e alle innumerevoli pressioni di un'ideologia familiare patriarcale, tutti fattori che hanno a che fare con il potere e la politica, piuttosto che con la mancanza di un dibattito pubblico ragionato, su cui invece ricade l'attenzione di Nussbaum. «In fact» – prosegue Menon – «the only reasoned argument for dowry is made from within the women's movement, by Madhu Kishwar. She raises the question of prioritizing property rights for women, in the absence of which, she argues, banning dowry deprives women of their only access to a share in natal family property. This kind of argument is entirely different from what Nussbaum sees above as a possible 'tragedy' of banning dowry – the loss of 'the liberty to give dowry'. Nobody in India defends dowry on that ground». In definitiva, tutti gli sforzi di Nussbaum di venire a capo del cosiddetto "dilemma di Rawls" non rispecchierebbero affatto le preoccupazioni delle donne indiane (o comunque non di tutte loro).

20 Nussbaum M., *Diventare persone*, cit., 2001.

21 Menon N., *Universalism...*, cit., 2002.

È vero che Nussbaum attribuisce una certa importanza alle storie personali delle donne dei paesi emergenti come contesti in cui esaminare lo sviluppo della coscienza politica. Tuttavia, come fa notare Chandra Mohanty, femminista postcoloniale che adotta la prospettiva della *Standpoint Theory*, «the point is not just to record one's history of struggle, or consciousness, but *how* they are recorded; the way we read, receive, and disseminate such imaginative records is immensely significant»²². Non solo, sarebbe altrettanto importante disporsi ad ascoltare il modo in cui le altre dell'altra cultura vedono *noi*. Elizabeth Spelman, altra nota femminista postcoloniale, è molto esplicita in proposito:

There is no doubt about the sincerity of Nussbaum's passion, and much to admire about the care with which she has made the case for the capabilities approach in the face of inevitable questions about its moral foundations and political feasibility. But the ethical and political dilemmas posed by our relation to the relatively silenced and impoverished others about and on behalf of whom we speak are not exhausted by coming down on one side or other of the universalism/relativism debates or by making sure that our theories are informed by detailed portraits of those whose lives these theories are meant to improve. Maria Lugones has argued that 'travelling' to the world of others should include finding out how they see you, what they see in and around you. Translating this into Nussbaum's language, it would seem that you have not responded to the capabilities of others if you ignore or exclude consideration of how they see you²³.

La Spelman continua rivolgendosi a tutte le teoriche femministe che come Nussbaum pongono al centro delle proprie accurate ed empatiche riflessioni altre donne meno fortunate di loro, chiedendo loro se sarebbero pronte per una volta a fare la parte dell'oggetto:

22 Mohanty C.T., *Feminism Without Borders: Decolonizing Theory, Practicing Solidarity*, Duke University Press, Durham 2003; enfasi mia.

23 Spelman E., *How do they see you?*, LRB, 16 November 2000, in http://www.lrb.co.uk/v22/n22/spel01_html.

Philosophers at conventions may not be interested in what hotel housekeepers have to say about them (and should not go around importuning workers to provide such commentary), but housekeepers may at least sometimes pause to think about and remark on what they see in the midst of all that carousing, cajoling and conceptualising. Imagine, then, that at such a convention there is a high-powered session devoted to the presentation and discussion of a splendid, passionate and painstakingly worked out theory about the effects of gender inequality and economic status on the condition of women in the service industry. Hotel housekeepers might well have been interviewed in connection with such a theory (indeed, in Boston, the source of that remark about the drinking and mating habits of philosophers, a hotel chain tried to force housekeepers – all of them women – to clean bathrooms on their knees, on the grounds that when they work standing up they don't do a good enough job). The theorists may have taken great care to emphasise the extent of the women's agency despite the hardships they are forced to endure. But will we, at such a session or outside it, learn about what the women being studied think about all this – not simply what they think about the theories in which they figure (they, and Nussbaum's subjects, may well agree with them), but what they think about the theorists, their struggles, their hopes, their disciplinary tics? Will there be room for something like the verbal snapshot provided by the hotel maids' assessment of the predilections and preoccupations of philosophers – an image of the theorists which is not under their control, which locates their theorising (and their behaviour in the venues in which it takes place) in the context of cultural and professional practices regulating what they can and cannot say or do? Are the theorists prepared to be thickly perceived, moving with and against the insistent rhythms of their own local customs and rules? Are they ready to be ripened into objects of their subjects' sympathetic understanding?

Senza questi accorgimenti, in altre parole senza una rigorosa politica della collocazione, le storie personali di Vasanti e Jayamma – le due donne indiane le cui storie personali sono prese ad esempio da Nussbaum nella sua indagine teorica – rischiano di servi-

re all'A. solo come conferma delle *proprie* personali intuizioni sul funzionamento umano. Quelle donne rischiano cioè di diventare non tanto i soggetti di conoscenza quanto gli oggetti, ovvero le destinatarie delle argomentazioni normative dell'autrice.

Nella visione liberale di Nussbaum la questione della giustificazione politica e della formazione del consenso è risolta in modo un po' troppo semplicistico. Il modello adottato è quello del tribunale della ragione liberale, implicito nel concetto rawlsiano di "equilibrio riflessivo", cui Nussbaum appunto si rifa:

In generale la concezione della giustificazione politica che preferisco è vicina alla concezione rawlsiana dell'argomento che procede verso un equilibrio riflessivo: presentiamo l'argomento in base a una data concezione teorica, confrontandolo ai "punti fissi" delle nostre intuizioni morali; vediamo quindi come quelle intuizioni verificano e sono verificate dalle concezioni che esaminiamo[...]. Speriamo col tempo di raggiungere consistenza e adeguatezza nei nostri giudizi considerati nel loro insieme, ma modificando o rifiutando giudizi particolari quando ciò sembri richiesto da una concezione teorica che pare efficace in altri aspetti, ma modificando o rifiutando la concezione teorica quando questa non è riuscita ad adeguarsi alla più stabile delle nostre intuizioni morali. Si può seguire questo procedimento in molti modi, ma ritengo che con Rawls lo si faccia in un ambito specificamente politico, cercando una concezione in base alla quale le persone con diverse visioni globali possano concordare di vivere insieme in una comunità politica. Questo comporta che prendiamo in considerazione non solo i nostri giudizi e le concezioni teoriche, ma anche i giudizi dei nostri concittadini²⁴.

Questo modello è basato sulla fede nella ragione illuministica, sulla centralità del giudizio quale istanza demandata a dirimere i conflitti, e su una più o meno netta distinzione tra soggetto e oggetto di conoscenza. Si assume inoltre che le parti in causa si pongano come persone *ragionevoli* capaci di affrontare e risolvere

24 Nussbaum M., *Diventare persone*, cit., 2000.

un conflitto (di valori?) in modo neutrale, leggi oggettivo e imparziale nei presupposti e negli esiti, o quantomeno capaci di epurare le proprie emozioni irrazionali in altre più equilibrate e ragionevoli, in modo tale da arrivare ad un *consenso condiviso* intorno ad una comune concezione politica. In realtà, l'esperienza quotidiana delle nostre democrazie liberali ci insegna che tali partiti pretendono di essere neutrali senza riconoscere la contingenza delle proprie visioni e intuizioni morali. Sulla base poi di questa presunta neutralità ed imparzialità esse passano a giudicare il comportamento altrui e a prescrivere norme morali di condotta che dovrebbero valere per tutti/e. Il problema epistemologico ed etico politico di *chi* debba riconoscere cosa a chi e *perché* non è solitamente posto come rilevante. I rapporti di potere in gioco non vengono presi in considerazione.

La formula dell'universalismo *generalizzante* – per usare una definizione di Alessandro Ferrara – cara al liberalismo, poggia su principi (intuizioni morali) *trans-contestuali*. La ragione per cui i giudizi intorno alla verità o alla giustizia che si originano in un dato contesto possono valere anche al di là dei confini di quel contesto particolare sta nel fatto che tali giudizi sono formulati sulla base di principi sotto cui possono essere sussunti, come casi speciali, tutti i casi pertinenti che si danno in *qualsiasi* contesto. Scrive Ferrara: «Il principio [...] funziona come un ponte che permette di collegare contesti storici, teorici, culturali, fra loro diversi»²⁵. Ciò vale sia per contesti diversi all'interno di una medesima cultura, sia per contesti appartenenti a culture diverse. Questo genere di universalismo si scontra con il problema della *traducibilità* sempre solo parziale di ciò che vale in un contesto nei termini di ciò che vale in un altro. Esso presuppone un linguaggio di commisurazione universale che si scontra con il presupposto dell'irriducibile pluralismo degli schemi concettuali.

Traducibilità parziale tuttavia non significa totale incommensurabilità e incomunicabilità²⁶. Non intendo infatti allinearli con

25 Ferrara A., *Le sfide del postmoderno*, cit., 2003.

26 Condivido quanto scrive Bauman a proposito della traduzione: «La “traduzione” non è un passatempo riservato a una cerchia ristretta di specialisti, ma il filo di trama inserito nell'ordito della vita quotidiana, l'opera che tutti noi svolgiamo

quanti registrano – a volte con un certo compiacimento – una contrapposizione netta e insormontabile tra Occidente ed Oriente, tra diritti umani individuali e cosiddetti “Asian Values”. Ritengo infatti che le idee e i concetti abbiano la facoltà di circolare e di contaminarsi reciprocamente, ma sono altrettanto dell’idea che questa fertilizzazione incrociata delle culture non sia un fenomeno innocente e buono in sé, proprio in virtù dei rapporti di potere in gioco.

I principi, come quello dell’individualismo etico, sono connotati geograficamente e culturalmente ed hanno una storia determi-

ogni giorno e in ogni istante del giorno”. Siamo tutti traduttori: la traduzione è la caratteristica comune a tutte le forme di vita, ed è parte integrante del modo di essere nel mondo della società dell’informatica. Essa è presente in ogni forma di comunicazione, in ogni dialogo. Deve essere così, perché la pluralità di voci non può essere eliminata dal nostro modo di esistere, “il che equivale a dire che le linee di confine che stabiliscono i significati continuano a essere tracciate in maniera frammentaria e sCOORDINATA, in assenza di un ufficio cartografico superiore e di una versione ufficiale delle mappe dell’Istituto cartografico”. Nella matrice dei possibili significati, il numero delle potenziali modificazioni, associazioni e scomposizioni è praticamente infinito, e non si vede perché tali combinazioni dovrebbero coincidere anche solo in parte, date le differenze tra coloro che le usano; al contrario, la probabilità che non coincidano mai è molto alta. Le discrepanze tra le combinazioni presenti nell’atto del dialogo sono ascrivibili a vari fattori: biografia individuale, classe, genere, cultura. Ciò che preme sottolineare è che generalmente, nella maggior parte degli incontri quotidiani, nella maggior parte dei modi in cui stiamo insieme agli altri riusciamo a comprenderci l’un l’altro nel senso wittgensteiniano che “sappiamo come procedere”, ovvero, sappiamo affrontare il compito di scegliere le reazioni giuste, appropriate o accettabili alle mosse dell’altro, anche se un analista troverebbe la nostra comprensione insufficiente, incompleta o illusoria: illusoria perché determinata dalla tendenza consolidata e reciprocamente tollerata a ignorare i significati piuttosto che a dividerli. La possibilità dell’universalismo, secondo Bauman, risiede proprio in questa capacità comune di raggiungere una comunicazione efficace senza ricorrere a significati e interpretazioni già condivisi. L’universalità non è necessariamente nemica della differenza; non esige “omogeneità culturale”, né ha bisogno di “purezza culturale”, e in particolare del genere di pratiche cui si riferisce quel termine ideologico. La ricerca dell’universalità non comporta il soffocamento della polivalenza culturale o l’uso di strumenti di pressione per arrivare al consenso culturale. “L’universalità non è che la capacità, comune a tutte le specie, di comunicare e comprendersi reciprocamente, nel senso ripeto, del “sapere come procedere”, ma anche del sapere come procedere in presenza di altri che possono procedere – che hanno il diritto di procedere – in modo diverso». Bauman Z., *La solitudine del cittadino globale*, Feltrinelli, Milano 2000.

nata. Una politica della collocazione rigorosa imporrebbe pertanto di prendere coscienza di questa storia, di assumersene le responsabilità e così facendo di guadagnarsi il diritto alla critica di posizioni altre, per iniziare poi una operazione di reciproca interpretazione, traduzione e negoziazione. I principi, per quanto buoni, dovrebbero essere soltanto un punto di partenza in un processo di negoziazione politica in cui le parti in gioco, ben consapevoli della propria parzialità, dovrebbero confrontarsi sulle reciproche concezioni di limite e tolleranza della diversità. Condivido quindi la posizione di Menon rispetto all'individualismo etico: «as a feminist, I too value individualism as a positive outcome of the bourgeois democratic revolutions, and believe that respect for the personhood of individual women is something we should struggle for. But that is a political struggle, in which we will have allies but also opponents. It certainly is not a self-evident truth that everybody regardless of political or religious orientation can agree upon as an 'intuitive conception of truly human functioning'»²⁷.

La principale obiezione che mi sento di rivolgere a Nussbaum, allora, è che la sensibilità e l'attenzione al contesto, se deve essere più che una mera formula utilizzata per celare una posizione universalistica, deve effettivamente interessarsi al contesto e alle idee ivi prodotte, anche se in questo processo di contestualizzazione l'universalismo rischia di subire delle profonde modificazioni, dei cambi di rotta o addirittura di non sopravvivere. Ed ogni contesto è ormai irrimediabilmente moderno – ciò con cui abbiamo a che fare non è una qualche 'tradizione' opposta alla vera 'modernità', ma differenti e alternative forme di modernizzazione calate in differenti contesti specifici.

3. Feminist Standpoint Theory e diritti umani

In un saggio pubblicato nelle *Oxford Amnesty Lectures* del 1993, Catharine MacKinnon – nota esponente della *Feminist Standpoint Theory* che, come anticipato precedentemente, corrisponde a grandi linee alla categoria del femminismo marxista/socialista – muove da una

27 Menon N., *Universalism...*, cit., 2002.

dura critica dell'astrattezza dell'universalismo dei diritti umani per proporre una concezione attivistica e collettiva degli stessi.

Secondo l'A. i diritti elaborati nel XVII secolo rispondono a situazioni di dominio e di oppressione, ma non a quelle che riguardano le donne come tali. I concetti di diritti umani e diritti naturali sono di poco aiuto, nella misura in cui risentono ancora dell'idea aristotelica di giustizia, che è la giustizia degli uguali. Ma tutto dipende da chi definisce questi uguali. L'alternativa per MacKinnon è «fondare la denuncia dei crimini contro l'umanità al di fuori dei diritti naturali», a partire dal riconoscimento che «le più elevate astrazioni giuridiche [...] nascono dalla vita sociale e che il diritto è forgiato dalla logica sociale del dominio e dalla lotta contro di esso, è plasmato dall'interazione tra cambiamento e resistenza al cambiamento»²⁸. La proposta di MacKinnon è allora quella di interpretare le garanzie internazionali esistenti in materia di eguaglianza tra i sessi come fondate sul movimento internazionale delle donne contro la disuguaglianza tra i sessi, abusi sessuali e riproduttivi compresi.

Nel femminismo radicale di MacKinnon la teoria marxista è presa a modello perché rappresenta quella tradizione teorica contemporanea che si confronta con il dominio sociale istituzionalizzato, lo analizza in prospettiva dinamica, individua le forze costitutive degli imperativi sociali. Il marxismo si occupa della nozione di classe e offre tanto una critica dell'inevitabilità e dell'interna coerenza dell'ingiustizia sociale, quanto una teoria della possibilità e della necessità del cambiamento. Il marxismo come il femminismo è una teoria del potere e delle sue sperequazioni. Dal marxismo l'A. mutua la dura critica allo Stato di diritto liberale. L'oggetto dell'indagine di MacKinnon è però la subordinazione della donna nelle sue radici non economiche ma sessuali. Stato e Diritto vengono perciò descritti come apparati del potere patriarcale. Trasponendo l'analisi marxiana alle relazioni di genere, l'A. riconosce che il sistema dello Stato di diritto borghese nasconde la realtà della subordinazione femminile. Ciononostante il sistema dei diritti non è per MacKinnon uno strumento che le donne, gli oppressi e gli emar-

28 MacKinnon C., *Crimini di guerra, crimini di pace*, in S. Shute, S. Hurley (a cura di), *I diritti umani. Oxford Amnesty Lectures 1993*, Garzanti, Milano 1994.

ginati in genere possano permettersi di rifiutare: questo semmai è un privilegio di chi (maschio, bianco, borghese) dei diritti già gode e, continuando a goderne, può anche negarne l'opportunità politica – dove il riferimento critico alle posizioni dei *Critical Legal Studies* è evidente. Per le donne il diritto è invece uno strumento da utilizzare, da volgere a proprio favore, e la coscienza femminista rappresenta il presupposto per una battaglia tesa a mutare la prospettiva maschile sottesa al paradigma ed alla prassi giuridica.

Dal femminismo *liberal*, fondato sulla denuncia delle discriminazioni e finalizzato alla rivendicazione di pari dignità e pari diritti, il femminismo radicale si differenzia appunto per quanto prende a modello dal marxismo. Sul piano dell'analisi, all'individualismo liberale si contrappone una visione collettiva delle donne come gruppo, la costruzione sociale del sesso contro la naturalità della differenza sessuale. Per il femminismo radicale il genere è l'indice di un sistema di potere basato sulla sessualità: il sessismo che produce è un fatto del tutto indipendente dalla biologia, è un fatto unicamente sociale. Tale sessismo costituisce la struttura stessa della società, e impernia di sé le istituzioni statali e lo stesso diritto. Nel già citato saggio *Points Against Postmodernism*, MacKinnon si pronuncia duramente contro la perdita della dimensione materiale che a suo avviso è implicita in un approccio postmoderno:

Postmodernism's analysis of the social construction of reality is stolen from feminism and the left but gutted of substantive content—producing Marxism without the working class, feminism without women. It's an abstract critique of abstract subjects. The hall of mirrors (that's plural) that much of postmodernism substitutes for any attempt to grasp a real social world is an ultimate collapse into liberalism's relativism regresses. As mildly put by Alan Sokal and Jean Bricmont, "relativism is an extremely weak foundation on which to build a criticism of the existing social order."⁵⁹ Once postmodernism's various acts of theft and sell-out are exposed, what is left is a pose, an empty gesture of theatrical anarchism (to which Marx's critique applies), a Hegelian negation of the status quo (and just as determined by it), liberalism's terrible child (many liberals look plenty grounded and engaged by comparison), a precious politics of abdication and passivism.

Ciò renderebbe il postmodernismo un pericolo per una politica dei diritti umani delle donne:

I do know this: we cannot have this postmodernism and still have a meaningful practice of women's human rights, far less a women's movement. Ironically, and how postmodernism loves an irony, just as women have begun to become human, even as we have begun to transform the human so it is something more worth having and might apply to us, we are told by high theory that the human is inherently authoritarian, not worth having, untransformable, and may not even exist – and how hopelessly nineteenth-century of us to want it.

La ragione per cui il postmodernismo minerebbe le pratiche dei diritti umani non risiede secondo MacKinnon nella critica che esso muove all'universalità di quei diritti. I diritti umani nel mondo reale si dimostrano infatti molto meno legati al bagaglio culturale dell'Illuminismo di quanto lo siano gli intellettuali stessi, universalisti e non. C'è qualcosa di molto concreto e reale nell'esperienza umana di ogni violazione, e questa esperienza è l'unico terreno che le vittime hanno a disposizione per intraprendere una strategia di resistenza all'ingiustizia stessa. Il postmodernismo intralcerebbe l'implementazione dei diritti umani nella misura in cui risulterebbe miseramente sprovvisto di un nesso con la realtà dei subordinati, visto che è soltanto nella realtà sociale che le violazioni e le ingiustizie prendono piede, possono essere conosciute e contrastate.

D'altro canto, in una prospettiva poststrutturalista, il problema dell'impostazione di MacKinnon è che essa abbraccia un paradigma di pensiero unitario, come il marxismo del resto. Di conseguenza, l'ingiustizia di genere contro cui si schiera l'attivismo dei diritti umani delle donne è intesa prevalentemente in termini di dominio sessuale²⁹ maschile sulle donne, viste come gruppo

29 L'insistenza sull'oppressione sessuale delle donne, che si aggancia ad una caratterizzazione esclusivamente negativa della sessualità nel suo complesso, è uno degli elementi che hanno portato a parlare di una "disconnessione transatlantica" nella riflessione femminista contemporanea, tra femminismo an-

omogeneo accomunato dalla condizione di vittime di un potere patriarcale universale. Ciò risponde, come si è già argomentato in precedenza, ad una concezione binaria del potere. La resistenza al potere e il soggetto di tale resistenza sono pensati in modo altrettanto unitario: MacKinnon parla infatti di «Un movimento internazionale delle donne». È il concetto di *Sisterhood* universale, qui riesumato in una versione marxista di *global feminism*.

Al di là di questi limiti, che ritengo superabili adottando una pratica epistemologica più autocritica e responsabile rispetto alle differenze *tra* donne (come è quella adottata da Young del resto), mi sento di sottoscrivere in pieno una concezione attivistica e politica, ma non individualistica, dei diritti umani e della giustizia.

4. Epistemologia poststrutturalista e diritti umani

Life itself has become the subject and not just the target of political practices, as a site of financial, legal, cultural and political agency: life as an infinite process of self-constitution. When law/human rights discourse posits life itself as the subject of law, the subject of human rights, does law somehow calcify or interrupt this constant process of becoming? To what extent do the so-called subjects of rights interrupt this process of legal calcification? Is it possible to re-symbolise liberal conceptions of rights to confront the problem of the subject as being captured by the discourse of rights? How to undo the universalist patriarchal paradigm? Can we talk neither of a universal subject of rights nor of an equally disembodied Other?

Costaz Douzinas, *Intervention at the Forensic Futures Conference*,
March 2006

4.1. *Strategic essentialisms e diritti umani: (non solo) supplementazioni*

In un recente saggio intitolato *Raddrizzare i Torti*, contenuto nella raccolta delle *Oxford Amnesty Lectures* del 2002, Spivak fa notare che la locuzione “*Human Rights, Human Wrongs*”, che dà il titolo alla raccolta inglese, è asimmetrica:

gloamericano e femminismo continentale. Su questo rimando a Braidotti R., *Soggetto Nomade*, cit., 1995, e Id., *Metamorfosi*, cit., 2003.

In *Human Rights Human Wrongs*, la parola *rights* acquisisce significato verbale per contiguità con la parola *wrongs*. [...] l'espressione *Human Rights* non si riferisce soltanto all'aver o rivendicare un diritto o un complesso di diritti, ma anche al raddrizzare i torti, all'amministrare questi diritti. L'idea dei diritti umani, in altri termini, può racchiudere in sé l'agenda di una sorta di darwinismo sociale, secondo cui il più adatto deve assumersi l'onere di raddrizzare i torti subiti dal meno adatto – e, insieme, la possibilità di un alibi. Solo “una sorta di” darwinismo sociale, beninteso³⁰.

Spivak inizia il suo saggio cartografando i rapporti di potere che caratterizzano le pratiche discorsive e materiali dei diritti umani. I Diritti Umani – ci dice l'A. – sono soprattutto una *Master Narrative* e una *Master Strategy*. Tuttavia, l'A. fa subito notare che questa è solo una parte della storia.

Di solito, a questo punto, il passo successivo è lamentare l'eurocentrismo dei diritti umani. Non è questa la mia intenzione. Certo, l'uso dei diritti umani come alibi per interventi di vario genere mi preoccupa. Ma le radici europee di cui si parla a proposito dei diritti umani sono assimilabili, io credo, alla violazione abilitante (*enabling violation*) della produzione del soggetto coloniale. Raddrizzare i torti è qualcosa che non può essere sminuito. L'abilitazione deve avere corso proprio nel momento in cui la violazione è rinegoziata.

In questo passo Spivak introduce una precisazione, a mio avviso fondamentale, sull'eurocentrismo dei diritti umani, che è una risposta a quanti [come Rorty] pensano di potersela scampare semplicemente affermando di essere eurocentrici. Spesso anche il riconoscimento dell'eurocentrismo dei diritti umani può essere eurocentrico in senso egemonico, cioè può negare la capacità dell'Altro/a dell'altra cultura – cui storicamente i diritti umani sono stati imposti con la forza, attraverso colonialismo e decolonizza-

30 Spivak G., *Raddrizzare i torti*, in Owen N. (a cura di), *Troppo Umano. La giustizia nell'era della globalizzazione*, Mondadori, Milano 2005.

zione – di produrre (di aver di fatto prodotto) un proprio discorso sui diritti umani.

Non sarebbe tuttavia onesto parlare di eurocentrismo dei diritti umani. Non solo perché, nel Sud globale, gli operatori nazionali nel campo dei diritti umani sono i figli, in linea di massima, del soggetto coloniale, e sono spesso culturalmente avversi all'eurocentrismo. La ragione è anche che, sul piano internazionale, il peso della nuova diaspora è forte, e la diaspora metropolitana sostiene la “diversità” “contro l'eurocentrismo”. Sicché il compito di raddrizzare i torti attraversa una divisione di classe che, entro certi limiti e non uniformemente, trascende la razza e lo spartiacque Nord-Sud.

È un altro modo per dire che la fertilizzazione incrociata tra le culture è già in atto e come parte di essa vi è anche un processo già avviato di “traduzione” inter e intra culturale del linguaggio dei diritti umani. Ciò non toglie quanto affermato in precedenza sull'impossibilità di sfuggire all'etnocentrismo (nel senso dei saperi situati) ogni volta che si parla di universalismo. Spivak sottolinea che il suddetto processo ha luogo di fatto in complessi rapporti di potere/sapere che non sono riducibili al divario Nord-Sud, ma come direbbe Braidotti consistono in *patterns* non lineari e g-locali di genderizzazione, razzializzazione, naturalizzazione. Pertanto, quelli che “subiscono i torti” si trovano in rapporti di subalternità non solo rispetto agli operatori nazionali e internazionali del Nord, ma anche rispetto ad operatori nazionali del Sud e alla diaspora metropolitana (i cosiddetti *native informants*). Spivak sta cercando qui di decostruire le false illusioni di chi crede che basti essere un/a nativo/a che opera nel campo dei diritti umani per riuscire a fare qualcosa di incisivo sulla strada della loro implementazione.

Con Spivak potremmo dire che i diritti umani sono “*master-words*” o “*catacresis*”, essenze che di per sé non hanno alcun referente empirico, potenzialmente pericolose perché inclini alla naturalizzazione, ma di cui non possiamo fare a meno per due distinti motivi: primo, perché in un certo senso non possiamo evitare di essenzializzare (leggi generalizzare); e secondo, perché in questo caso ne abbiamo bisogno in un *interesse politico*. I “diritti umani universali”, cioè, rientrano tra quelle generalizzazioni

estremamente utili sul piano politico (nel senso che si è già spiegato delle microfisiche del potere e pratiche di resistenza), ma che tendiamo a naturalizzare e che proprio per questo hanno bisogno di un approccio critico (*strategico*) decostruttivo.

Spivak afferma che «it is not possible, within discourse, to escape essentializing somewhere. The moment of essentialism or essentialization is irreducible. In deconstructive critical practice, you have to be aware that you are going to essentialize anyway»³¹. Non basta semplicemente dichiarare “io sarò antiessenzialista” e difendere rigorosamente una simile posizione, poiché non è possibile non essere essenzialiste/i in una certa misura. Del resto, la critica dell'essenzialismo è predicata sull'essenzialismo stesso.

Essenzialismo qui non significa metafisica, ma la tendenza a generalizzare e banalizzare, a pensare per concetti ed unità, che abbiamo in quanto esseri nati e formati nel linguaggio. Nel terzo capitolo abbiamo rilevato la stessa impossibilità di sfuggire alla tendenza banalizzante rispetto al soggetto in quanto attore sociale (piano psicologico): «The subject is always centered as a subject»³².

Il problema è quando la banalizzazione diviene una “naturalizzazione”: quando cioè si dà per scontato che ciò che pensiamo come unitario sia realmente tale, o quando assumiamo che l'universalismo dei diritti umani corrisponda realmente ad una essenza umana universale o a valori etici universali o ad un consenso universale.

You see, you are committed to these concepts, whether you acknowledge it or not. I think it's absolutely on target not to be rhetorically committed to it, and I think it's absolutely on target to take a stand against the discourses of essentialism, universalism as it comes in terms of the universal – of classical German philosophy or the universal as the white upper-class male...etc. But strategically we cannot. [...] I think we have to choose again strategically, not universal discourse but essentialist discourse. I think that since as a deconstructivist – see, I just took a la-

31 Spivak G., *The Post-Colonial Critic: Interviews, Strategies, Dialogues*, Ed. Sarah Harasym, Routledge, London 1990.

32 *Ivi*.

bel upon myself – I cannot in fact clean my hands and say “I’m specific”. In fact I must say I am an essentialist from time to time³³.

Il problema con l’universalismo dei diritti umani non sta nel suo essenzialismo, ma nel modo in cui tale essenzialismo viene usato. Si tratta appunto di un problema epistemologico ed etico politico nel senso che abbiamo già definito nei capitoli precedenti. La decostruzione, nella versione che ne dà Spivak, sembra offrire degli strumenti importanti ai fini di quella pratica epistemologica ed etico-politica richiesta da un uso responsabile dell’universalismo dei diritti umani. L’essenzialismo strategico o decostruzione interviene proprio contro la naturalizzazione e fornisce una sorta di istruzione per l’uso dell’essenzialismo:

So then strategically you can look at essentialisms, not as descriptions of the way things are, but as something that one must adopt to produce a critique of anything³⁴.

Essenzialismo strategico significa quindi critica decostruttiva dell’essenzialismo volta a far nascere la consapevolezza della pericolosità intrinseca dei concetti e delle categorie che usiamo e non possiamo non usare per comunicare e agire. È quindi critica delle generalizzazioni frettolose. Ci sono concetti però che sono anche estremamente utili, più utili di altri sul piano dell’azione politica e quelli di “agency” o di “diritti umani universali” e “giustizia” rientrano proprio tra questi. In *The Postcolonial Critique* si legge:

The most serious critique in deconstruction is the critique of things that are extremely useful, things without which we cannot live on, take chances; like our running self identikit. That should be the approach to how we are essentialist. [...] One of Derrida’s most scandalous contributions is to begin with what is very familiar in many radical positions and to take it with the utmost seriousness, with literal seriousness, so that it questions the position

33 *Ivi*.

34 Spivak G., *Outside In the Teaching Machine*, Routledge, London 1993.

(de)constructively as the wholly intimate other. One is left with the useful yet semimournful position of the unavoidable usefulness of something that is dangerous. Those might be the lineaments of the deconstructive critique of essence. I have, then, reconsidered my cry for a strategic use of essentialism. In a personalist culture... it's the idea of a strategy that has been forgotten. The strategic has been taken as a point of self-differentiation from the poor essentialists. So long as the critique of essentialism is understood not as an exposure of error, our own or others', but as an acknowledgment of the dangerousness of something one cannot not use. I would stand by it as one stand among many. The critique of essentialism should not be seen as being critical in the colloquial, Anglo-American sense of being adversely inclined, but as a critique in the robust European philosophical sense.

La decostruzione dell'universalismo dei diritti umani è pertanto da intendersi come una critica persistente di qualcosa che non si può non volere, in un interesse politico. In *Outside in the Teaching Machine* Spivak scrive:

Strategy works through a persistent (de)constructive critique of the theoretical. "Strategy" is an embattled concept-metaphor and unlike "theory," its antecedents are not disinterested and universal. "Usually, an artifice or trick designed to outwit or surprise the enemy.

La nozione di strategia cui Spivak si riferisce richiama una forte responsabilità etico-politica ed una lettura situata del contesto locale e per questo non può funzionare come una sorta di teoria neutrale applicabile indistintamente a tutti i casi analoghi. «A strategy suits a situation», continua l'A., «a strategy is not theory», ma piuttosto la condizione per una *situational solution*. Non si tratta di un programma politico, ma piuttosto di una assunzione di responsabilità epistemologica e politica per la propria *location* (letta in termini di potere a livello macro e micro), che a mio avviso dovrebbe stare 'a monte' di ogni programma politico o azione politica concernente i diritti umani e la giustizia. Di nuovo in *The Postcolonial Critique* si legge:

Deconstruction cannot fund a political program of any kind. Deconstruction points out that in constructing any kind of an argument we must move from implied premises, that must necessarily obliterate or finesse certain possibilities that question the availability of these premises in an absolutely justifiable way. Deconstruction teaches us to look at these limits and questions. It is a corrective and critical movement. It suggests that there is no absolute justification of any position. Yet in its suggestion that masterwords like “the worker” or “the woman” have no literal referents deconstruction is again a political safeguard. For, when you are succeeding in political mobilization based on the sanctity of those masterwords then it begins to seem as if these narratives, these characteristics really existed. That’s when all kinds of guilt tripping, card-naming, arrogance, self-aggrandizement and so on begin to spell the beginning of an end. A deconstructive awareness would insistently be aware that the masterwords are cataphoreses...that there are no literal referents, there are no “true” examples of the “true worker”, the “true woman”, the “true proletarian” who would actually stand for ideals in terms of which you’ve mobilized.

Un approccio decostruttivo servirebbe a riconoscere che ogni argomento/discorso costruito in difesa dei Diritti Umani ed usato nella prassi politica (nelle rivendicazioni come nell’amministrazione dei diritti) deve muovere necessariamente da alcune premesse implicite, le quali devono necessariamente obliterare alcune possibilità che, se prese in considerazione, metterebbero in discussione la giustificabilità (presuntivamente assoluta) di quelle stesse premesse. L’esistenza di queste possibilità, che un approccio critico e decostruttivo evidenzerebbe, ci ricorda che non esiste alcuna giustificazione assoluta di alcuna posizione. In altre parole, non è possibile assicurare un fondamento assoluto ai diritti umani, ma solo fondamenti storici e contingenti. Ed anche in quest’ottica, la critica decostruttiva del carattere feticistico della *masterword* deve essere condotta persistentemente passo dopo passo, pena il cristallizzarsi dell’essentialismo strategico in una posizione naturalizzata e quindi ciecamente essentialista, in cui la situazione concreta e contestuale che richiamava la strategia appare come statica o peggio ancora come risolta una volta per tutte (accetta-

zione dello *status quo*). Il problema di fondo resta quello di produrre i cambiamenti senza rischiare di degenerare nella repressione e nel fondamentalismo. Da quest'ultimo punto di vista l'approccio critico decostruttivo è sicuramente utile. Seguendo un suggerimento di Spivak, un primo passo, potrebbe essere quello di tenere in mente i due significati di "rappresentazione" che sono impliciti nelle pratiche materiali e discorsive dei diritti:

Treading in your shoes, wearing your shoes, that's *Vertretung*. Representation in that sense: political representation. *Darstellung* – *Dar*, "there", same cognate. *Stellen*, is "to place", so "placing there". Representing: "proxy" and "portrait"... Now, the thing to remember is that in the act of representing politically, you actually represent yourself and your constituency in the portrait sense, as well³⁵.

Il pericolo sta nel far collassare i due significati, confondendo il senso "estetico" della rappresentazione per un concreto essere nelle scarpe dell'altro/a. Questo collasso porta all'errore del fondamentalismo: assumendo che alleanze sempre e comunque immaginate e negoziate basate su identificazioni instabili abbiano un referente letterale: "la donna", "la donna del Terzo Mondo", "i diritti umani delle donne del Terzo Mondo", ecc. Di nuovo, l'unico modo per evitare il fondamentalismo (a partire da quello del pensiero) è la critica persistente di ciò che non possiamo non desiderare. In una intervista ripubblicata in *The Post-Colonial Critic*, Spivak paragona il progetto della persistente indagine critica alla pulizia quotidiana dei denti. Entrambe le attività, lei sostiene, necessitano di essere condotte nello spirito del quotidiano mantenimento e a differenza di una operazione chirurgica non ci si dovrebbe attendere di ottenere un risultato o cambiamento radicale.

Un approccio decostruttivo, quindi, evidenzerebbe – confermando l'evidenza storica – che i diritti umani "universali" non possono che essere il centro di rivendicazioni contingenti e di alleanze, coalizioni e politiche strategiche su scopi programmatici

35 Spivak G., *The Spivak Reader*, Ed. Donna Landry and Gerald MacLean, Routledge, New York and London 1996.

specifici, anche quando si presentano nel linguaggio della Maggioranza. I diritti umani diventano universali divenendo *locali*. In una prospettiva poststrutturalista, le politiche dei diritti umani e della giustizia non andrebbero pensate, se non *strategicamente*, nei termini di una rivoluzione o di una macropolitica, ma pragmaticamente in quelli di una microfisica del potere. Su questo sfondo si inserisce anche la distinzione che sia Derrida sia Spivak postulano tra diritto e giustizia, quest'ultima intesa come una sorta di "esperienza dell'impossibile", che alla stregua della kantiana idea regolativa o dell'avvento messianico è posta oltre il diritto, al fine di contenerne l'intrinseca violenza performativa, ma che a differenza di quelli non può attendere. «La giustizia resta a venire, essa deve venire, è a-venire, essa dispiega la dimensione stessa di eventi irriducibilmente a venire. Essa avrà sempre questo a-venire e l'avrà sempre avuto. Forse è per questo che la giustizia, in quanto non è semplicemente un concetto giuridico o politico, apre all'avvenire la trasformazione, il rimaneggiamento o la rifondazione del diritto e della politica»³⁶.

Questo eccesso della giustizia rispetto al diritto e al calcolo, questo straripamento dell'impresentabile sul determinabile non può e non deve servire da alibi per astenersi dalle lotte giuridico-politiche, all'interno di una istituzione o di uno Stato, fra istituzioni o fra Stati. «Ma la giustizia incalcolabile ordina di calcolare», scrive Derrida, e lo fa non solo rispetto al diritto ma anche all'ambito etico, politico, tecnico, economico, psico-sociologico, filosofico, letterario ecc.... Occorre calcolare, negoziare il rapporto fra il calcolabile e l'incalcolabile, e negoziare senza regole che non siano da reinventare là dove siamo "gettati". «Ogni avanzata della politicizzazione obbliga a riconsiderare, dunque a *reinterpretare* i fondamenti stessi del diritto così come erano stati preliminarmente calcolati o delimitati»³⁷.

Anche se il decostruzionismo tende a far vedere le possibilità inesplorate (la stessa abilitazione che può nascere dalla violazione) che si celano dietro i nostri percorsi di banalizzazione, ta-

36 Derrida J., *Forza di legge. Il "Fondamento mistico dell'autorità"*, Bollati Boringhieri, Torino 2003.

37 *Ivi*.

li possibilità sono pensate *all'interno* del sistema stesso che si vuole criticare.

Operating necessarily *from the inside*, borrowing all the strategic and economic resources of subversion from the old structure, borrowing them structurally, that is to say, without being able to isolate their elements and atoms, the enterprise of deconstruction always in a certain way falls prey to its own work³⁸.

Come già anticipato nel primo capitolo, credo che ciò dipenda da un retaggio di hegelismo che permane nella tradizione del decostruzionismo (per il tramite della teoria psicoanalitica freudiana e lacaniana), cui non sfuggono nemmeno le riappropriazioni femministe di quest'ultimo, come è appunto quella di Spivak. Restando nel quadro concettuale del decostruzionismo, il cambiamento può essere inteso al massimo in termini di supplementazione. Nella riflessione di Derrida, il supplemento è al tempo stesso una ripetizione ed un'aggiunta rispetto a qualcosa.

Nel saggio *Raddrizzare i Torti* Spivak propone appunto una supplementazione della Politica ufficiale dei diritti umani. Mentre quest'ultima è identificata con l'attività di raddrizzare i torti (attività cui prendono parte le istituzioni internazionali e sovranazionali, gli Stati, e le ONG) e si riduce spesso ad una giuridificazione della politica, la prima consiste in una complessa operazione di ricucitura (*suturing*) di tessuti socio-culturali degradati dal basso attraverso una modalità dinamica di educazione all'*empowerment*. I destinatari di tale educazione sono i bambini delle aree rurali povere che costituiscono il vasto settore del futuro elettorato del Sud globale. Tale educazione è concepita come «accesso all'illuminismo europeo [...] come forma di abilitazione», già avviata attraverso la «violazione» della colonizzazione. In altre parole, per Spivak il colonialismo – e il capitalismo – ha violato le culture locali dei paesi colonizzati imponendo tra le altre cose anche l'utopia illuministica. D'altra parte, questa violazione ha dato vita ad una ricezione autoctona dell'utopia illuministica e

38 Spivak G., *The Spivak Reader*, cit., 1996.

quindi ad una potenziale abilitazione (potremmo intenderla anche nel senso delle pratiche di resistenza di cui parla Foucault: il potere è al tempo stesso *potestas* e *potentia*). È solo assumendo pregiudizialmente la passività dei soggetti coloniali che si può negare la possibilità di una simile ricezione e abilitazione. C'è da dire che entrambe sono avvenute e continuano ad avvenire all'interno di complessi rapporti di potere (di classe, genere...) non riducibili alla contrapposizione tra Nord e Sud del mondo. Tali rapporti di potere sono piuttosto da intendersi nel senso di "*scattered hegemonies*"³⁹ che attraversano gli stessi tessuti sociali del Sud del mondo. Di nuovo: ci sono infinite periferie nel Centro e infiniti centri nelle Periferie. Scrive Spivak in *Raddrizzare i torti*:

La mia tesi, insomma, è che "la cultura dei diritti umani" si regga su una pressione ideologica la cui matrice è costantemente il Nord, anche quando essa proviene dal Sud; e che vi sia una reale discontinuità epistemica tra i sostenitori dei diritti umani nel Sud e coloro che essi tutelano. Per mettere in movimento, almeno un poco, questa discontinuità stratificata, dobbiamo concentrarci sulla qualità e sugli scopi dell'educazione, su entrambi i versanti: l'élite del Sud è spesso educata in istituzioni occidentali o di tipo occidentale. Occorre agire su entrambi i versanti – tanto nell'utopia di Said e Rorty quanto nelle scuole delle aree rurali povere del Sud globale.

Il metodo di "supplementazione" proposto da Spivak non implica che il lavoro per i diritti umani debba essere interrotto né comporta il poco pratico suggerimento che gli attivisti nel campo dei diritti umani debbano impegnarsi ad apprendere il metodo stesso».

C'è da dire che nell'ambito della cooperazione internazionale circolano già da diversi anni delle metodologie – ad esempio il *Participatory Rural Appraisal* (PRA)⁴⁰ – che prevedono il coinvol-

39 Kaplan I., Grewal C., *Scattered Hegemonies: Postmodernity and Transnational Feminist Practices*. University of Minnesota Press, Minneapolis 1992.

40 «Participatory rural appraisal (PRA) is a label given to a growing family of participatory approaches and methods that emphasize local knowledge and enable local people to make their own appraisal, analysis, and plans. PRA uses group

gimento delle popolazioni locali nell'ambito dei progetti di sviluppo. A mio avviso queste stesse metodologie di impronta 'liberale' avrebbero molto da imparare dal metodo decostruttivo di Spivak. A tal proposito, vale forse la pena spendere due parole su un articolo molto interessante di Ilan Kapoor, in cui l'A. si sofferma sul possibile contributo critico e propositivo della decostruzione di Spivak rispetto al PRA.

Il *Participatory Rural Appraisal* (PRA), è un approccio che è divenuto enormemente popolare all'interno di organizzazioni governative e non, dedite alla questione dello sviluppo. Teorizzato e divulgato da Robert Chambers⁴¹, il PRA consiste in una famiglia di approcci e metodi tesi a mettere le popolazioni locali (urbane e rurali) in grado di esprimere, arricchire, condividere e analizzare la conoscenza delle proprie condizioni di vita, a pianificare interventi di miglioramento, nonché ad agire. Il PRA prende distanza da approcci *top-down* dominati e diretti da *outsiders* ed esperti, ed insiste piuttosto sulla valorizzazione delle conoscenze e competenze locali e sull'*empowering* del soggetto subalterno in modo che lei/lui possa incidere sull'agenda dello sviluppo. Di conseguenza gli *outsiders* diventano dei "facilitatori"

animation and exercises to facilitate information sharing, analysis, and action among stakeholders. Although originally developed for use in rural areas, PRA has been employed successfully in a variety of settings. The purpose of PRA is to enable development practitioners, government officials, and local people to work together to plan context appropriate programs. Participatory rural appraisal evolved from rapid rural appraisal—a set of informal techniques used by development practitioners in rural areas to collect and analyze data. Rapid rural appraisal developed in the 1970s and 1980s in response to the perceived problems of outsiders missing or mis-communicating with local people in the context of development work. In PRA, data collection and analysis are undertaken by local people, with outsiders facilitating rather than controlling. PRA is an approach for shared learning between local people and outsiders, but the term is somewhat misleading. PRA techniques are equally applicable in urban settings and are not limited to assessment only. The same approach can be employed at every stage of the project cycle and in country economic and sector work». Maggiori informazioni sono disponibili sul sito: <http://www.worldbank.org/wbi/sourcebook/sba104.htm>.

41 Chambers R., *The Origins and Practice of Participatory Rural Appraisal*, in "World Development", Elsevier, vol. 22 (7), pp. 953-969, luglio 1994.

del processo partecipativo, di cui i soggetti poveri, deboli ed emarginati sono i veri protagonisti. Il PRA ha sviluppato un numero di tecniche che assicurano l'inclusione dei gruppi marginalizzati, enfatizzano l'apprendimento aperto e collettivo, e valorizzano *inputs* orali, visuali e scritti. Queste tecniche sono studiate al fine di assicurare la partecipazione dei soggetti subalterni in un ampio numero di programmi di sviluppo, che spaziano dalla gestione e valorizzazione dell'ambiente a programmi sociali e di *gender mainstreaming*.

La critica che Kapoor muove al PRA è estremamente interessante ai fini del mio discorso, in quanto pare riconfermare quanto ho precedentemente sostenuto a proposito dei limiti del paradigma lineare, che domina gran parte della teoria e della prassi dei diritti umani e dello sviluppo. Il problema del PRA secondo Kapoor è appunto che esso adotta una concezione unitaria del soggetto e del potere, e postula quindi la separabilità dell'Io dal potere. Così, «while outwardly benevolent in wanting to enable the subaltern to speak, PRA is naive in believing that it actually can. Chambers' bottom-up approach rests crucially on the idea that PRA helps make the subaltern voice transparent so that development organisations can hear and represent subaltern desires and interests. The reason is that, for Chambers, PRA minimises, if not eliminates, power from the PRA space, thereby freeing the subaltern to participate»⁴². Il potere è visto da Chambers come sempre negativo e repressivo, ma in questo modo egli sembra ignorare la questione del potere/sapere, ovvero sia il fatto che in ogni ambito conoscitivo (incluso quello del PRA) si producono relazioni di potere.

Kapoor propone l'esempio molto pertinente delle donne autoctone, che il PRA ha sempre molta cura di includere nello spazio pubblico della discussione. Quello che però il PRA, nella versione di Chambers, sottovaluta, è che queste donne possano sentirsi intimorite a parlare in pubblico (o possano addirittura subire delle intimidazioni dirette o indirette), specialmente quando si tratta di affrontare questioni estremamente delicate

42 Kapoor I., *Hyper-self-reflexive development? Spivak on representing the Third World 'other'*, in "Third World Quarterly", 25(4), 2004, pp. 627-647.

come quelle del sesso, dello stupro e della violenza. Pertanto, se anche partecipano effettivamente ai pubblici dibattiti, si dà il caso che esse possano moderare l'impatto delle proprie parole, se non addirittura chiedere ai propri mariti/uomini di parlare per loro. Lo spazio partecipativo è quindi uno spazio panottico: anche se i subalterni/le subalterne parlano, essi/e come ogni altro/a possono 'performare' quei ruoli che, a loro avviso, il pubblico si aspetta da loro (dove per pubblico possiamo intendere la comunità, il facilitatore, i finanziatori). Questo basta a far crollare l'ottimismo di Chambers riguardo alla possibilità di escludere il potere dallo spazio pubblico, al fine di far emergere l'*autentica subalternità*. Il problema diviene particolarmente evidente qualora decidiamo di prendere in considerazione le ineguaglianze socio-economiche. Chambers sembra particolarmente ottimista sul fatto che le persone riescano a raggiungere un accordo attraverso il PRA, ma il suo ottimismo dipende appunto dalla sua visione limitata del potere che ignora gli impatti macro dell'imperialismo, o questioni estremamente rilevanti come il possesso ineguale della terra. Il processo di formazione del consenso per lui è relativamente armonioso ed indolore. È come se le persone potessero lasciare i reciproci differenziali di potere fuori dallo spazio del PRA. Pertanto, Chambers raggiunge equilibrio e consenso attraverso un accantonamento di importanti aspetti delle dinamiche sociali, nella fattispecie i numerosi condizionamenti delle strutture istituzionali di un contesto che lungi dall'essere neutrale filtra, reinterpreta, si appropria di, inquina la voce dei subalterni, che proprio per questo non può in alcun modo essere "autentica". Il PRA cerca di arginare il problema ricorrendo a testimonianze dirette e a molteplici storie di vita, ma anche qui una rigorosa politica della collocazione imporrebbe di porsi il problema di *chi* redige quelle storie, come sono presentate, per chi e a quale scopo. Negare o sottovalutare la subalternità dei subalterni – sulla base dell'idea che esista una sorta di voce autentica degli stessi – rafforza di fatto la loro subalternità, altrettanto quanto sottovalutare la loro capacità di resistenza. «So much, then, – conclude Kapoor – for PRA's belief in development organisations hearing and representing the pure, unmediated subaltern voice. As Spivak observes, despite appearances, it is another case of the first-world analyst or development organisa-

tion ‘masquerading as the absent nonrepresenter who lets the oppressed speak for themselves’⁴³.

Tuttavia, l’idea di Spivak è ancora più ‘micro’, nel senso che lasciando giustamente a ciascuno il proprio lavoro e le proprie competenze, l’A. si concentra sulla questione dell’educazione delle nuove generazioni. «Il mio è un suggerimento pratico rivolto a un certo tipo di insegnante nel campo delle *humanities*, da questa parte e dall’altra del mondo; a chi, nella diaspora, vorrebbe cancellare la dissociazione dal Sud globale rappresentata dalla benevolenza impaziente; al soggetto coloniale di seconda generazione, insoddisfatto delle divisioni della comunità politica postcoloniale.[...]» A tale scopo – precisa l’A. – «è necessario avere la pazienza e la perseveranza di apprendere a fondo una delle lingue dei poveri delle aree rurali del Sud». E conclude:

Questo è il senso della ricucitura culturale: apprendere dal basso, in un processo di supplementazione, la possibilità di essere soggetto di diritti⁴⁴.

La “supplementazione” proposta da Spivak è un cambiamento che si inserisce all’interno del sistema dominante (l’utopia illuministica). Tuttavia vi è ragione di credere che esso vada nel senso di una trasformazione del sistema stesso. O almeno non dovrebbe escluderla. «L’educazione nel campo delle *humanities* – sostiene infatti l’A. – vuole essere un riassetto non coercitivo dei desideri». Tale educazione è concepita nel senso della “pedagogia degli oppressi” di cui parla Paulo Freire: «un apprendere ad apprendere, dal basso, le linee di risoluzione dei conflitti che sono indubbiamente disponibili, anche se in modo latente, nei sistemi culturali emarginati; e di far questo spogliandosi di ogni vanagloriosa presunzione di superiorità»⁴⁵. È un lavoro di ricucitura e traduzione relazionale, una forma di educazione senza garanzie. In esso l’utopia illuministica è solo un punto in una mappa di riferimento più ampia.

Un’ultima considerazione, che vuole prevenire una facile

43 *Ivi*.

44 Spivak G., *Raddrizzare I torti*, cit., 2005.

45 *Ivi*. Si veda di Freire P., *La pedagogia degli oppressi*, Ega, Torino 2002.

obiezione. La critica decostruttiva e l'operazione di supplementazione, almeno nella versione che ne dà Spivak, non è banalmente 'testuale' ed anzi si rivolge tanto al livello macro quanto a quello micro del potere e delle strutture materiali dell'oppressione⁴⁶.

La stessa impostazione, quindi lo stesso modo di intendere il cambiamento, è riscontrabile nella teoria dei diritti di gruppo elaborata da Iris Marion Young nell'ormai classico *Le politiche della differenza*, che io leggo come una proposta responsabile di politica dell'identità⁴⁷. Anche questa proposta non esce dal paradigma di pensiero dominante, per quanto costituisca un passo importante sulla via della trasformazione.

Nel criticare le teorie orientate in senso distributivo, l'intento di Iris Young non è certo quello di negare l'importanza della distribuzione delle risorse, ma piuttosto quello di «togliere centralità ad un discorso sulla giustizia che considera gli individui in primo luogo come possessori e consumatori di beni, spostandolo verso un contesto più ampio che includa anche l'agire, le decisioni sull'agire e l'accesso agli strumenti che consentono lo sviluppo e l'esercizio di qualità e competenze». La focalizzazione su ciò che si possiede – dice Young – tende a precludere la riflessione su ciò che le persone fanno e in base a quali regole istituzionalizzate lo fanno, su come ciò che fanno e ciò che possiedono siano strutturati dalle relazioni istituzionalizzate che vanno a costituire la loro posizione sociale, e su quali ricadute abbia sulla loro vita l'effetto combinato delle loro azioni. Questo perché l'ingiustizia secondo l'autrice si manifesta innanzitutto sotto forma di inibizioni istituzionalizzate, che lei chiama *oppressione* e *dominio*, da cui traggono origine le stesse ingiustizie distributive.

Young propone quindi una concezione della giustizia come

46 Per sostenere questa affermazione, come ha notato Braidotti, bisognerebbe "ignorare" il saggio di Spivak *Can the subaltern speak?*, o quantomeno cercare di leggerlo più che come una critica rigorosa del materialismo di Foucault e Deleuze, come un omaggio fin troppo ossequioso al proprio maestro Derrida. In altri testi Spivak si confronta direttamente ed in modo convincente con l'accusa di testualismo. Si veda: Spivak G., 'Can the Subaltern Speak?', cit., 1988; Id., *The Spivak Reader*, cit., 1996.

47 Cfr. Young I.M., *Le politiche...*, cit., 1996.

abilitazione: in quanto tale, essa non dovrebbe riferirsi solo alla distribuzione delle risorse, ma anche alle condizioni istituzionali necessarie al fine di mettere le persone in grado di fare, essere, interagire e non solo consumare e produrre.

La critica di Young al paradigma distributivo e la sua proposta di un paradigma alternativo centrato sul dominio e sull'oppressione, si comprende alla luce della particolare impostazione del suo pensiero. In linea con l'approccio delle *standpoint theories*, l'autrice prende molto sul serio le implicazioni del rapporto tra esperienza materiale e coscienza/conoscenza.

Young sostiene quindi che non solo i criteri e i principi etico-politici sono situati, ma che ai fini della loro oggettività occorre che restino tali. I criteri e principi di giustizia, cioè, per essere *oggettivi* devono essere ricavati a partire dagli stessi problemi pratici e specifici che essi hanno il compito di impostare e risolvere.

Ciò si traduce innanzitutto in un'attenzione critica al contesto – che in questo caso è quello della società capitalista assistenziale nordamericana – volta ad individuare le strutture materiali e ideologiche dell'oppressione, che sono esattamente ciò che il paradigma distributivo trascura. L'idea tipica delle *standpoint theories* è inoltre che la visione proveniente dai soggetti svantaggiati possa essere una fonte di conoscenza più oggettiva (rispetto a quella dei soggetti privilegiati) dei processi dell'oppressione e di possibili pratiche di resistenza. Da qui la scelta di assumere il punto di vista dei “gruppi oppressi” – nel caso specifico, i movimenti delle donne, dei neri, degli ispanici, degli indiani d'America, dei gay e delle lesbiche, dei poveri, dei vecchi e dei disabili, emersi negli anni '60 negli Stati Uniti, oltre ai movimenti degli ambientalisti e dei pacifisti emersi nello stesso periodo anche nel resto del mondo – quale criterio euristico per vedere, prima ancora che per risolvere, le ingiustizie di cui essi sono vittime.

Come altre teoriche della *Standpoint Theory*, anche Young accoglie la critica post-strutturalista e postcoloniale della “soggettività”, del concetto di “esperienza” e di “oppressione”, proprio al fine di valorizzare le differenze (tra donne, ma non solo) e di superare il limite di una visione deterministica e funzionalistica del cambiamento e delle relazioni sociali rimproverata al Marxismo (e allo stesso femminismo marxista). In particolare, Young recupera la concezione produttiva, relazionale e capillare del potere elaborata

da Foucault e l'analisi foucaultiana del rapporto tra potere e sapere. Entrambe le concezioni tuttavia sono rivedute e corrette, visto che a Foucault, come abbiamo già spiegato, si rimprovera l'androcentrismo e i rischi di un determinismo discorsivo.

Rispetto alla questione del soggetto e alla valorizzazione delle differenze, di particolare rilievo è la critica che Young muove all' "ideale dell'imparzialità", uno dei capisaldi del paradigma distributivo soprattutto nelle sue versioni liberali. Young denuncia non solo il carattere illusorio di tale ideale – frutto di una impossibile negazione delle differenze, che si risolve in una loro stigmatizzazione e gerarchizzazione – ma anche la sua valenza ideologica che serve a rafforzare, da una parte, l'ingannevole universalismo di un paradigma dominante (quello del maschio, bianco, borghese, etero, occidentale...) e, dall'altra, l'invisibilità politica e la riduzione a stereotipo di chi in questo paradigma non si riconosce. In linea con gran parte della riflessione femminista post-strutturalista e postcoloniale, Young sceglie in alternativa alla neutralità una politica della collocazione (*politics of location*): non si tratta solo di porre attenzione al contesto di giustizia in termini di rapporti di potere, ma di riconoscere *il proprio coinvolgimento* (come soggetto di conoscenza) in quel particolare contesto e in quei rapporti di potere e nell'assumersi la responsabilità per la propria *location* e per il tipo di sapere prodotto da essa.

In contrapposizione all'individualismo sotteso al paradigma distributivo, Young propone una concezione relazionale e fluida dell'identità personale, dove risulta centrale l'appartenenza di gruppo. Nella sua ontologia sociale quindi il concetto di "gruppo sociale" riveste un ruolo di primo piano. «Il gruppo sociale – scrive ancora Young in *Le politiche della differenza* – è una collettività di persone che si differenzia da almeno un altro gruppo per forme culturali, pratiche o modo di vivere. Gli appartenenti a un gruppo hanno una specifica affinità reciproca dovuta al fatto di avere esperienze o modi di vita simili [...] I gruppi non sono entità che esistono indipendentemente dagli individui che li compongono, ma nemmeno sono arbitrarie classificazioni di individui in base ad attributi esterni o accidentali rispetto alle loro identità [...] I gruppi sono reali non nel senso che sono sostanze, ma in quanto forme di relazioni sociali».

Oppressione e dominio sono definiti quindi in termini di li-

mitazioni sistemiche e strutturali (non riducibili al modello dominante-dominato e anzi frutto di pratiche materiali e simboliche il più delle volte liberali) di alcune capacità fondamentali (rispettivamente “sviluppo di sé” e “interazione collettiva”), che riguardano le persone in quanto membri di gruppi sociali.

Le suddette scelte metodologiche informano anche la definizione di “contesto istituzionale” adottata da Young per indicare l’ambito passibile di giudizi in materia di giustizia. Tale ambito è decisamente più ampio di quello previsto dal paradigma distributivo, ma risulta più complesso e articolato anche rispetto alla nozione classica marxista di “rapporti di produzione”. Esso comprende infatti «tutte le strutture e le pratiche, e le regole e norme che le guidano, e il linguaggio e i simboli con cui vengono mediate le interazioni sociali al loro interno, che caratterizzano, oltre che il luogo di lavoro, lo stato, la famiglia e la società civile intese come istituzioni». In particolare, Young si concentra su processo decisionale, divisione del lavoro e cultura, intesi appunto come *strutture sociali*.

Le ingiustizie dell’“imperialismo culturale” e della “violenza” sono quelle che un approccio distributivo è il meno adatto a cogliere. Eppure, il significato simbolico che viene attribuito a certi tipi di persone, a certe azioni o gesti o istituzioni influisce sul prestigio sociale delle persone in questione e sulle opportunità che ad esse si aprono, così come spesso legittima agli occhi dell’opinione pubblica una violenza sistemica (la possibilità della violenza) sugli appartenenti a determinati gruppi.

L’oppressione di solito comporta il dominio (qualche forma di coercizione sulle persone oppresse perché seguano regole disposte da altri), ma il contrario non è sempre vero. Nelle società capitaliste assistenziali infatti il dominio è legato alla spoliticizzazione indotta dalla burocratizzazione, ed è perfettamente compatibile con forme di sostegno istituzionalizzato (certo, per molti, ma non per tutti) allo sviluppo di capacità individuali.

Si è detto che il paradigma di giustizia elaborato da Young è un esempio significativo di sapere situato. Young avverte infatti espressamente che i principi, le categorie e le argomentazioni da lei elaborati nascono e si rivolgono alle società capitaliste assistenziali del mondo occidentale (in particolare alla società nordamericana) e non sono pertanto direttamente estendibili al contesto

delle relazioni internazionali, né ai problemi di giustizia dei paesi del Sud del mondo. Volendoli usare per una valutazione anche di tali problemi, e quindi in un'ottica internazionale e transculturale, essi andrebbero seriamente ripensati nonché integrati. Tuttavia, l'idea della necessità di un approccio 'sostanziale' alla giustizia resta valida anche in un'ottica più ampia. In particolare, le critiche espresse da Young al paradigma distributivo sembrano essere particolarmente appropriate rispetto all'ambito della giustizia internazionale, proprio perché qui le questioni distributive sono ancora più importanti che nel contesto delle singole società. «Senza un'analisi delle relazioni internazionali che strutturano il potere decisionale che sta dietro le distribuzioni – dice Young – e senza una valutazione della giustizia di tali strutture decisionali, la teoria morale non arriverà a toccare molti fondamentali aspetti della giustizia internazionale».

Sulla base di questa teoria della giustizia come abilitazione, Iris Young procede a criticare duramente l'universalismo dei diritti, mostrando come esso abbia funzionato solo in modo da offrire diritti disuguali e limitati a certi gruppi sociali privilegiati, escludendone molti altri. L'alternativa da lei proposta è una cittadinanza differenziata basata sulle differenze storiche di gruppo. Si tratta di un esempio di micropolitica che è una versione responsabile di politica dell'identità. È innanzitutto un essenzialismo strategico: Young dice chiaramente che si tratta di appropriarsi di identità imposte dall'esterno per dare loro una connotazione positiva, abilitante; ma precisa anche che le identità rivalutate non devono essere pensate come monoliti, ma anzi criticate persistentemente. I diritti di gruppo sono una supplementazione nel senso che ripetono strategicamente il dualismo per eroderlo dall'interno. L'obiettivo è però quello di incidere sull'immaginario sociale per trasformarlo, determinando un innalzamento della consapevolezza politica collettiva rispetto all'ingiustizia sociale.

4.2. Trasformazioni: dal giudizio alla traduzione

Mentre ciò che è centrale al liberalismo è l'universalismo morale kantiano, che unisce la coscienza alla razionalità nella ricerca di *standards* di giudizio universali che dovrebbero aiutare a dirimere

i conflitti in qualsiasi contesto, la filosofia poststrutturalista, compresa quella femminista, difende una sorta di pragmatismo etico, per cui l'oggetto dell'indagine etica non è *sic et simpliciter* l'intenzione morale dei soggetti, ma le relazioni di potere e le forze socio affettive che determinano tale intenzione. «What is central to liberalism is the Kantian moral universalism, i.e. the belief in a necessary link to the epistemological and knowledge-related aspects of this tradition of moral thinking. It joints consciousness with rationality in the pursuit of universal moral norms, by making objectivity a crucial concept.[...] Poststructuralist ethics is [...] concerned with human affectivity and passion as the motor of subjectivity, not so much with the moral content of intentionality, action or behaviour or the logic of rights[...]»⁴⁸.

Etica e non morale, quindi: mentre quest'ultima è un codice, l'insieme ufficiale delle norme di comportamento di una data società, l'etica ha a che fare con le forze, i desideri e i valori che funzionano come modi di essere potenzianti. In quanto codice, la morale è negativa, tende cioè ad inibire, ha come fine l'autocontrollo. L'etica invece vuole essere potenziante.

Una forte istanza etica è all'opera nell'anti-rappresentatività che caratterizza la filosofia poststrutturalista, in particolare quella deleuziana. Anti-rappresentatività significa il rifiuto della funzione critica del giudizio quale modello per eccellenza dell'indagine filosofica nonché quale struttura cognitiva cui affidare il compito di dirimere i conflitti tra soggettività differenti: «The Kantian model of the judge of reason is over-thrown by Deleuze in favour of values which are “contingently grounded and politically infused”(May 1995:14). Deleuze rejects moral judgements in favour of an ethics of forces and affects»⁴⁹. Il giudizio non è una struttura concettuale neutra, ma anzi è profondamente determinata dai vissuti delle persone e soprattutto da sentimenti, emozioni, passioni, insomma dalle intensità – anche socialmente determinate – dei soggetti. Non si può probabilmente prescindere dai giudizi, ma si dovrebbe prestare attenzione a ciò che li determina.

In un'ottica poststrutturalista si passa dalla priorità del giudi-

48 Braidotti R., *Transpositions*, cit., 2006.

49 *Ivi*.

zio all'opportunità di una operazione di reciproca interpretazione e traduzione, di tipo materialistico e simbolico, che richiede dislocamenti di prospettiva e deterritorializzazioni, nonché riterritorializzazioni responsabili. Detto altrimenti si richiede una riflessività autocritica per acquisire il diritto alla critica rispetto ad altre prospettive, e quindi una continua mediazione e negoziazione tra le posizioni in conflitto o semplicemente diverse, al fine di escogitare alleanze trasversali su scopi programmatici specifici. Per intendersi, le parti nella famigerata posizione originaria rawlsiana non hanno bisogno di un contesto che le induca a sentirsi ragionevoli ed autocentrate. Avrebbero piuttosto bisogno di un contesto che favorisse dei dislocamenti di prospettiva e lo svelamento della prospettiva dell'altrimenti. Questa operazione non deve essere intesa come un pretesto per autorizzare una cultura del tutto è lecito, ma piuttosto come il primo passo per porre in modo *diverso* le condizioni del confronto e la stessa questione dei limiti. Solo divenendo consapevoli dell'esistenza di altre prospettive ed esperienze che vantano e di fatti rivendicano una pari dignità di esistere rispetto alle nostre (dislocamento dalle proprie convinzioni) è possibile iniziare un percorso di critica e/o di messa in comune (riterritorializzazione responsabile). Dei soggetti autocentranti hanno ben poco da spartire tra loro, giacché non sono nella condizione di sentire la necessità della condivisione. Sono invece sempre pronti ad universalizzare delle massime particolari di condotta (o a pretendere che siano universalizzabili) e ad emettere giudizi sui comportamenti altrui sulla base della conformità o meno di questi comportamenti con le massime morali da loro ritenute universali. Dei soggetti frammentati invece, capaci cioè di rendersi conto che le proprie convinzioni e posizioni non sono un dato 'naturale' e stabile, ma sono l'esito di un processo che le rende dinamiche e parziali, hanno bisogno di confrontarsi con gli altri (magari anche semplicemente per riconfermare le proprie convinzioni) e di stabilire alleanze strategiche su scopi programmatici specifici.

Il progetto etico in un'ottica poststrutturalista non coincide con l'implementazione di imperativi categorici di moralità. Esso rinvia piuttosto alle norme e ai valori, agli *standards* e ai criteri, ai parametri di giudizio che vengono messi in gioco qualora in un dialogo tra soggetti diversi ci si sforzi di definire dei limiti sostenibili,

ovvero sempre nuovamente negoziabili, per tutte le parti in causa. «Limits – scrive ancora Braidotti – are to be rethought in terms of an ethics of becoming, through a non-Hegelian notion of ‘limits’ as thresholds, that is to say points of encounter and not of closure: living boundaries and not fixed walls». L’obiettivo è il “divenire”. Questa operazione però, non può essere delegata al diritto che al massimo può offrire una mediazione formale, una oggettività che può servire a mediare l’accordo tra soggettività differenti. Il lavoro di negoziazione sui limiti sostenibili ha più *chances* di portare a dei risultati positivi se affidato a delle micro-politiche, delle strategie di trasformazioni minute nel quotidiano, come ci hanno insegnato e continuano ad insegnarci i movimenti delle donne.

Questa visione è a mio avviso molto utile al fine di reimpostare la questione della effettività dei diritti umani. Il linguaggio dei diritti umani pone sempre più un problema di traduzione, di confronto interculturale, di una fertilizzazione incrociata fra civiltà e antropologie: ciò che allo stato attuale l’Occidente *non fa*. Ciò che occorre è innanzitutto una metodologia della interpretazione/traduzione all’altezza di un simile compito. La teoria poststrutturalista offre a mio avviso questa metodologia nei termini di quello che si potrebbe chiamare un uso figur-attivo (figurativo ma non cristallizzante e definitorio, critico ma non distruttivo, programmatico ma non essenzialistico) dell’universalismo, dove per universalismo dovremmo intendere appunto “ciò che abbiamo in comune”, fermo restando che chi sia questo “noi” e cosa sia il “comune” deve essere cartografato volta volta.

In un’ottica strettamente deleuziana e foucaultiana, dal diritto c’è poco da aspettarsi in termini di capacità di determinare un cambiamento *sostantivo* dei rapporti di potere e delle forze di cui è intriso il tessuto sociale. «I diritti dell’uomo – scrive Deleuze in *Che cos’è la filosofia?* – sono degli assiomi: possono coesistere sul mercato con ben altri assiomi, in particolare quelli relativi alla sicurezza della proprietà, che li ignorano o li sospendono ancor più di quanto non li contraddicano: “l’impura mescolanza o l’impuro fianco a fianco”, diceva Nietzsche. Chi può controllare e gestire la miseria delle *bidonvilles*, se non i poliziotti o gli eserciti potenti che coesistono con le democrazie? Quale socialdemocrazia non ha dato l’ordine di sparare quando la miseria è fuoriuscita dal suo ter-

ritorio o dal ghetto? I diritti non salvano né gli uomini né una filosofia che si riterritorializza sullo Stato democratico. I diritti dell'uomo non ci faranno benedire il capitalismo. Ed è necessaria molta innocenza o furbizia per una filosofia della comunicazione che pretenda di restaurare la società degli amici, o anche dei saggi, formando un'opinione universale come consenso capace di moralizzare le nazioni, gli Stati e il mercato»⁵⁰.

Il diritto – compreso quello internazionale dei diritti umani – è e resta un codice che limita e regola le intensità singolari trasformandole in interessi ben precisi. Non si tratta certo di rinunciare ai diritti, ma piuttosto di riconoscere che il cambiamento va prodotto anche, se non soprattutto, altrove. «I diritti dell'uomo – continua Deleuze in *Che cos'è la filosofia* – non dicono nulla sui modi di esistenza immanenti dell'uomo provvisto di diritti. E la vergogna d'essere uomo non la proviamo soltanto nelle situazioni estreme descritte da Primo Levi, ma anche in condizioni insignificanti, di fronte alla bassezza e alla volgarità dell'esistenza che pervadono le democrazie, di fronte alla propagazione di questi modi di esistenza e di pensiero-per-il-mercato, di fronte ai valori, agli ideali e alle opinioni della nostra epoca. L'ignominia delle possibilità di vita che ci sono offerte appare dall'interno. Noi non ci sentiamo al di fuori della nostra epoca, al contrario non cessiamo di scendere con essa a compromessi vergognosi. Questo sentimento di vergogna è uno dei temi più potenti della filosofia. Noi non siamo responsabili delle vittime, ma di fronte alle vittime. [...] Non ci manca certo la comunicazione, anzi ne abbiamo troppa; ci manca la creazione». Ci manca la resistenza al presente. È una questione di divenire. Il concetto di divenire è centrale per il nomadismo filosofico ed è ciò che consente di ripensare in senso trasformativo la stessa politica. «Divenire – scrive Braidotti in *Metamorfosi* – vuol dire distruggere le strutture di dominio attraverso rivisitazioni, riaggiustamenti, microcambiamenti cauti e pazienti». Si tratta cioè di un lungo apprendistato alle trasformazioni minute, attraverso infinite ripetizioni, che contrasta l'illusione di una strada maestra alla rivoluzione o di un singolo punto di resistenza (come è nel caso della politica dell'identità), e afferma in-

50 Deleuze G., *Che cos'è la filosofia*, Einaudi, Torino 2002.

vece i flussi costanti di met(r)amorosi. «Divenire è un modo nomade di rivisitare o ricordare, che traccia corroboranti linee trasversali che trascendono la staticità della memoria sedimentata, attivandola attraverso la sua deprogrammazione dalla modalità dominante. I divenire sono processi creativi in corso d'opera. Come un testo di Gertrude Stein, messo in musica da Philip Glass e interpretato da Diamanda Galas, è il tipo di ritornello che ti si ficca in testa e continua a riaffiorare: il genere di cosa che, molto semplicemente, si è dimenticato di dimenticare».

Il divenire non compete all'ambito giuridico, ma a quello pre ed extra-giuridico del desiderio. Il nomadismo si contrappone consapevolmente all'individualismo liberale ed al marxismo ortodosso, ma fa altrettanto rispetto al decostruzionismo, nella misura in cui diversamente da quest'ultimo si propone di escogitare delle vie di fuga dal sistema binario stesso. O meglio: il nomadismo come il decostruzionismo non fornisce nessun programma politico specifico. Tuttavia a differenza di quest'ultimo, oltre al doppio *displacement* si propone di rendere pensabile e possibile una reale e reciproca trasformazione dei soggetti che interagiscono. Nelle parole di Braidotti:

Mi pare che la formula dell'amorosa irriverenza di Deleuze non potrebbe essere più distante dalla strategia del "doppio dislocamento" del soggetto favorita dalla decostruzione. Si tratta di una mossa strategica che consente di far resistenza ai rigidi modelli dell'imitazione imposti dal soggetto fallologocentrico, noti anche come processo di edipizzazione. Per Derrida, come per Spivak⁵¹, il soggetto

- 51 «Through his critique of Nietzsche, Derrida is questioning both the phallos-privileged of a certain Freud as well as the traditional view, so blindly phallogocentric that it gives itself out as general, that "the style is the man." Throughout his work, Derrida asks us to notice that all human beings are irreducibly displaced although, in a discourse that privileges the center, women alone have been diagnosed as such; correspondingly, he attempts to displace all centrism, binary oppositions, or centers. It is my suggestion, however, that the woman who is the "model" for deconstructive discourse remains a woman generalized and defined in terms of the faked orgasm and other varieties of denial». Cf. Spivak G., *Displacement and the Discourse of Woman*, in Mark Kupnick (ed.), *Displacement: Derrida and After*, Indiana University Press, Bloomington 1983, pp. 169–95.

può evitare la trappola letale di una serissima ripetizione della Legge solo assumendo la posizione femminile, cioè per via di spostamento isterico. Ciò significa togliere il terreno sotto i piedi del maestro che ti vuole costringere in posizione edipica. Ecco perché Derrida celebra il femminile come forma di resistenza ai suoi poteri, in barba al fatto che il prezzo che il femminile deve pagare per questo tipo di resistenza sia l'assenza simbolica. [...] Il nomadismo filosofico prende una strada differente.... Determinato a liberare le operazioni del pensiero dai lacci della dialettica del sesso, Deleuze segue *un'etica di trasformazione* del tipo di passioni che sono organiche e funzionali al fallogocentrismo⁵².

In risposta ad ogni uso moralistico della vergogna, ma anche in risposta all'ormai pluri-smentito *leitmotiv* della neutralità liberale⁵³, potremmo provare – con Deleuze – ad immaginare un possibile uso alternativo della medesima passione. Deleuze – scrive Braidotti – «speaks openly of the 'shame' of being human, in relation to Primo Levi and the issue of the Holocaust which marks the fundamental moral bankruptcy of European civilization. In this respect, Deleuze can be compared to Bauman in that he takes the Holocaust as a point of no return and is committed to elaborating an ethics that faces up to the complexities engendered by Europe's genocide. Like Bauman, Deleuze connects this ethical failure of European culture to the historical decline of an Enlightenment-inspired faith in humanism. It is in response to this failure that he formulates an alternative ethics»⁵⁴.

Stando a quanto ritiene Deleuze, sono ipotizzabili due possibili usi della vergogna, uno negativo e regressivo ed uno positivo e trasformativo: «You can feel shameful about doing certain things. It may also be the case, however, that you feel too asha-

52 Braidotti R., *Metamorfosi*, cit., 2003; corsivo mio.

53 Per la risposta data da Nussbaum alla questione del rapporto tra diritto ed emozioni, con particolare attenzione al disgusto e alla vergogna, si veda: Nussbaum M., *Nascondere l'umanità. Il disgusto, la vergogna, la legge*, Carocci, Roma 2007. Si veda al riguardo anche l'analisi prodotta da Antonio Carnevale in questo volume, al capitolo 4.

54 Braidotti R., *Transpositions*, cit., 2006.

med to do anything. It can be a negative passion, akin to resentment, paranoia and other internal black holes, or it can be an empowering passion, in that it motivates us to repair the failings or limitations in our human endeavours. Primo Levi's evaluation of the ethical bankruptcy of Europeans over the Nazi death camps sums up both senses of the global shame about being human»⁵⁵. Deleuze ha posto un'enfasi assoluta sulla forza attiva della vergogna, come un passo nella direzione di un'etica affermativa, che è per lui una sorta di trascendenza della negatività. Il senso di "vergogna per il fatto di essere umani" compete non solo ai macro eventi della nostra cultura, come l'Olocausto degli Ebrei, il fascismo e il colonialismo, lo sfruttamento economico dei più ad opera dei pochi, ma si applica altrettanto facilmente alle micro istanze di vita su questo pianeta. Deleuze ha praticato ed insegnato uno stile di vita ascetico che esprime concettualmente il suo rifiuto di una morale delle passioni negative (colpa, invidia, risentimento e odio) e la sua predilezione per le passioni positive (affermazione, desiderio, simpatia, connessione). In quest'ottica, l'altro/a non è marchio emblematico e invariabilmente vampirizzato di alterità – come nella filosofia classica. E non è neppure il feticizzato e necessariamente alterizzato altro della decostruzione. È piuttosto «un orizzonte mobile di scambi e divenire, verso il quale i soggetti non-unitari della postmodernità muovono e dal quale sono a loro volta mossi»⁵⁶.

È in quest'ottica di reciproca trasformazione che a mio avviso potrebbe essere a sua volta 'supplementata' quella operazione di minuziosa traduzione interculturale che è richiesta da un uso situato e responsabile del linguaggio dei diritti umani. Questa operazione di reciproca trasformazione si situa in una dimensione ulteriore rispetto a quella delle lotte politiche per i diritti, a un livello ancora più micro(minoritario). Come riconoscono sia Foucault sia Deleuze, il migliore esempio di una pratica sociale del *self*, nel senso trasformativo e radicale appena descritto, è fornito dai movimenti delle donne: «Local, yet global in inspiration and reach; theoretically informed, yet practically minded;

55 *Ivi*.

56 Braidotti R., *Metamorfosi*, cit., 2003.

political in every aspect, in so far as they have politicized everyday life and the entire sphere of the personal, the women's movements are the best enactment of that molecular way of practising a politicized version of what Deleuze and Guattari theorize in more abstract terms»⁵⁷.

5. Trasposizioni

Ho sostenuto che molte delle teorie politiche femministe di stampo liberale rientrano nella categoria dell'*Empirismo femminista*, seppur non sempre rigorosamente.

Le studiose che si rifanno a questo approccio adottano una epistemologia “fondazionalista” per lo più di tipo “trascendentale”, per cui la questione epistemologica dell'universalismo si riduce ad una *justification strategy* basata sulla *cognitive legacy* illuministica. Tutte comunque ritengono indispensabile un profondo ripensamento dell'universalismo cognitivo al fine di rendere l'universalismo politico, morale e legale (principi di giustizia e diritti umani considerati come questioni correlate) concreto e multiculturale. Come ho più volte ripetuto, tale ripensamento va nella direzione di un *sapere situato*. Esse sarebbero quindi pronte ad ammettere che i principi di giustizia, così come i diritti umani, si formano in un contesto storico particolare e spesso riflettono le preoccupazioni dei gruppi privilegiati. Ma sosterebbero altrettanto prontamente che ciò non inficia la possibilità di una definizione e applicazione universale (*cross-cultural*) degli stessi, fatte salve l'inclusione delle differenze e la disponibilità al confronto critico e alla revisione.

In definitiva, queste teoriche mirano alla elaborazione di un *universalismo multiculturale*: un universalismo che sia sufficientemente astratto da proteggere effettivamente ciascuno/a da quelle differenze che sono disuguaglianze, ma anche ragionevolmente sensibile verso quelle differenze che sono fonte di arricchimento per le persone. Questo tipo di universalismo del contenuto potrebbe a loro avviso essere il centro di un “consenso per interse-

57 Braidotti R., *Transpositions*, cit., 2006.

zione” *cross-cultural*. La strategia tendenzialmente comune (anche se poi coniugata in modi diversi a seconda degli strumenti teorici di riferimento) è quella di restare fedeli all’eredità della ragione illuministica. Cioè: fiducia nel contenuto normativo della ragione come ciò che consente di individuare una base comune – valori comuni – su cui discutere e allearsi (consenso tendenzialmente universale) e da cui muovere nella realizzazione della giustizia (realizzazione dell’universalismo).

Il contenuto su cui ci si dovrebbe accordare varia a seconda delle autrici, con oscillazioni da visioni più proceduraliste, à la Benhabib⁵⁸ ad esempio, a posizioni più essenzialiste à la Nussbaum. Tutte comunque riconoscono la necessità di una realizzazione plurale e diversificata dell’universalismo. In linea di principio, quindi, queste teoriche ammettono la necessità di una “traduzione” situata e plurale dell’universalismo, a partire appunto da una base comune (le capacità umane, i principi di uguaglianza e libertà...).

A mio avviso, il limite di queste riflessioni risiede nella loro impostazione lineare, ovverosia, nel fatto che adottano una concettualizzazione rigida dell’imbricazione tra soggettività, identità e potere, e dell’immaginario sociale. L’incapacità di pensare in termini processuali piuttosto che in termini di linearità fa sì che le versioni femministe liberali di politica della collocazione non riescano ad essere sufficientemente *accountable* per la propria *location* – e per il coinvolgimento dell’autrice nella propria riflessione teorica – e immuni da un rischio di cieco etnocentrismo, tanto nella costruzione di un universalismo di contenuto, quanto nella previsione di un consenso tendenzialmente universale su di esso. L’universalismo multiculturale si riduce di fatto ad una difesa fin troppo ottimistica dei pregi del liberalismo, come unica teoria in grado di garantire il pluralismo dei valori a livello nazionale ed internazionale.

Una simile impostazione risulta poi debole sul piano euristico e programmatico, rispetto cioè alla *visione* dell’ingiustizia e della violazione dei diritti umani, nonché rispetto alla *realizzazione* diversificata dell’universalismo.

I diritti umani sono letti in un’ottica di giustizia: ciò signifi-

58 Benhabib S., *The Claims of Culture...*, cit., 2002.

ca che queste autrici danno risalto all'importanza della effettività dei diritti rispetto alla loro declamazione formale. Tuttavia, l'impostazione epistemologica adottata le porta a privilegiare un paradigma individualistico e distributivo a discapito della stessa effettività. I limiti di tale paradigma non vengono superati semplicemente ponendo attenzione ai contesti di ingiustizia nazionale e internazionale e ricorrendo a rappresentazioni situate del *self*.

L'umanesimo liberale dà la priorità al momento della scelta individuale – in cui l'individualità ribadisce la propria sostanziale *indipendenza* dal potere. Indubbiamente, il presupposto della separabilità del *self* autentico dal potere ha una propria ragion d'essere nel desiderio di salvaguardare l'individualità, non rendendo più pensabile il suo abbruttimento ad un fascio di nervi e funzioni, ma anche scoraggiando la pensabilità di una sua totale manipolazione tecnologica. Tuttavia, questa visione tende spesso a sottovalutare ciò che è invece rilevante per comprendere l'ingiustizia: i condizionamenti socio-culturali e l'incidenza del contesto di provenienza. L'attenzione alle "preferenze adattive" è marginale nel discorso del liberalismo rispetto all'accento posto sulla capacità individuale di liberarsi da esse e autodeterminarsi autonomamente. Basti pensare che la risposta a tale problema è pensata nei termini di un "consenso informato", che rimanda appunto all'idea individualistica di un *self* eminentemente cosciente, autocentrato e dotato di una piena libertà di ingresso e uscita dalle proprie affiliazioni. Il consenso informato è una strategia motivata da buone ragioni, una delle quali è sicuramente quella di evitare i rischi di un atteggiamento paternalistico verso le vittime dell'ingiustizia. Tuttavia, per il fatto di non prendere adeguatamente in considerazione la complessità del processo di costruzione dell'identità e delle dinamiche del cambiamento, è destinato a restare di dubbia efficacia.

Pertanto, nella misura in cui riduce – come già il liberalismo classico – la disuguaglianza e la discriminazione a situazioni di svantaggio individuale, il femminismo liberale offre un quadro limitato di cosa siano l'ingiustizia e le violazioni dei diritti da un lato, e l'emancipazione dall'altro. Come rileva Anne Phillips: «Il paradigma della non-discriminazione, che è proprio del liberalismo contemporaneo, implica la rimozione di quegli ostacoli che intralciano il percorso dell'individuo e quindi il plauso quando il singolo ha successo. Il problema è ancora percepito in termini di

un precedente trattamento diseguale, che implica che le persone possano essere giudicate e condannate perché hanno violato alcune norme preconette. La soluzione che si propone è di considerare le persone nei loro comportamenti in quanto tali»⁵⁹.

Inoltre, un altro aspetto da notare è che nelle riflessioni di queste autrici i diritti umani sono intesi prevalentemente come diritti civili e politici, e come tali, gli interventi in loro difesa, sono visti prevalentemente come interventi di tipo giuridico o pseudo-giuridico, sia sul piano nazionale sia su quello inter-sovrana nazionale. I diritti sociali sono spesso trascurati, demandati alle politiche nazionali, o subordinati alla prioritaria affermazione dei diritti civili e politici. Questo modo di impostare il rapporto tra i diritti all'insegna di una gerarchia tra essi non mi pare venga granché modificato dall'adozione dell'approccio delle capacità, qualora questo approccio venga appunto integrato da una epistemologia individualistica, come è il caso di Nussbaum.

Mancando di analisi adeguate del potere, a livello macro e micro insieme, le riflessioni in difesa di un universalismo multiculturale si appoggiano a macro-politiche di giustizia, spesso a discapito della stessa effettività dei diritti. Il problema, come ha sostenuto la femminista postcoloniale Nivedita Menon, non sta tanto nell'offerta in sé o nelle intenzioni che la motivano (che sono sicuramente rispettabili). «The problem is that the offer is impossible to deliver. It turns out that a 'strong universalism' is just too strong, not only for the futile utterings of local particularities (which in Nussbaum's account can only represent 'tradition'), but even for individual preferences of an impeccably 'modern' variety»⁶⁰.

Come ho già chiarito nei capitoli precedenti, la categoria della *Feminist Standpoint Theory* corrisponde a grandi linee a quella di femminismo marxista e/o socialista.

Il contributo più significativo che un approccio materialista dà al discorso sui diritti umani è a mio avviso quello di ricollegare tale discorso a questioni sostanziali di giustizia sociale sottolineando l'importanza di visioni situate dell'ingiustizia e prestando attenzione alle dinamiche 'strutturali' di potere, nonché quello di

59 Phillips A., *Engendering Democracy*, Cambridge Univ. Press, Cambridge 1991.

60 Menon N., *Universalism without foundation?*, cit., 2002.

attribuire ai diritti un carattere attivistico e rivendicativo, ma non atomistico. Ho però anche sostenuto che le versioni classiche di questo approccio restano sostanzialmente legate alla *cognitive legacy* illuministica e umanista e finiscono per riproporre soluzioni unitarie di giustizia e diritto. L'umanesimo socialista calca troppo la mano nel sottolineare il carattere eterodiretto delle scelte individuali e finisce per lasciare poco spazio alla capacità singolare di manovra e negoziazione. Le versioni à la Mackinnon poi, che sottolineano l'esperienza di oppressione come un'esperienza sostantiva e universale (il patriarcato, il capitalismo, ecc.), rischiano di proporre un soggetto – in questo caso collettivo: “le donne” – concepito in termini esclusivamente negativi. Ciò risponde, come già argomentato in precedenza, ad una concezione binaria del potere. La resistenza al potere e il soggetto di tale resistenza sono pensati in modo altrettanto unitario.

Il medesimo limite – l'incapacità di articolare un rapporto processuale e non dicotomico tra *self* e potere – si è riscontrato nella visione che della soggettività/identità fornisce il decostruzionismo, il cui accento eccessivo sul *Simbolico* finisce per produrre un soggetto inconsistente e vuoto, che rischia di restare imbrigliato tra una irrimediabile eterodeterminazione ed una sorta di occasionale autocreazione *ex nihilo*.

Ritengo che sul piano euristico e programmatico riconosce la non unitarietà del soggetto (ripensando a partire da qui la stessa coerenza e la coscienza del singolo, e insieme la sua capacità di stringere alleanze) risulti più proficuo, piuttosto che ridurre la questione della soggettività al piano psicologico del *self* (che è solo la punta di un *iceberg*) o all'elemento dell'eterodeterminazione. La visione femminista e poststrutturalista del potere e del desiderio mutuata da Foucault e Deleuze ci dice che il potere è tanto *potestas* quanto *potentia*: il potere è una “situazione” in cui i soggetti sono da subito coinvolti, caratterizzata da pratiche di assoggettamento (a norme, regole istituzioni che mentre reprimono, *codificano* le intensità singolari in interessi sociali e politici) e insieme da pratiche e processi di acquisizione di poteri. Questo tipo di lettura, da un lato, consente di evitare il problema della vittimizzazione e, dall'altro, di prendere sul serio il complesso fenomeno della “interiorizzazione del dominio” rinunciando a spiegarlo in modo unitario.

La rinuncia ad una spiegazione unitaria dell'oppressione è anche la rinuncia a frettolose e semplicistiche strategie di liberazione ed emancipazione. Negando la possibilità di un programma universale di liberazione politica che riesca una volta per tutte ad emancipare le persone dal potere, il femminismo di ispirazione poststrutturalista si è concentrato soprattutto sulla dimensione *microfisica* del potere, ovvero, sui modi in cui il potere funziona nella vita quotidiana delle donne e degli uomini, al fine di escogitare concrete e contingenti possibilità di resistenza e cambiamento sociale. Braidotti è molto chiara in proposito: «Nomadic ethics is political in the sense that it involves social relations; it addresses the issue of power as both *potestas* and *potentia* and it foregrounds the quest for interactive de-territorializations. This micro-political level is an embodied and embedded form of activism that contrasts with the return of overarching master narratives both on the Right (neo-liberalism and the genetic social imaginary) and on the Left (the revolutionary multitudes) of the political spectrum. The nomadic ethico-political project focuses on becomings or transformations as a pragmatic philosophy that stresses the need to act, to experiment with different modes of constituting subjectivity and of relating to alterity. Which, in a philosophy of radical immanence, means different ways of inhabiting our corporeality. It is crucial to adopt a rigorous stance in order not to romanticize philosophical nomadism as an anarchorevolutionary philosophy, but to keep in mind the ascetic style it cultivates[...]. Accordingly, nomadic politics is not about a master strategy, but rather about *multiple micro-political modes of daily activism or interventions on the world*»⁶¹.

L'obiezione – che si potrebbe legittimamente fare – che questo modo di impostare le questioni di giustizia, diritto e politica in realtà non inventa niente di nuovo, a mio avviso non coglie nel segno, poiché la politica della collocazione teorizzata come metodo e strategia nei “saperi situati” si pone, appunto, come una sorta di “ritorno alle origini” della prassi e dell'attivismo femminista, nel tentativo di recuperare l'intensità e l'efficacia di un pensiero che nasce dall'azione e che *si fa* azione.

61 Braidotti R., *Transpositions*, cit., 2006, enfasi mia.

A questo punto, restando fedele alla mia idea di mantenere una mappa a tre livelli, tenterò brevemente di proporre delle possibili *trasposizioni* tra gli approcci fin qui descritti.

Innanzitutto vorrei sottolineare – a scanso di equivoci – che non ritengo affatto saggio né opportuno sottovalutare il ruolo dei diritti in quanto tali, ovverosia nella loro veste giuridica, e quindi anche nella loro caratteristica di giustiziabilità. Va dato atto soprattutto alle femministe liberali di aver sottolineato l'importanza di questo aspetto, che tende a perdersi invece nelle riflessioni delle femministe postmoderne. La giustiziabilità dei diritti umani – nella sua pienezza a livello nazionale, e nei vari gradi possibili nell'ambito del diritto internazionale – è legata al principio dell'individualismo etico, cui a mio avviso non è possibile rinunciare, fatto salvo però il riconoscimento che si tratta appunto di *un principio* connotato culturalmente e storicamente, e che non è pertanto immediatamente traducibile in altri contesti da quelli occidentali. Il fatto che non sia facilmente traducibile impone la necessità della responsabilità da parte di chi vuole difendere un simile principio. Ritengo che un modo ragionevole di difenderlo sia quello dell'essenzialismo strategico. L'attenzione alla dimensione microfisica del potere non preclude – e in certi casi non deve precludere – la possibilità (e talvolta l'opportunità) di sostenere *strategicamente* delle macropolitiche dei diritti umani. Lungi dal voler affermare l'inutilità del diritto, sono tuttavia convinta che non giovi farsi troppe illusioni rispetto ad esso – a ciò che esso può offrire in termini di effettività della giustizia. Su questo aspetto il contributo del femminismo marxista e socialista è stato fondamentale, e dovrebbe esserlo ancora per la stessa filosofia poststrutturalista. In tal senso si è espressa in modo molto persuasivo la femminista Nancy Fraser:

Marxism as the metanarrative or master discourse of oppositional politics in capitalist societies is finished. So is Marxism as a totalizing theory of the system dynamics, crisis tendencies, and conflict potentials in capitalist societies. Rather, we have witnessed the rise of a new, postmarxian field of critical theorizing. Prominent components of this field include poststructuralist theories of discourse, feminist theories, and new critical theories of race and ethnicity. To be sure, the final form of this field, including the

degree to which it will remain a set of multiple overlapping discourses rather than a single more unified discourse, is not yet apparent. But one thing is clear. The only possible future for Marxism is as one contributing strand among others in this new postmarxian field. This requires a new modesty for Marxism, a willingness to open itself up to other bodies of critical thought, to reconstruct itself in the light of their insights, and generally to enter into fruitful exchanges with them. That, however, is only one side of the story. The other side is that the insights of Marxism are indispensable to the new postmarxian field. Thus, the other contributing strands in that field need to open themselves up to Marxism in turn. Specifically, poststructuralist discourse theories need to situate their project in relation to macro-sociological structural theorizing, including political economy and institutional analysis. Likewise, feminist theories and critical “race” theories need to attend to class dynamics and to the global political-economic processes that help shape gender and racial inequality. To forget or ignore Marxism, rather than to transform and incorporate it, is to condemn critical theorizing to untenable, pre-Marxian modes of thought⁶².

Se la lista delle capacità proposta da Nussbaum risulta problematica per i motivi discussi in questo capitolo e nel terzo, l’approccio delle capacità che l’A. mutua da Amartya Sen resta un valido *framework* nell’ottica di una riconcettualizzazione situata e sostanziale della giustizia sociale e dei diritti umani, tesa a salvaguardare tanto le esigenze di libertà care al liberalismo, quanto le esigenze di uguaglianza sociale più care alla tradizione marxista, quanto infine le esigenze di tutela delle differenze più care alla tradizione poststrutturalista. Tale approccio potrebbe beneficiare enormemente del contributo di un’epistemologia poststrutturalista come quella dei “saperi situati”, soprattutto rispetto all’analisi del potere.

Il nesso tra diritti umani e capacità è sottolineato tanto da Sen quanto da Nussbaum. La prima lettura dei diritti nell’ottica delle capacità combinate, quella che li interpreta appunto in termini di

62 Fraser N., *A future for Marxism*, in “New Politics”, vol. 6, n. 4 (new series), whole n. 24, Winter, 1998.

rivendicazioni di *abilitazione*, cui deve far seguito una risposta concreta e appunto *abilitante* da parte delle istituzioni preposte, mi pare la più interessante. Ciò che però è indispensabile a tale visione – ed è qui che entrano in causa i saperi situati – è una analisi del potere nelle sue forme complesse e reticolari. Come sottolinea lo stesso Sen in *Human Rights and Capabilities*: «‘Capability’ means the opportunity to achieve certain combinations of functionings – what a person is able to do or be. The concept can help elucidate the opportunity aspect of freedoms. For example it can help to distinguish between whether a person is actually able to do something, and whether they have the means to do it. This avoids an overconcentration on means that is found in some theories. However, the concept is not so useful for analysing *the process aspect of freedoms*. Capabilities are characteristics of individual advantages, and do not tell us enough about the fairness or equity of the processes involved»⁶³

Si è già detto che, a differenza di Sen, il quale usa l’approccio delle capacità prettamente in senso valutativo, Nussbaum decide di farne un uso anche normativo, come strumento per indirizzare le azioni dei governi nazionali (e potenzialmente della comunità internazionale). Non sono contraria ad un uso normativo – ma preferirei chiamarlo programmatico o pragmatico – dell’approccio delle capacità, anche se mi pare decisamente limitativo destinare tale uso soltanto alle macropolitiche nazionali ed internazionali. Inoltre ritengo che si dovrebbe accettare di ipotizzare una pluralità di consensi/accordi programmatici e quindi non tanto una lista unica di capacità quanto diverse possibili *agende politiche*, centrate sulle capacità combinate e definite sulla base di una rigorosa politica della collocazione. La definizione di eventuali liste di capacità da porre al centro di lotte e rivendicazioni politiche dovrebbe essere lasciata alla pubblica deliberazione, come ha sostenuto lo stesso Sen nel saggio sopracitato: «A fixed list of capabilities derived entirely from theory would deny the possibility of public participation in deciding what should be included and why. Also, theory cannot make a list for all societies for all time to

63 Sen A., *Human Rights and Capabilities*, In “*Journal of Human Development*”, Vol. 6, No. 2, July 2005.

come: This would deny the possibility of progress in social understanding». E ancora: «A static list also ignores that we use capabilities for different purposes. What we focus on cannot be independent from what we are doing and why. Some basic capabilities will figure on all lists, but the exact list should take account of the nature of the exercise». Infine: «The listing of capabilities must be subject to the test of public reasoning, so how can we proceed in a world of differing values and cultures? The status of such ethical claims must be dependent on their survival in unobstructed discussion». Qui entra in causa il dialogo intra e inter-culturale e l'operazione di interpretazione e traduzione incrociata di cui abbiamo parlato prima. La possibilità di definire più liste contingenti di capacità combinate quale esito di una fertilizzazione incrociata tra contesti culturali diversi e complesse strategie di mediazione e negoziazione politica, va nella direzione dell'affermazione di più *fondamenti storici* dei diritti umani (a partire da ciò di cui già disponiamo in termini di codici/interpretazioni dei diritti, principi di giustizia e valori anche religiosi), piuttosto che di un unico fondamento razionale (seppur di una ragionevolezza pratica) o storico. Sul piano pratico, tali fondamenti storici si concretizzano in diverse e contingenti “*area expressions*”⁶⁴ dei diritti umani e della giustizia, ovvero sia, in una rete di universalismi situati.

64 An-Na'im A., *Introduction: "Area Expressions" and the Universality of Human Rights: Mediating a Contingent Relationship*, in D. P. Forsythe, P. C. MacMahon, editors, *Human Rights and Diversity: Area Studies Revisited*, University of Nebraska Press, Lincoln 2003, pp. 1-21.

Cosa rende “sociale” un ordine sociale

1. Ordinamento, giustizia e legittimità

Per tutto quanto si è detto finora, diventa a questo punto del nostro discorso un'esigenza ridefinire e ricollocare il peso storico-sociale della normatività. Come Axel Honneth ha sostenuto in un recente studio sul concetto di “reificazione” in György Lukás, «negli ultimi tre decenni la critica della società si è limitata essenzialmente a valutare l'ordine normativo delle società chiedendosi se esse si conformino a determinati principi di giustizia. Ma, nonostante tutti i successi nella fondazione di questi standard e nonostante tutte le differenziazioni degli approcci adottati, essa ha perduto di vista il fatto che le società possono incorrere, sul piano normativo in un fallimento diverso dalla violazione di principi di giustizia universalmente validi»¹.

Le parole di Honneth, al di là dell'implicito riferimento polemico verso quella sorta di “habermasismo” che sostanzia oggi le posizioni di molti dei teorici critici della società, ci introducono al tema centrale di questa parte del libro, un tema peraltro non semplice da delineare e che spero la successiva trattazione potrà servire a porlo nella giusta guisa. Così come emerge dal titolo di questo capitolo, mi pongo la domanda sul cosa rende “sociale” un ordine sociale. Ora, per capire a cosa intendo riferirmi con questa domanda indiretta, mi pare chiaro che si deve prima operare sul termine di “ordine”.

Penso sia ormai cosa comprovata dagli ultimi due secoli e ol-

1 Honneth A., *Reificazione*, Meltemi, Roma 2005, p. 87.

tre di storia politica del mondo che la validità di un qualsiasi ordinamento diventa qualcosa di funzionale (e non un mero ideale emancipatorio), solo nella misura in cui i consociati orientino il loro agire sociale alla rappresentazione dell'ordinamento stesso, sia in senso conservativo, sia in senso riformistico o di radicale cambiamento. È stato così per i movimenti che hanno portato alla rivoluzione francese e americana, è stato così in parte per il movimento operaio che ha trovato nei diritti economico-sociali un suo momento di mantenimento oltre le trasformazioni dei rapporti di produzione, è inoltre così oggi per lotte femministe, per le lotte di rivendicazioni di libertà e diritti da parte di minoranze etniche e culturali, e infine per le lotte post-colonialiste.

Il peso di un ordinamento è misurato quindi sulla base della qualità del consenso e del dissenso, e non solo in base al suo essere in sé rappresentazione di un'idea politica o morale particolare. Se quindi prendiamo in esame gli standard di giustizia e consultazione tra gli individui che subiscono un determinato tipo di ordinamento, se è vero che questi non possono essere totalmente separati dal modello politico di stato entro cui quell'ordinamento è tale, dall'altra parte non si può pensare che esista tra standard di giustizia, modalità di consultazione e modello politico una totale sovrapposizione. Rapportando questa osservazione alla realtà delle nostre società, possiamo dire che non sempre quindi il modello politico delle democrazie liberali, ci dice di una reale qualità della struttura del consenso e del dissenso. E questo è valido non solo se si assume un punto di vista critico del liberalismo politico, come potrebbe farlo una teoria politica post-marxista, o una post-colonialista che intende difendere gli interessi di società non occidentali da colonizzazioni etnocentriche, ma perché come dice Amartya Sen «la libertà non è un'invenzione dell'occidente»², e quindi, direi io, neanche la sofisticatezza del suo controllo può essere patrimonio esclusivo dell'occidente. La legittimità del consenso come qualcosa di non rappresentativo di una proposta morale particolare, è un tema di dibattito che anche esponenti del liberalismo politico – sul quale forse più di ogni altra teoria politica si avvera il senso di colpa di etnocentrismo e colonialismo cul-

2 Sen A., *La democrazia degli altri*, Mondadori, Milano 2004.

turale – hanno fatto proprio nella modalità della non totale coincidenza tra ordinamento e modello politico (democrazia liberale). Per citarne solo due, è questo il caso di Isaiah Berlin e John Rawls.

Per Berlin occorre che la società organizzi le sue forze politiche al fine di conservare uno spazio minimo di libertà personale per non degradare la natura stessa della socialità, lo stare insieme. Noi non possiamo rimanere assolutamente liberi e dobbiamo rinunciare a parte della nostra libertà per conservare il resto. La parte a cui si rinuncia è secondo Berlin oggetto di innumerevoli discussioni, ma la parte da conservare è sicuramente più identificabile, è la libertà in senso negativo, *libertà da*. Il punto qui interessante è che Berlin è piuttosto scettico sul fatto che nelle libertà negative debbano rientrare anche le libertà democratiche. Secondo l'autore la libertà negativa può anche essere compatibile con uno stato non democratico (come potrebbe essere lo stato retto da un despota illuminato). Berlin è infatti convinto che la libertà negativa è oggetto di una trattazione che riguarda l'*estensione del controllo, non la sua fonte* che dunque può essere un potere democratico come anche non democratico. Poi secondo Berlin il fatto stesso di avere più possibilità di azione, come avviene nelle società democratiche, non rende di per sé libera l'azione del soggetto.

Rawls, dal canto suo, nel suo lavoro *Il diritto dei popoli*³, sostiene che i diritti, le libertà e le opportunità fondamentali, nonché le misure che garantiscono il godimento di queste libertà, non sono solo una specificità delle società democratiche. Persone e beni intesi come entità giuridiche organizzate da istituzioni politiche, possono benissimo rientrare in tipologie di *società bene-ordinate* (liberali o meno che siano), ovvero società che soddisfano determinati requisiti istituzionali, tra i quali quello più importante è la garanzia di una ragionevole “gerarchia consultiva”⁴. Il concetto di

3 Rawls J., *Il diritto dei popoli*, a cura di S. Maffettone, Edizioni Comunità, Milano 2001.

4 In particolare, queste società devono 1) essere pacifiche; 2) essere dotate di un complesso di leggi tale per cui vengono imposti doveri e obblighi morali a chi vive nel suo territorio, viene perseguito il bene comune, i funzionari sono convinti che le leggi siano effettivamente orientate al bene comune ed esiste una ragionevole “gerarchia consultiva”; 3) garantire il rispetto dei diritti

gerarchia consultiva esprime, infatti, l'idea che anche le società gerarchiche prevedano dei meccanismi attraverso i quali i cittadini, sebbene non vengano considerati eguali tra di loro, possano manifestare il loro dissenso politico.

A questo punto si può cominciare a pensare che per realizzare una adeguata qualità del consenso e del dissenso (pacificazione sociale interna della società, rispetto dei diritti umani fondamentali, livello ragionevole di consultazione), non sempre ci deve essere una totale sintonia tra la *validità* dell'ordinamento e la sua specifica *efficacia* politica. Se questo è vero, allora forse dovremmo cominciare a pensare alla necessità di un ridimensionamento delle categorie interpretative del processo politico, auspicando che la teoria politica misuri la propria carica ideale e progettuale oltre i criteri che hanno definito gli standard del lessico politico otto e novecentesco. Ma andiamo per gradi e vediamo come si arriva a questa necessità.

In situazioni di ordinamento classico, il senso dell'ordine si era fondato sulla sua validità empirica del sistema politico, perché questa stessa validità era acquisita come costume e consuetudini, come cioè adesione consensuale e socializzata agli scopi concreti degli attori. In questi casi, la vicinanza tra validità ed efficacia faceva grosso modo coincidere gli scopi del sistema politico con la sua natura e con le aspettative degli attori sociali. Quando però nelle società odierne la sostanza dell'ordinamento si è venuta man mano a distaccarsi dalle forme del modello politico (qui Jeremy Waldron⁵ ha parlato di una caratterizzazione del liberalismo come "metateoria"), l'empiricità e la cogenza dell'osservanza dell'ordine normativo non è risultata essere più il centro della legittimazione dell'ordine politico. In questi casi i consociati non solo devono porre il loro agire sociale a oggetto di ordinamenti che poi devono rispettare, ma devono anche scegliere e confrontarsi sui

ti umani fondamentali, ovvero il diritto alla vita, alla libertà di coscienza e di associazione, alla proprietà, all'eguaglianza formale, all'emigrazione.

5 Waldron J., *Particular Values and Critical Morality*, in "California Law Review" vol. 77, 1989, pp. 561-589. Per una panoramica allargata sul tema, dello stesso autore si consiglia inoltre Id., *Liberal Rights*. Cambridge University Press, Cambridge 1993.

criteri secondo i quali prestare la propria responsabile partecipazione al servizio di un obbligo istituzionale. L'ordine quindi non è solo un meccanismo tecnico per costituire degli istituti di potere atti al controllo e alla salvaguardia della vita sociale del corpo politico, ma diventa soprattutto un medio strutturale tramite il quale la decisione politica assume sempre più i caratteri di una riconsiderazione continua dentro la finitezza di una cornice etica codificata. Non voglio qui entrare troppo nel dettaglio delle società bene ordinate pensate da Rawls, e mi concentrerò invece sulle democrazie occidentali. Proprio per questo modello di società, si apre una questione di legittimità. Infatti, la legittimità del sistema politico, che continua sì ad avere una sua conformità all'impianto giuridico, deve però fare i conti con il modificarsi della richiesta di giustizia da parte di soggetti che hanno subito torti o danni, richiesta di giustizia che viene sempre più demandata all'interno di un processo più ampio di differenziazione delle pretese. Questo proprio perché la sofferenza patita dagli individui come prezzo del loro essere membri della società, non costituisce più quella moneta di scambio che gli individui usavano per contrattare attraverso gli obblighi con le istituzioni la loro libertà assoluta. Come abbiamo visto per il senso di vergogna in Axel Honneth, la sofferenza morale diventa l'oggetto della reciprocità con gli altri, e questo ha reso difficile per il sistema politico produrre livelli sempre partecipati di legittimità. È per questo che lo slittamento delle forme di ingiustizia fuori dalla portata direttamente politica delle proposte egualitaristiche e solidaristiche, non solo sta cambiando i nessi tra ordinamento e giustizia, ma sta pretendendo anche una trasformazione dello “spazio pubblico”.

La cifra di questo cambiamento la possiamo osservare prendendo in considerazione una delle formulazioni ormai classiche del novecento sul concetto di spazio pubblico politico. Come è noto, secondo Hannah Arendt⁶ la condivisione di uno spazio pubblico si realizza nella pratica del discorso e dell'azione. Nel discorso il soggetto esterna il limite del suo essere sensibilmente uno e nello stesso tempo, esibendo volontariamente o involontariamen-

6 Arendt H., *Vita activa*, a cura di F. Finzi, Bompiani, Milano 1991, in particolare p. 127.

te questo limite, esso rivela agli altri chi è. *Si rivela*. Nell'azione invece, il soggetto inizia qualcosa di nuovo, ma non nel senso *sic et simpliciter* di cominciare a "fare" qualcosa. Iniziare non è qui da intendere come un cominciamento da zero, un tirarsi fuori dal nulla, quanto piuttosto un atto attraverso il quale si procede ad un inserimento. È sulla base di questa procedura di inserimento nel mondo di tutti gli altri e di tutti i giorni, nella pluralità, che Arendt può tracciare il noto nesso tra azione come principio di libertà e cominciamento come "seconda nascita". Cominciare qualcosa nel mondo è come nascere *un'altra volta*, un voler dare implicitamente una risposta. La risposta della seconda nascita non colma semplicemente una lacuna (la separazione nelle fasi della "socializzazione primaria"), piuttosto essa contribuisce alla formulazione di quella domanda alla quale poi l'azione intende rispondere. Come scrive Bernhard Waldenfels⁷, riferendosi all'atto del rispondere non si intende in senso stretto qualcosa come il riempire un vuoto, ma piuttosto, in senso lato, un rivolgersi e prestare attenzione ad offerte e richieste estranee, laddove il termine *richiesta* deve essere inteso nel doppio senso di *appello* e *pretesa*.

In questa concezione novecentesca di spazio pubblico, il punto è che il *nascere un'altra volta* di Arendt, per quanto lo si debba intendere non come un trarsi dal nulla ma come un rinascere in una comunità di individui politicamente uguali in quanto esseri umani, tuttavia conserva il presupposto dello spazio politico come la *seconda natura* di un uomo ragionevolmente portato alla partecipazione e alla condivisione. Il rinascere arendtiano è il rinascere iscritto in un tipo di agire sociale che per compiersi deve offrire ragioni per farlo, un agire sociale evidentemente già calato in uno spazio politico aperto alla pluralità, nel quale i nostri atti risulteranno, ancor prima di essere compiuti, già il punto di partenza di un processo mediato di ricerca di intese ed accordi, al fine di creare migliori condizioni intersoggettive di autorealizzazione. Ma queste non sono che le basi per la legittimità d'azione di cittadini membri di democrazie deliberative. A mio parere, la predominanza politica di uno spazio pubblico non è l'unica direzione di adattamento che permette ai segni della vita

7 Waldenfels B., *Dialogo e discorsi*, in Berti E. (a cura di), *La filosofia oggi, tra ermeneutica e dialettica*, Studium, Roma 1987, pp. 95-114.

plurale e sociale dell'uomo di venire fuori ed essere percepiti, di manifestarsi. Il mondo pubblico dei rapporti umani non acquista una legittimazione politica pregnante unicamente ponendo a modello delle relazioni umane quello cristallizzato dello *stare insieme*, della *koinonia* classica che nella modernità diventa impegno etico a che si possa giungere ad un'intesa e alla reciproca integrazione. Il significato profondamente politico dell'integrazione non avrebbe carico normativo (o anche solo coercitivo) se fosse solo frutto dell'atto di trascendere un orizzonte di interessi mondani per determinarsi in un livello costituzionalizzato di principi e norme. Questa, se si vuole, si avvicina più ad un'idea di eguaglianza degli individui vista dall'esterno, che non si pone in relazione con le pratiche della distinzione.

Deve quindi darsi un'altra direzione attraverso cui si costruiscono le basi per una vita politica pubblica: questa direzione è data dalla costruzione di *oggettività* che gli uomini fanno nel proprio ambiente. La costruzione di un mondo oggettivo (e non meramente oggettuale) che duri, che non si spenga in una serie di prodotti dalla vita breve, fatti per essere immediatamente consumati, ma che invece permanga e acquisti utilità (non solo per essere usati o scambiati, ma anche per essere visti, sentiti, provati, studiati, apprezzati) è a mio parere un altro dato dello stare insieme. Esiste quindi una doppia dimensione lungo la quale il farsi pubblico delle azioni – e quindi anche degli stadi di sofferenza morale in cui le interazioni e le individualità incappano – diventa tutt'uno con la pluralità: da una parte c'è una realtà del mondo comune nel quale agiamo, sentiamo, comunichiamo, quella parte nella quale il nostro interagire è significativamente rilevante, costituente, che non è mai definitivo né sovrano, ma che invece noi ogni volta ricreiamo, rinnoviamo, ricominciamo; dall'altra esiste una presenza della stessa realtà nella quale interagiamo che resiste a noi, che con le nostre gesta possiamo parzialmente riempire ma che è assai più estesa delle nostre possibilità e continuerà ad esistere anche dopo che moriremo⁸.

8 Chiamerei il primo versante “*realtà soggettiva*” e il secondo “*realtà oggettiva*”. Per un approfondimento e una più estesa articolazione di ciò che definisce e distingue una realtà oggettiva da una realtà soggettiva, rinvio al lavoro di Berger P.L., Luckmann T., *La realtà come costruzione sociale*, il Mulino, Bologna 1969.

È bene intendersi su cosa si definisce “costruzione di oggettività”: come ogni realtà umana, la realtà oggettiva è una apertura al mondo, ma a differenza di altre essa tende a conformarsi con un carattere astringente, di quasi-chiusura. Il processo dell’oggettivazione nei rapporti umani è infatti una maniera per tentare di delimitare l’esteriorità, l’eccessiva apertura alla sfera pubblica e sottrarre le relazioni umane che si creano in ogni gruppo o comunità al pericolo dell’anomia. È sulla base di una costruzione oggettiva che sono possibili il meccanismo di *istituzionalizzazione* e la produzione di un ordine. Le istituzioni nel loro atto fondativo contengono tipizzazioni di consuetudini reciprocamente avvertite e sono quindi modelli costruiti per la condotta umana che poi li seguirà. Questo in una prima fase. A questi stadi elementari, l’ordine istituzionale è un universale perché è la rappresentazione generale delle volontà socio-politiche che hanno portato alla costituzione dello stesso. A questo livello esiste una armonia tra gli individui e l’istituzione che corrisponde ad un riuscito gioco dei ruoli: ogni individuo che parla ed agisce condivide in maniera spontanea la scissione tra l’appartenenza ai ruoli sociali, da una parte, e l’attaccamento alla propria personalità e il perseguimento della propria autorealizzazione dall’altra. Sebbene istituzionalizzazione e autorealizzazione sono processi che non si identificano mai, a questo livello persiste una buona capacità degli individui di potersi dividere tra i due fenomeni, senza eccessivi pericoli di estraniamento. Con il mutare delle condizioni che soddisfano storicamente i significati di una istituzione, la condizione da sola non è più funzionale al gioco dei ruoli e per questo subentrano procedure per promuoverne l’attualità di significato, per “rendere presente” e attuale il valore storico-normativo di una istituzione. Questo secondo grado è ciò che viene inteso con il concetto di *legittimazione*. Quando l’ordine istituzionale deve essere trasmesso si presenta il problema della legittimità: questo dà avvio al processo di spiegazione e giustificazione della plausibilità delle istituzioni. La legittimazione ha dunque in sé un elemento “normativo” (giustificare tramite l’uso di consuetudini l’osservanza e l’ubbidienza) e uno “cognitivo” (dice perché le cose stanno come stanno). Il ricorso a questi due aspetti permette che, in generale, nei processi di legittimazione siano sempre possibili vari livelli di spiegazione, di interpretazione e quindi di co-

municazione. Il motore della comunicazione è infatti la necessità di arrivare all'autonomia, a non avere cioè più bisogno di esteriorità.

Quando il ricorso diventa ripetuto e mette insieme in maniera forte l'aspetto normativo di una legittimazione con l'attivazione costante dell'elemento cognitivo, ciò conduce al terzo grado del processo di istituzionalizzazione, alla produzione di una *ideologia*. La natura dell'ideologia potrebbe essere così definita: una legittimazione dell'istituzionalità che tende non ad allargare i campi semantici di condivisione, ma a rinchiudere il significato sociale in sfere limitate di accesso. Esse sono riprodotte non come contesti significativi dell'azione umana, ma come sistemi simbolici. Simbolico è ciò che sta al posto di qualcos'altro, qualcosa che si definisce in base a costruzioni diverse da quella della realtà oggettiva. La realtà oggettiva dei fenomeni sociali, economici e culturali sta per sé, la realtà simbolica sta al posto di qualche altra cosa. L'uso dell'ideologia nella procedura di rispetto e legittimazione del valore normativo delle istituzioni, si ha anche quando il senso storico di una costituzione non viene negato, ma al contrario viene “reso presente”, attualizzato tramite l'uso reiterato di posizioni morali. Queste alla fine tendono a scarnificare il senso politico della legittimazione alle istituzioni, sostituendolo con un generale grado di “rispetto”, l'insistere sul quale può trasformare l'elemento morale della fiducia verso le istituzioni in un elemento cognitivo di rapporto con l'ordinamento, finendo per sostituirsi alla capacità di azione degli individui. In questo modo la questione della fiducia alla procedura politica di deliberazione è posta quasi totalmente nella fattispecie di forme moralmente centrate di azione pubblica e di rispetto.

Come si può vedere, la trasformazione delle richieste di giustizia, oltre a porre dei problemi di “diritto”, pone anche problemi di “fatto” sulla struttura delle società. Il patire forme di ingiustizia fuori gli standard legalizzati dagli ordinamenti vigenti, chiama in causa lo spazio pubblico della politica non solo sul versante della qualità delle decisioni che vengono deliberate per migliorare i livelli di interazione quotidiana, ma soprattutto per quel che concerne le condizioni di costruzione di *oggettività* sociale di cui si parlava poc'anzi. Tanto è vero, che è proprio su queste condizioni che si possono inscrivere i passaggi fondamentali tra vari tipi di rapporto con le istituzioni: istituzionalizzazione, legittima-

zione e ideologia. Ed è proprio la complessità tramite la quale l'ingiustizia chiama in causa lo spazio pubblico politico, che ci consente di poter dubitare sull'assunto che esista un nesso diretto tra il miglioramento della qualità delle interazioni quotidiane e la possibilità che istituzionalizzazione e legittimazione non scadano in ideologia. Vivere meglio il rapporto con gli altri e con se stessi pone questioni di ingiustizia nuove, che però non sono di per sé un indice politico della qualità del consenso e del dissenso.

Occorrerebbe a questo punto aprire una riflessione sul valore storico-normativo delle costituzioni, che non è più come vuole Habermas in *Fatti e norme*⁹ il perno attorno al quale si fondano le procedure di attuazione, interpretazione e sviluppo del sistema dei diritti. Le costituzioni del dopoguerra avevano avuto la funzione non solo giusrazionalistica di positivizzare il diritto combattendo l'incertezza dei processi sociali (Luhmann), ma anche quella di rendere compatibile lo sviluppo economico con un ordine sociale giusto. Il passaggio della globalizzazione – del quale non è possibile qui renderne conto per ragioni di spazio in maniera dettagliata e rimando alla grande produzione di studi sul tema¹⁰ – ha in parte interrotto questo circolo virtuoso tra movimenti etico-

9 Habermas J., *Fatti e Norme. Contributi a una teoria discorsiva del diritto e della democrazia*, Guerini e Associati, Milano 1996, p. 456.

10 Per una panoramica generale sui problemi della globalizzazione rimando qui a Wallerstein I., *Economia politica e cultura di un sistema mondo*, Einaudi, Torino 1985; Ritzer G., *Il mondo alla Mc Donald*, il Mulino, Bologna 1997; Giddens A., *Il mondo che cambia. Come la globalizzazione ridisegna la nostra vita*, il Mulino, Bologna 2000; Gallino L., *Globalizzazione e disuguaglianze*, Laterza, Roma-Bari 2000; D'Andrea D., Pulcini E. (a cura di), *Filosofie della globalizzazione*, ETS, Pisa 2001; Klein N., *No Logo*, Baldini e Castoldi, Milano 2001; Beck U., *Che cos'è la globalizzazione? Rischi e prospettive della società contemporanea*, Carocci, Roma 2002; Sen A., *Globalizzazione e libertà*, Mondadori, Milano 2002; Zolo D., *Globalizzazione. Una mappa dei problemi*, Laterza, Roma-Bari 2004; Vandana S., *Le nuove guerre della globalizzazione: sementi, acqua e forme di vita*, Utet, Roma 2005; Osterhammel J., Petersson N.P., *Storia della globalizzazione*, il Mulino, Bologna 2005; Held D., *Governare la globalizzazione. Un'alternativa democratica al mondo unipolare*, il Mulino, Bologna 2005; Stiglitz J.E., *La globalizzazione che funziona*, Einaudi, Torino 2006; Arrighi G., Beverly J.S. (a cura di), *Caos e governo del mondo. Come cambiano le egemonie e gli equilibri planetari*, Mondadori, Milano 2006.

politici e costituzionalizzazione di principi di giustizia “materiale”, promuovendo una nuova gerarchia del potere che come Francesco Fistetti ha sottolineato, potremmo definire di «inglobamento del contrario»¹¹: i livelli superiori di controllo sociale passano a livello inferiore alla stregua di parti inglobate e così quelle che erano differenziazioni centrate sui processi di socializzazione diventano delle *differenze di valore*.

Ritornero più avanti sulle differenze di valore come differenze di ordinamento, per adesso il punto che mi sembra di necessaria rilevanza da ribadire, è che da qualche tempo assistiamo ad una reale trasformazione all'interno delle politiche deliberative delle società democratiche, una trasformazione che ha sì i connotati dell'auspicato passaggio da una democrazia *fondata sul voto* ad una democrazia *fondata sul potere performativo e decisionale della discussione*¹², ma allo stesso tempo questa trasformazione sta avvenendo secondo determinazioni che andrebbero rivedute. È infatti opinione quasi comune che la trasformazione della democrazia in funzione deliberativa e discorsiva, sia avvenuta tramite un complesso processo che ha portato la ottocentesca idea dello stato di diritto ad una novecentesca realizzazione di sistemi di diritti vie più differenziati. Secondo questa idea, la differenziazione dei sistemi dei

11 Fistetti F., *Giustizia sociale, giustizia globale e obbligo del dono*, in A. Simone (a cura di), *Diritto, giustizia e logiche del dominio*, Morlacchi Editore, Perugia 2007, pp. 561-607. Fistetti riprende nel suo saggio questa formula da Dumont L., *Saggi sull'individualismo. Una prospettiva antropologica sull'ideologia moderna*, Adelphi, Milano 1993.

12 Su una democrazia centrata sul ruolo pubblico della discussione e sui limiti di una teoria della democrazia centrata sul ruolo politico del voto, cfr.: Benhabib S., *Toward a Deliberative Model of Democratic Legitimacy*, in Benhabib S. (a cura di), *Democracy and Difference: Contesting the Boundaries of the Political*, Princeton University Press, Princeton 1996; Bohman J., *Public Deliberation: Pluralism, Complexity, and Democracy*, MIT Press, Cambridge 1996; Chambers S., *Reasonable Democracy: Jürgen Habermas and the Politics of Discourse*, Cornell University Press, Ithaca 1996; Elster J., *The Market and the Forum: Three Varieties of Political Theory*, in Elster J., Hylland A. (a cura di), *Foundations of Social Choice Theory*, Cambridge University Press, Cambridge 1986; Young I.M., *Communication and the Other: Beyond Deliberative Democracy*, in Benhabib S. (a cura di), *Democracy and Difference: Contesting the Boundaries of the Political*, cit.

diritti ha comportato un aumento delle possibilità di realizzare l'ordine costituzionale dello stato in senso contrario rispetto al potere di coercizione e al monopolio della forza. Le decisioni vincolanti per tutti, presupposto politico dello stato di diritto, hanno ricevuto contenuto emotivo e linfa vitale da tutta una serie di disposizioni di regolazione dei conflitti sociali della società. Quindi attraverso il medium del diritto il riconoscimento dell'agire orientato all'intesa ha ricevuto una notevole spinta sulla via della formalizzazione e della razionalizzazione, che così si potrebbe schematicamente sintetizzare: con il medium del diritto *i*) si è potuto portare le forme empiriche di accordo umano ad un livello di accordo astratto e anonimo tra persone che non si conoscono, *ii*) la differenziazione dei diritti è diventato un ulteriore strumento nell'ermeneutica dei conflitti sociali, e *iii*) proprio sommando le prime due operazioni, il medium del diritto ha prodotto per la politica un vincolo riflessivo interno verso forme di integrazione sociale, un vincolo che condiziona la politica nel suo agire concreto e nella struttura del suo darsi.

Una serie di fattori storici e sociali che vanno dall'attenuamento della forza riformatrice delle ipotesi ideologiche alla crisi dei meccanismi di rappresentanza, fino all'oggettivazione nell'unicità della società moderna di numerose altre forme di società (società politica, società economica, società civile) che rimontano su piani diversi da quello economicistico la struttura della subalternità di alcuni gruppi e individui, hanno costretto l'ordinamento politico ad adottare una direi quasi "deontologica" conformità all'integrazione sociale come vincolo riflessivo. È divenuto quindi molto difficile tenere insieme il riferimento ad un ordinamento con criteri di giustizia differenziati, tanto che spesso l'appello a diritti differenziati è divenuto strumento stesso per la richiesta di una pesante trasformazione degli ordinamenti. A questo si è tentato di supplire muovendosi in due direzioni. Da una parte il sistema politico ha acquisito una sorta di imparzialità che si confronta e si misura sul campo (emblematicamente qui John Rawls parlerebbe di *neutralità in rapporto agli scopi*¹³), scontrandosi

13 Rawls distingue tra *neutralità della procedura* e *neutralità degli scopi*. La prima si riferisce alla possibilità di individuare una procedura per dirimere pretese in conflitto facendo appello a valori come l'imparzialità, la coerenza nel-

con la resistenza all'integrazione sociale posta da altri sistemi di azione che obbediscono a proprie logiche interne (gruppi economici, minoranze culturali, formazioni politiche). Su questo versante, il sistema politico ha assunto le sembianze di una contesa specifica tra interessi generali, e quindi si è fatto sistema d'azione tra sistemi d'azione. Dall'altra parte il sistema politico che è collegato alla sfera pubblica, ha cercato di conservare i caratteri della partecipazione e della costruzione del consenso. Qui il suo ruolo non poteva essere più quello di attore sociale che funzionalmente opera tra altri attori sociali, ma ha assunto il ruolo di garante delle regole del gioco, attento a che il condizionamento esterno dell'operatività della politica sul campo non intralciasse e ostacolasse il libero sviluppo del cittadino nelle sue scelte di vita.

Tale distinzione, questa l'opinione di molti tra liberali e non, aveva permesso al sistema politico di distinguersi dall'effettività delle sue prestazioni, e questa era a base della legittimità del suo ordinamento. Con l'inglobamento del contrario, la legittimità degli ordinamenti democratici deliberativi ha cominciato, però, a perdere il suo potere di orientamento capace di validità ed efficacia. Prendiamo ad esempio quanto detto da Jürgen Habermas a tale proposito: egli sostiene che il sistema politico si muove in senso "sociologico" cercando di dare effettività alla propria azione di governo e, insieme, in senso normativo cercando di difendere la

cazione di principi generali, l'eguale opportunità per le parti in causa di presentare le proprie richieste. Solo che la giustizia come equità non può essere considerata neutrale dal punto di vista procedurale, dal momento che, come Rawls stesso riconosce esplicitamente, i principi di giustizia sono sostanziali, piuttosto che procedurali, così come non sono meramente procedurali le concezioni di società. A questa forma di neutralità Rawls risponde con la *neutralità degli scopi*. L'idea qui è che le istituzioni di base e la politica pubblica non devono essere progettate in modo che favoriscano qualche particolare concezione di bene presente. In questo senso la neutralità diventa una *neutralità delle giustificazioni* di fronte agli scopi portati avanti dalle politiche pubbliche, cosicché la neutralità consisterà nella restrizione dei fattori che possono essere invocati per giustificare una decisione in materia di politica pubblica e giustizia sociale. Cfr. Rawls J., *La priorità del giusto e idee del bene*, in Id., *Saggi. Dalla giustizia come equità al liberalismo politico*, a cura di S.Veca, Edizioni di Comunità, Torino 2001. Sulla neutralità delle giustificazioni cfr. Larmore C., *Le strutture della complessità morale*, Feltrinelli, Milano 1990.

vita del cittadino prescindendo dai risultati stessi dell'azione di governo. Ciò che può sembrare un ragionamento contraddittorio, è nella teoria politica lo strumento che consente di sganciare ogni probabile produzione di potere illegittimo dai criteri generali di decisione che rimangono condizioni trascendentali di orientamento della prassi democratica. Facendo così si evita che il diritto, in quanto medium dell'ordinamento, possa esser esposto a due tipi di difficoltà: una prima che gli viene dall'interno, un'altra che può venire dall'esterno. Quella interna è quella di forme di diritto non ancora molto evolute che quindi possono subire un sovraccarico di aspettative da parte di una prassi sociale molto più avanti della riflessione giuridico-politica, arrivando perciò a una tensione tra prassi e struttura normativa; quella esterna invece è quella opposta, cioè della presenza nella società di organizzazioni e sistemi sociali che per diverse ragioni ostacolano lo sviluppo di procedure politiche trasparenti e libere, limitando quindi non solo se stessi ma l'intera gamma di risorse sociali, economiche e politiche disponibili per l'autocostituirsi della comunità dei consociati.

Come però ha giustamente osservato Stefano Petrucciani: «la teoria deliberativa di Habermas propone in sostanza un modello a due livelli: da una parte c'è la democrazia istituzionale (campagne elettorali, partiti, parlamento) dove l'elemento deliberativo gioca un ruolo limitato. L'altro polo è invece quello della sfera pubblica meno formalizzata (giornali, movimenti, associazioni, manifestazioni pubbliche, campagne di sensibilizzazione): questo dovrebbe essere il luogo, molto più informale e "anarchico", dove si sviluppa un dibattito effettivo, e dove quindi l'opinione può formarsi anche dal basso, sollevando contestazioni e problemi dei quali la politica formale dovrà in qualche modo tenere conto. La democrazia deliberativa, quindi, funziona se è una democrazia a due facce: si deve realizzare una sorta di bilanciamento tra le istituzioni giuridiche che organizzano la democrazia politica e una sfera pubblica autonoma, vivace e informata, in assenza della quale la democrazia rimane come architettura istituzionale ma perde la sua più profonda ragione di legittimità»¹⁴.

14 Petrucciani S., *Democrazia radicale, sostanza e procedure*, in "Il Ponte", anno LXIII, nn. 8-9, agosto-settembre 2007, numero monografico sulla *Democrazia radicale*, a cura di Bellanca N. e Screpanti E., pp. 112-126.

Se queste, dunque, sono le due facce sulle quali si è venuta a consolidare la legittimità della deliberazione negli ordinamenti democratici, allo stato attuale ciò pone non solo una questione normativa rispetto alla tipologia di assetti istituzionali che una data società deve darsi, ma anche una questione politica sul “senso performativo”¹⁵ dell’autocostituirsi di una comunità di consociati liberi e uguali.

2. L'ordine sociale tra capacità individuali, gruppi e valori collettivi

Secondo Bryan S. Turner la cooperazione tramite norme sociali influenza gli atteggiamenti verso il modo in cui altre persone coopereranno. Ma se nelle società semplici e monoculturali la «crescita della fiducia generalizzata è una funzione della conformità quotidiana a norme, e più gli individui cooperano tra loro, più si fidano reciprocamente», nelle «società culturalmente diversificate la fiducia è difficile da raggiungere perché vi sono importanti differenze relative agli interessi, ai fini sociali fondamentali, oltre che ai valori e alle credenze sociali. Dentro società culturalmente diversificate, i gruppi sociali impiegheranno strategie di chiusura sociale per assicurarsi, contro gli esterni che vengono visti come oppositori, vantaggi rispetto alle risorse. Le norme informali di regolazione sociale non necessariamente funzionano nella pratica all'interno di quegli ambienti sociali in cui l'eguaglianza e la giustizia sociale sono palesemente assenti. Più è ampio il giudizio distributivo sull'assegnazione delle risorse, maggiore la propensione dei gruppi svantaggiati a sovvertire le organizzazioni sociali esistenti. Più aumentano le condizioni sfavorevoli, più è forte l'incentivo per i gruppi deboli a non interagire con i gruppi dominanti. Più è profondo il disagio, più è bassa la probabilità che i gruppi marginali possano rispondere positivamente alla motivazione normativa (cioè non-strumentale) a conformarsi alle norme sociali esistenti»¹⁶.

15 Habermas J., *Fatti e Norme*, cit., qui p. 456.

16 Turner B.S., *Cittadinanza, multiculturalismo e pluralismo giuridico: diritti culturali e teoria del riconoscimento critico*, in “Post-filosofie”, I, n. 1, 2005, pp. 77-94.

Se quindi ogni atto di assegnazione, anche quello costruito nella maniera più imparziale possibile, è un atto di deliberazione che ha una funzione sociale, il punto sarà: come assegnare priorità alle funzioni sociali?

I teorici come Martha Nussbaum e Amartya Sen, convenendo qui con autori come J. Rawls, a questo proposito sostengono che si può assegnare priorità alle funzioni sociali non solo in base alla prospettiva utilitaristica. In particolare Sen, più volte, ha attaccato l'utilitarismo¹⁷ definendolo una teoria che non spiega tutto dell'azione umana, la quale prevede fattori di mobilità indipendenti rispetto al principio dell'utilità. Non è quindi in discussione l'utile, ma il suo esclusivo funzionalismo nelle pratiche sociali. Secondo Sen l'obiettivo degli utilitaristi è, infatti, quello di massimizzare la somma totale dell'utilità, indipendentemente dalla distribuzione. Per questo essi si basano su un concetto di eguaglianza dell'*utilità marginale* di ciascuno: se l'utilità dipende dal pezzo di torta che ognuno riceve, l'utilità marginale è l'incremento di utilità che ogni persona riceverebbe da un'unità aggiuntiva di torta. L'eguaglianza sarebbe, di conseguenza, il risultato dell'universalizzazione delle "scale" di utilità marginale dei singoli, secondo l'adagio dell'utilitarista Richard Mervyn Hare che l'attribuzione di pesi eguali agli interessi eguali di coloro che occupano tutti i vari ruoli, produce un sistema equilibrato delle pretese di ognuno indipendentemente dal valore dell'utilità *totale* del paniere ideale¹⁸. Questo schema però, secondo Sen, vede solo le utilità marginali e non considera, nella giusta maniera, il modo in cui si perviene alle importanze sociali relative alle scelte. Non viene riconosciuta cioè la diversità fondamentale che gli esseri umani danno alle proprie scelte, anche in fatto di utilità, e ciò potrebbe comportare un rischio quando poi l'utilità diventa l'indice di massimizzazione della giustizia distributiva¹⁹. La

17 Sen A., *Collective Choice and Social Welfare*, Golden-Day, San Francisco 1970; Id., *Welfarism and Utilitarianism*, in "Journal of Philosophy", 76, 1979, pp. 463-469; Sen A., Williams B. (a cura di), *Utilitarianism and Beyond*, Cambridge University Press, Cambridge, 1982.

18 Hare R.M., *Il linguaggio della morale*, Ubaldini, Roma 1968.

19 Sen a tale riguardo riporta un esempio ampiamente discusso nella letteratura filosofico politica: se, per esempio, la persona *A* in quanto storpio ottiene mezza utilità di quella che consegue il mago del piacere *B* per ogni

priorità delle funzioni sociali deve piuttosto emergere mettendo in risalto la capacità di scelta; è questa che deve essere considerata il criterio fondamentale per individuare il livello di realizzazione dell'essere umano. La capacità di scelta è *la capacità dei cittadini di esercitare tutte le loro funzioni essenziali in accordo con la loro propria ragione pratica*. A questo proposito Martha Nussbaum, altra sostenitrice della teoria delle *capabilities*, fa l'esempio del lavoratore che allo stesso tempo lavora, è sfruttato ed alienato dalla consapevolezza del suo essere sfruttato. Secondo l'autrice un liberale agirebbe garantendo una redistribuzione delle risorse in maniera che, una maggiore quantità di risorse possa determinare una marginalità sociale maggiore, tale che questo possa rendere più equi gli interessi in campo e quindi favorire condizioni di liberazione dallo sfruttamento. Il teorico delle capacità, al contrario, è interessato a domandarsi quali e di che natura sono gli impedimenti che non permettono al proletario di avvertire di essere alienato. Questo vuol dire che da un punto di vista sociale e non soltanto di calcolo utilitarista, la funzionale sociale accordata dal singolo ad una precisa utilità, non tiene conto sempre dell'interiorizzazione degli schemi vigenti nelle comunità nei quali i singoli vivono, interiorizzazione che potrebbe condurre anche ad un senso di autonomia miope nei confronti di possibili alternative di scelta, che così non verrebbero viste o non sarebbero ritenute valide da poter essere scelte²⁰.

dato livello di reddito, allora nel problema distributivo puro tra A e B l'utilitarista finirebbe col dare più reddito al mago del piacere B che allo storpio A, col risultato che lo storpio finirebbe per essere doppiamente svantaggiato: *sia* perché egli ottiene meno utilità dallo stesso livello di reddito *sia* perché egli riceverà anche meno reddito. L'utilitarismo conduce a ciò in virtù della sua esclusiva attenzione alla massimizzazione della somma delle utilità. La superiore efficienza del mago del piacere nel produrre utilità comporta che si sottragga reddito allo storpio meno efficiente», in Sen A., *Eguaglianza, di che cosa?*, in Carter I. (a cura di), *L'idea di eguaglianza*, Feltrinelli, Milano 2001, pp. 76-77.

- 20 A tal riguardo Nussbaum cita il caso particolare ed emblematico della situazione di una parte delle donne del Bangladesh, situazione descritta nell'analisi della studiosa Chen M., *A quiet Revolution. Women in Transition in Rural Bangladesh*, Schenkman, Cambridge (Mass.) 1983. Nussbaum riprende Chen in Nussbaum M., *Social Justice and Universalism: In Defense of an Aristotelian Account of Human Functioning*, in "Modern Philology", Vol. 90, Supplement 1993, pp. 46-73.

Una cosa quindi è una giustizia che considera l'individuo per quello che esso *ha o non ha avuto* (distributiva), un'altra quella di una giustizia che si preoccupa di quello che l'individuo è *capace di*, non nella sua sostanza metafisica o antropologica, ma in riferimento all'immagine che ognuno ha di sé e alle cose che per lui hanno importanza in vista di un guadagno di felicità nella vita (integrità fisica, reciproco rispetto, stima sociale), di una *eudaimonia* sociale. Dal punto di vista della teoria politica, non basterà quindi rincorrere l'individuo sulla strada della massimizzazione dei suoi desideri, ma bisognerebbe anche rivedere il tipo di assistenzialismo che le istituzioni possono offrire per far crescere la capacità di azione degli individui²¹. Anche Nancy Fraser nei suoi scritti, e in particolare nel lavoro pubblicato insieme con Honneth, ha cercato di mettere a fuoco la distinzione che esiste tra queste due forme di ingiustizia²²: le “ingiustizie nella distribuzione”, animate dai

21 Martha Nussbaum ha presentato due tipi di assistenzialismo: “*assistenzialismo istituzionale*” e “*assistenzialismo residuale*”. L'assistenzialismo istituzionale è ciò che va rivisto, quello cioè basato su una logica paternalistica dell'assistenzialismo statale indiscriminato. Ma non occorre rigettare completamente l'idea sociale dell'assistenza per cercare di cambiare le cose. Infatti è più probabile che si possa modificare l'idea di assistenza che gli assistiti hanno agendo ancora in termini di assistenza, che non promuovendo un nuovo tipo di contratto sociale. Anzi: se alcuni dei soggetti di una comunità sono degli assistiti, ciò significa che essi hanno bisogno di mezzi per realizzare le proprie capacità di scelta e di conseguenza questo dimostra che essi non saranno in grado, in presenza di un nuovo tipo di contratto sociale, di sceglierlo per quel che sono i nuovi principi regolatori e normativi. L'obiettivo invece, è quello di far crescere la capacità di scelta dei cittadini fino a quando un giorno essi non avranno più bisogno di essere assistiti. Una sorta di autotoglimento dell'assistenza dal suo interno e non tramite la proposizione di un contratto sociale dall'esterno. Nussbaum parla a questo proposito di *assistenza coordinata e proporzionale*: coordinata perché il tipo di relazione che lega le istituzioni ai cittadini non è più del tipo assistente/assistito, ma del tipo amicale “io ti aiuto fino a quando non hai più bisogno di me”; proporzionale perché proprio per il cambio di nesso tra cittadino e istituzione l'aiuto è proporzionale al venire incontro del cittadino. Cfr. Nussbaum M., *Capacità personale, democrazia sociale*, Diabasis, Reggio Emilia 2005.

22 Fraser N., *Giustizia sociale nell'era della politica dell'identità: redistribuzione, riconoscimento e partecipazione*, in Fraser N., Honneth A., *Redistribuzione o riconoscimento? Una controversia politico-filosofica*, Meltemi, Roma 2007, p. 15 ss.

conflitti di classe, e le “ingiustizie nel riconoscimento”, che pongono la principale attenzione sulle politiche dell’identità. Secondo Fraser l’istituzionalizzazione delle politiche distributive ha consentito un relativo sganciamento delle necessità economiche dalle strutture di prestigio, tanto da giungere alla costituzione di una differenza importante tra lo *status* e la *classe* di appartenenza. Continuando il discorso di Fraser, si può dire che tale differenza oltre ad aver fatto emergere la debolezza dei paradigmi “assimilazionisti” della giustizia, così come Sen, Nussbaum, Fraser hanno notato, ha messo in mostra una ulteriore debolezza, quella sussistente tra l’assegnazione della funzionalità sociale e la risposta normativa dei gruppi sociali nelle società culturalmente diversificate, difficoltà che arriva a creare la contraddizione evidenziata da Turner, secondo la quale più il disagio è alto, minore è la motivazione dei gruppi sociali svantaggiati a conformarsi alle norme sociali. L’inglobamento del contrario ha, cioè, posto una dinamica interna nelle logiche dell’appartenenza, aprendo la funzione sociale a modelli di aspettative legittime ma diversificate non più solo sulla base di differenze sociali, ma soprattutto su differenze valoriali. Se da una parte, così come auspicato da Seyla Benhabib, le procedure di argomentazione morale e di deliberazione della razionalità si sono staccate dal riferimento simbolico ad una specifica cultura, dall’altra parte non si sono create quelle *weak transcendental conditions*, che, sempre secondo la Benhabib²³, devono essere date per far sì che si possa passare dalla comunità linguistica di appartenenza a comunità di interdipendenza. In altre parole, la dialettica delle appartenenze tra status e classe, capacità e risorse, avrebbe dovuto rendere possibile un nuovo tipo di *Horizontverschmelzung*, storico e discorsivo, tale da garantire una assegnazione della funzionalità sociale egualitaria e reciproca rispetto alle appartenenze, vale a dire una funzionalità che rendesse possibile una differenziazione tra le aspettative, in senso sia morale (cosa è giusto per tutti in quanto considerati come esseri umani), sia etico (cosa è appropriato per noi in quanto membri di una specifica collettività), sia infine in senso valutativo (cosa noi individualmente dobbiamo

23 Benhabib S., *The Claims of Culture. Equality and Diversity in the Global Era*, Princeton University Press, Princeton 2002.

ritenere essenziale per la nostra felicità). A me pare che di questi tre gradi della differenziazione delle aspettative, quello che più di tutti ha trovato terreno fertile sia stato l'ultimo, il valutativo. È questo aspetto dell'assegnazione di funzionalità sociale che emerge con più vigore, un aspetto che un autore come Joseph Raz ha posto bene in evidenza, trovando nella pratica degli aspetti valutativi la possibilità di tenere insieme le forme dell'“attaccamento” con le forme del “rispetto”. Secondo Raz, se ogni diversità trae origine dall'attaccamento a una qualche parzialità, ossia dal fatto di preferire una persona o un'attività o una causa rispetto ad altre, il *grado legittimo di diversità* (quello che implica forme di rispetto), «viene assicurato non tanto dal fatto che certe cose siano dotate di valore per alcuni, ma non per altri, quanto dalla diversa attrazione che proviamo nei confronti degli stessi valori, oppure nei confronti di persone e obiettivi che sono attraenti poiché possiedono gli stessi valori. L'attrazione, che si differenzia in modo legittimo, tende a condurre alla diversificazione dei valori, favorita dall'emergere di molteplici pratiche in grado di esemplificare, ma allo stesso tempo di modificare, i più astratti valori che le hanno generate»²⁴. È in questo ragionamento di Raz che si può cogliere come il “valutativo” sia ormai uscito dalle logiche delle appartenenze. La classe, lo status, il genere, l'etnia, la cultura, che pure avevano iniziato a porsi in maniera dialettica negli standard di giustizia sociale delle società post-industriali e culturalmente diversificate, sono oggi attraversate da una pervasività dell'aspetto “valutativo” che lega la funzionalità sociale delle ragioni di una scelta sempre di più all'adozione di opzioni alternative incommensurabili. L'adozione di opzioni valoriali che non si possono commisurare diviene, così, la cifra dell'intelligibilità delle scelte dei singoli. Ciò che però a me pare sfuggire in questa adozione di opzioni valoriali, è un riferimento concreto alla ragionevolezza pratica che dovrebbe fare di un valore un qualcosa in virtù del quale compiere delle scelte. Come Alessandro Ferrara ha sottolineato, ogni tipo di idealizzazione valoriale non potrebbe svolgere la sua funzione – trascendentale, simbolica, di razionalità della storia o del tempo

24 Raz J., *I valori fra attaccamento e rispetto*, a cura di F. Belvisi, Diabasis, Reggio Emilia 2003.

– di aiutarci a valutare la qualità razionale di un consenso intorno ad esse, se prima non assumiamo che in qualche maniera chi valuta “deve” essere anche dotato di una qualche capacità o competenza, capacità o competenza che lo pone in condizioni effettive di riconoscere quale combinazione di fattori si avvicina di più alle condizioni ideali cui si origina quel consenso razionale che può garantire la validità. Come egli scrive, la ragionevolezza pratica dovrebbe garantirci tramite il suo uso: «la competenza a scegliere tra schemi concettuali che includono valori incompatibili, o cui è dato peso differente, in situazioni in cui non ci si può richiamare a standard a priori»²⁵.

Rispetto dunque all’universalità delle scelte di valore, occorrerebbe fare un passo indietro e vedere le opzioni incommensurabili degli individui all’opera nella dimensione sociale, in modo da non trascurare i presupposti importanti di qualsiasi opzione valutativa, vale a dire che: *a*) la formazione dei criteri di giudizio degli individui deve ammettere una certa elasticità mentale a trattare il principio della trascendenza in maniera duplice, cioè riempiendolo o svuotandolo assecondo che tale principio ci serva come elemento legittimativo per l’efficacia di asserzioni valide per tutte le situazioni o di asserzioni buone se calate nel contesto del loro essere pronunciate; *b*) i criteri di validità devono avere una certa attitudine a confrontarsi con la struttura sociale dal momento che, essi, per poter emergere dall’impianto della ragione e diventare motivi di scelta morale, necessitano comunque di un contesto di riferimento. In questa maniera le differenze sociali potranno continuare a essere interpretate anche come differenze valoriali, senza però che l’intelligibilità di queste debba essere presa come esclusiva nella definizione del modello di società e di giustizia.

Per capire meglio quello che intendo, farò qui l’esempio di un concetto che meglio di tanti altri riesce a tenere insieme le direttrici delle politiche sociali, delle teorie della giustizia e dei modelli di ordinamento sociale. Sto parlando del concetto di “cittadinanza”. Fino a qualche decennio fa l’essere cittadino era con-

25 Ferrara A., *Phronesis postmetafisica*, in Id., *Autenticità riflessiva. Il progetto della modernità dopo la svolta linguistica*, Feltrinelli, Milano 1999, qui p. 51.

cepito come una condizione implicitamente collegata con il mantenimento di un ordinamento statale²⁶. Da qualche decennio a questa parte, però, la relazione cittadino/stato sembra aver trovato nella diversità culturale e nei diritti delle minoranze delle società attuali un motivo di complicazione molto interessante. Una delle risposte più articolate fornite ai problemi di definizione di cittadinanza, è quella elaborata da Will Kymlicka nel suo lavoro più noto, *La cittadinanza multiculturale*²⁷. Parlando di gruppi e di minoranze, Kymlicka distingue tra *minoranze nazionali* (che

26 Per una ricostruzione storico-concettuale della nozione di “cittadinanza”, mi ricollego qui alla descrizione fatta da Belvisi F., *Cittadinanza*, in Barbera A. (a cura di), *Le basi filosofiche del costituzionalismo*, Laterza, Roma-Bari 1997. Nella concezione classica la visione di “cittadinanza” viene posta in relazione con lo stato. Secondo questa concezione da sempre ogni gruppo di persone chiuso verso l'esterno tende a distinguere i propri membri da chi non vi appartiene e a tracciare una linea di demarcazione tra chi è dentro e chi è fuori. Se poi il gruppo è anche solo minimamente organizzato, al suo interno vengono stabiliti ruoli e funzioni, diritti e doveri, ma anche privilegi per chi è incluso e discriminazioni per chi è escluso. Ciò vale a maggior ragione per quel gruppo politicamente strutturato che si chiama *stato*. È questa la funzione peculiare della cittadinanza: quella di fornire un criterio di inclusione e di esclusione tra chi è cittadino di uno stato e ha una serie di diritti, e chi non è cittadino e ne viene escluso. La cittadinanza è quindi una condizione (o status) dell'individuo appartenente a uno stato, alla quale viene attribuito un insieme di diritti e di doveri. Il concetto di cittadinanza ha perciò un duplice carattere: da un lato, si riferisce ai requisiti che l'individuo deve possedere per poter essere definito cittadino (distinzione cittadino/non cittadino o straniero); dall'altro, fa riferimento al quadro di diritti e doveri che l'essere cittadino comporta. Nel suo sviluppo storico questa concezione di cittadinanza si è specificata soprattutto in relazione a due dimensioni: una prima e di più lunga tradizione che è quella *politica*; una seconda quella *sociale*, emersa con il differenziarsi della società civile in classi e gruppi sociali contrapposti. La prima linea di definizione della cittadinanza, che come si è detto è anche la più importante, ha visto il concetto di cittadinanza legarsi indissolubilmente con il godimento dei diritti politici: l'essere o meno cittadino significava soprattutto potere o non potere concorrere alla formazione delle decisioni politiche. La seconda dimensione – quella *sociale* – riguarda la valorizzazione della persona in quanto soggetto concreto e procede insieme al progressivo allargamento dei diritti cui la cittadinanza dà luogo (è il caso della previsione dei diritti sociali nelle costituzioni contemporanee).

27 Kymlicka W., *La cittadinanza multiculturale*, il Mulino, Bologna 1999.

sono quelle minoranze culturali che sono territorialmente concentrate su un dato territorio, entrate a far parte di uno stato nazionale di tipo occidentale in seguito ad una conquista bellica o che addirittura preesistevano sul territorio di quest'ultimo prima ancora che esso nascesse, come ad es. le popolazioni indiane nordamericane) e i *gruppi etnici* (che sono minoranze, anche numericamente consistenti, che si sono venute a costituire con l'immigrazione di individui e famiglie). Mentre i gruppi del primo tipo desiderano mantenere la loro identità culturale e per questo rivendicano una qualche forma di autonomia, gli immigrati di solito desiderano integrarsi nella società che li accoglie ed esserne accettati come membri a pieno titolo; le loro richieste hanno dunque come obiettivo non il conseguimento dell'autonomia ma la modifica delle leggi e delle istituzioni del paese ospite, per renderle più sensibili alla loro cultura. Sulla base di questa distinzione, abbiamo due tipi distinti di modelli politici: tutte le democrazie liberali sono o *stati multinazionali*, e dunque riconducibili al primo modello citato, o *stati polietnici*, vale a dire composte da immigrati appartenenti a differenti etnie. Naturalmente possono anche avere entrambe le caratteristiche. Anche se come è noto il carattere distintivo delle democrazie liberali è la difesa dei diritti dell'individuo (diritto alla libertà di parola, diritto di associazione, di religione, di mobilità e di organizzazione politica), secondo l'autore, in molti paesi si sta però sempre più affermando la convinzione che alcune forme di differenza culturale possano essere adeguatamente tutelate solo con l'introduzione di speciali provvedimenti giuridici o costituzionali che vadano oltre i normali diritti di cittadinanza. Per questa ragione Kymlicka individua tre tipologie diverse di *diritti differenziati* in funzione dell'appartenenza di gruppo: i *diritti di autogoverno*, i *diritti polietnici* e i *diritti di rappresentanza speciale*²⁸.

28 Il primo tipo sono i *diritti di autogoverno*. Questi possono essere rivendicati dalle minoranze nazionali per tutelare, attraverso una forma di autonomia politica o giurisdizione territoriale, il pieno sviluppo della loro cultura e degli interessi dei loro membri: di conseguenza essi oscillano da forme di autonomia politica dei diversi gruppi nazionali all'interno di uno stato federato, all'autodeterminazione come soluzione riconosciuta dalla Carta delle Nazioni Unite ad ogni popolo. Nei casi estremi, se convinte dell'impossi-

Tuttavia, nonostante Kymlicka abbia ritenuto opportuno riferirsi ai diritti culturali non in termini di diritti collettivi veri e propri, ma come “diritti di gruppo”²⁹, poiché rispetto ad una collettività, la definizione di *gruppo* appare più precisa e delimitata rispetto all’oggetto stesso delle rivendicazioni identitarie e alla pretesa di diritti, la concezione di cittadinanza multiculturale del filosofo canadese non riesce a vedere il fatto che spesso anche alcune componenti elitarie delle minoranze nazionali preferiscono l’integrazione con la società dominante al mantenimento della propria lingua e cultura.

Contro questo modello “multiculturale” di cittadinanza c’è chi sostiene che il modello deliberativo e liberale dei diritti, fondato sulle libertà individuali, riesce a reggere meglio lo scontro tra le ragioni dei vari gruppi (etnici, politici, sociali) che riven-

lità di raggiungere questi obiettivi rimanendo all’interno dello stato di appartenenza, queste minoranze nazionali possono ricorrere alla secessione.

Poi vengono i *diritti polietnici*, che hanno lo scopo di aiutare i gruppi etnici e le minoranze religiose ad esprimere la loro particolarità e orgoglio culturale. Essi si riassumono in pratiche differenti: finanziamento pubblico delle pratiche culturali quali associazioni, periodici, feste di carattere etnico; insegnamento della lingua d’origine nelle scuole; modifica di leggi e regolamenti che pongono questi gruppi in condizioni di svantaggio a causa delle loro pratiche religiose e identitarie (si pensi ad esempio alla richiesta dei *sikh* in Canada di essere esentati dall’obbligo di indossare il casco in motocicletta). Tutte queste misure, riservate a gruppi specifici, dovrebbero aiutare i gruppi etnici e le minoranze religiose a esprimere la propria identità culturale senza essere penalizzati dalle istituzioni politiche ed economiche della maggioranza dominante.

Infine i *diritti di rappresentanza speciale*, tramite i quali si cerca di ovviare al deficit di rappresentanza politica dei gruppi emarginati creando speciali diritti per arginare questi svantaggi. Tali diritti sono esercitati nei casi in cui gli svantaggi dovuti all’appartenenza ad un gruppo minoritario vengono ritenuti sistematici – come ad es. le donne, i neri, gli handicappati, e che implicano ad es. un diritto di rappresentanza “speciale”, di cui l’esempio più noto è costituito dalla cosiddetta “*affirmative action*”, ovvero il fatto che le donne devono essere rappresentate anche e soprattutto da donne, e così i neri o gli altri gruppi sociali svantaggiati.

29 Sulla preferenza di una simile terminologia e sul suo significato in contrapposizione ad altre accezioni di identità allargate, si rimanda qui alle riflessioni contenute in Cerutti F., *Identità e politica*, in Id., (a cura di), *Identità e politica*, Laterza, Roma-Bari 1996, pp. 5-41.

dicano riconoscimenti normativi di qualsiasi genere, poiché l'assicurazione di uno spazio politico super-partes garantisce la salvaguardia delle pretese mantenendo inalterata l'autonomia del singolo. I singoli che si trovano a vivere nelle società contemporanee, ad esempio secondo Habermas, anche quelli che appartengono a gruppi sociali svantaggiati o a minoranze etniche, per supportare le loro rivendicazioni devono continuare a rifarsi al diritto, non per il suo valore giuridico positivistico, ma perché esso è un medium formale, insieme procedurale e istituzionale, dell'integrazione sociale. E se questo può valere qualche accusa di imperialismo o etnocentrismo, a queste si può replicare dicendo che la razionalità che sta dietro la forma sociale del diritto, è una razionalità che va legittimata tramite l'azione degli attori che si trovano a subire quella stessa forma; di conseguenza è per definizione uno strumento di emancipazione, e non deve essere confusa con i suoi usi ideologici. Per questo meglio sarebbe difendere la cittadinanza basandola sul rispetto dei diritti umani fondamentali, come è stato fatto in Europa sia come strada di supporto etico concettuale delle costituzioni nazionali, sia come strada di superamento dello stato nazione, verso organismi politici e rappresentativi sovra-nazionali³⁰. Il *background* dei diritti umani consente a chi fa riferimento ai diritti individuali – tutelando non solo la libertà di arbitrio ma l'autocostituzione del sé – di avere contemporaneamente accesso alle forme di vita più allargate (culturali e collettive) che sono costitutive dell'identità. Per questo la giustificazione funzionale dei diritti umani ha consentito all'Europa di risolvere le sue guerre di religione e di autodeterminazione nazionale, e per questo inoltre, lo stesso tipo di giustificazione, appare ad Habermas fondamentale a tutti quei paesi in via di sviluppo che vogliono promuovere l'economia e consentire insieme l'integrazione sociale. In una società che si costruisce con questi strumenti di mediazione dirittuali, non solo l'individuo partecipa con maggiore trasparenza alla prassi civica, guidata da principi costituzionali universalistici; oltre ciò, il cittadino può anche scegliere di appartenere a molteplici forme

30 Cfr. Habermas J., *La seconda chance dell'Europa*, in Id., *Dopo l'utopia*, a cura di W. Privitera, Marsilio, Venezia 1992, pp. 75 ss.

di vita particolari di tipo etico, culturale o religioso. In questi modelli deliberativi dello stato di diritto esiste cioè una sovrapposizione di livello giuridico e livello politico – ossia il nesso interno tra diritti umani e sovranità popolare – che secondo gli interpreti di questo modello, rende simultaneamente superflua sia una *fondazione morale dei diritti* sia una *fondazione etica della sovranità popolare*. La funzione normativa dei diritti è perciò spalmata su due direttrici convergenti: da una parte, tramite un diritto inserito nella prassi sociale dei suoi destinatari, si può pensare di arrivare in maniera più democratica ad un “patto politico”; dall'altra tramite il mantenimento dell'impianto individualistico del giusrazionalismo, si può pensare di difendere il patto politico dall'aggressione delle istanze identitarie forti, che arrivano a richiedere diritti collettivi in maniera strategica e non normativa, ovvero sia con l'intenzione di esercitare una tutela autoritaria e paternalistica sulle popolazioni o sui gruppi di appartenenza. Infatti stando a questa doppia funzione normativa così descritta, nel caso in cui le identità naturalistiche, etiche e culturali – collocate a un livello *pregiuridico* e *subpolitico* – cercassero di occupare direttamente l'attenzione e il riconoscimento dell'arena politica, scavalcando la mediazione democratica, allora i cittadini si troverebbero automaticamente a dover fronteggiare pericoli fondamentalistici di tipo premoderno e antimoderno.

Le difficoltà di definizione di uno status di cittadinanza tra diritti culturalmente differenziati e diritti soggettivi, come bene Leonardo Ceppa ha visto a proposito del modello deliberativo di democrazia³¹, hanno portato in auge una tensione convergente tra

31 A proposito del modello hebermasiano Ceppa scrive: «Habermas mette in luce una tensione interessante tra “universalità” della democrazia e “storicità” della sua autorealizzazione. Per un verso la cittadinanza politica si riferisce a comunità giuridiche particolari, limitate allo spazio e nel tempo, e intese a proteggere le loro tradizioni etico-culturali (quelle tradizioni da cui l'impegno civico dei cittadini trae sempre motivazione). In questo senso la democrazia è “impregnata” eticamente e deve affidarsi all'interpretazione, storicamente specifica, che del “sistema dei diritti” via via danno i cittadini e le loro istituzioni. Per un altro verso, invece, l'universalismo democratico impara ad abbracciare al proprio interno il pluralismo (subpolitico e cultu-

L’“universalità” del processo democratico e la “storicità” della sua autorealizzazione, una tensione spesso accolta valutativamente come una tensione ideale e trainante. Questa idealità della tensione democrazia-autorealizzazione, tensione tutta sussunta all’interno del potere trascendentale della prassi deliberativa delle democrazie, a mio avviso trascura un aspetto fondamentale di come gli individui assegnino funzionalità sociale alla richiesta di diritti e garanzie collettive: spesso la richiesta di diritti o riconoscimenti collettivi rappresenta la prima (se non l’unica) maniera di affacciarsi sulla scena politica delle pretese dei singoli individui. Non solo, dunque, nelle forme di diritto di gruppo ne va delle vite delle loro *leaderships* (che egemonicamente controllano i gruppi con lo scopo di trarre vantaggio per l’acquisizione di maggiore potere contrattuale e *status* politico nei confronti degli altri gruppi), ma molto spesso i singoli individui di un gruppo (anche quelli considerati più deboli o screditati all’interno dello stesso gruppo), soprattutto quando la società verso la quale i gruppi avanzano pretese è percepita come lontana, scelgono per *ragionevolezza pratica* di affidare la voce dei propri bisogni a rappresentanti collettivi e non democraticamente eletti né politicamente legittimati, pur di non vedersi estromessi completamente da quella che risulta apparire ai loro occhi come una *chance*. In altri termini: alla strategia di potere delle *leaderships* i singoli rispondono mobilitandosi in nome di una contro-strategia pratica che si dispone ad accettare i contenuti morali della lotta politica, contenuti magari non scelti fino in fondo, ma funzionali all’ipotesi di immettersi, per questa via, nell’ambito di quelle cerchie significative di socialità che potrebbero portare ad una maggiore dignità di riconoscimento nell’ambito dell’arena politica. Non di rado, quindi, l’identità sovra-

rale) delle forme di vita, a equiparare giuridicamente identità etiche diverse nonché a prendere consapevolmente distanza anche dalla “cultura di maggioranza”. In questo senso la democrazia funziona come una “astrazione reale” operante in senso trascendente e universalistico, mentre il diritto cosmopolitico non fa altro che “allargare” sul piano geografico la validità dei principi costituzionali», in Ceppa L., *Postfazione*, al libro di Habermas J., *L’inclusione dell’altro*, Feltrinelli, Milano 1998, p. 271. Guardare inoltre Ceppa L., *Jürgen Habermas dalla Diskursethik alla filosofia del diritto*, in R. Gatti (a cura di), *Democrazia, ragione e verità*, Massimo, Milano 1994, pp. 133-155.

individuale pur essendo *pregiuridica* non è al contempo *subpolitica*, ma anzi proprio i fattori di scelta di appartenenza potrebbero essere letti come elementi di una strategia che si dispone al confronto normativo con gli altri. Non solo nella realtà delle società multietniche e multinazionali i gruppi che rivendicano diritti sono preda dei giochi di potere tra *leaderships* ma, come la filosofa indiana G. C. Spivak ha a mio parere correttamente sottolineato, esiste negli individui, soprattutto quando il divario con la società viene avvertito come crescente e irriducibile, la tendenza ad adottare un atteggiamento strategico di adesione al gruppo, una sorta di *essenzialismo strategico*³². Secondo Spivak quando si giunge ad etichettare e ascrivere categorie identitarie a formazioni collettive di individui, magari per criticarne il potere di manipolazione e oppressione che potrebbe celarvisi dietro e all'interno, si tende a credere che l'abbattimento dell'ipertrofe identitarie collettive comporti contemporaneamente la sponsorizzazione di un individualismo di fondo. Questo però non è vero in termini assoluti, e anzi se si pensa all'arena politica, dove i movimenti individuali e collettivi trovano espressione pubblica, ci si accorge di quanto sia più difficile attuare lotte politiche per ottenere cambiamenti se ad essere messo in campo è il tipo di soggetto politico descritto nelle teorie liberali. Molto più realmente, nell'arena politica, il sofisticato equilibrio nei gruppi tra autodeterminazione interna e integrazione esterna non si verifica come si vorrebbe, vale a dire per effetto sistemico della semplice prassi democratica o per un universalismo costituzionale, quanto piuttosto con la concrezione sociale delle pretese di individui di una comunità culturale in un orizzonte ristretto di appartenenze ad un gruppo fittizio, strategico. Non solo perciò va tenuto presente il rischio per l'autonomia del soggetto di collassare entro forme di rivendicazioni di diritti più grandi di lui o di lei, nelle quali quindi potrebbe non trovare spazio; a questo rischio va opposta l'altra faccia della medaglia: l'individuo può scegliere di restringere la propria individualità aderendo ad un gruppo identitario in funzione strategica, sulla base della ragionevole credenza che l'adesione all'azione collettiva

32 Cfr. Spivak G.C., *A Critique of Post-Colonial Reason: Toward a History of the Vanishing Present*, Harvard University Press, Harvard 1999.

può essere una tappa nel gioco dell'autodeterminazione di una propria sfera riconosciuta di agibilità. La cittadinanza nelle società multiculturali assumerà perciò uno spessore reale e realizzabile se la valenza costitutiva dei gruppi verrà ad essere rimessa in discussione, senza doverla unilateralmente pensare come un punto fermo dell'identità sociale, un punto fermo da smontare o valorizzare. L'adesione ad un gruppo identitario forte può essere una scelta dettata dalle condizioni che si interpongono tra l'individuo che sceglie, il gruppo che finirà per annoverarlo tra le sue fila o tra i suoi membri, e infine il quadro societario nel quale tale relazione trova spazio di manovra³³. Lo spazio di manovra dell'identità sociale è uno spazio perciò che si pone tra il soggetto inteso come individuo autonomo, il gruppo inteso come entità sociale collettiva e i rapporti che vengono a esserci tra questa possibile connessione e il resto della società. Se non si considera questa capacità dei singoli non solo di entrare ed uscire dal ruolo sociale dell'identità, ma anche di saperci rimanere fino a che non si creano nuove condizioni di cambiamento, allora non ci spiegheremo come mai i conflitti sociali di matrice identitaria si “estremizzano” proprio quando tale spazio è ricondotto ad una modalità di scelta *aut aut* (tipo *o dentro o fuori, o con me o contro di me*). In questo tipo di scelta gli spazi di manovra, di fuoriuscita, diventano esigui e conducono ad una eccessiva valorizzazione della norma sociale

33 Per chiarire qual è il mio pensiero in merito, riporto qui un esempio che mi sembra assai calzante, tratto da un articolo di Davide Sparti: «prendiamo in esame a questo proposito il caso delle strategie identitarie sviluppate dagli haitiani immigrati a New York, che non sembrano “avvertire” la propria identità come una essenza autentica, ma dimostrano di usarla in modo strumentale per sfuggire alla discriminazione, ossia per farla franca in un contesto conflittuale. La generazione degli anni Sessanta, una elite mulatta, cerca di assimilarsi agli americani evocando la loro bianchezza, differenziandosi così dai neri per evitare l'emarginazione. La generazione successiva ricorre alla lingua francese per farsi riconoscere come gruppo specifico. La generazione degli anni ottanta, infine, minacciata dalla svalutazione sociale in quanto gruppo a rischio Aids, rivendica una identità transnazionale caraibica, “sfruttando” il fatto che New York è diventata la prima città caraibica del mondo», in Sparti D., *Oltre la politica del riconoscimento. Per una rilettura del nesso identità/riconoscimento a partire da Hannah Arendt e Stanley Cavell*, in “Teoria politica”, n. 2, 2005, p. 118.

come fattore in grado di porre l'individuo di fronte alle condizioni di dover scegliere, assottigliando parallelamente la possibilità del soggetto di tirarsi fuori dagli obblighi identitari³⁴ (quello che Turner diceva all'inizio di questo paragrafo). Se si vuol invece prendere per il verso giusto l'identità dentro l'orizzonte di politiche sociali concrete, essa non dovrebbe perdere il suo carattere di costruzione, di interposizione, insieme di maschera e di mediazione. Per questo credo sia importante non solo valorizzare il grado di apertura e appartenenza multipla dell'identità di ognuno, ma anche provare ad esaminare i tratti ipertrofici di cui l'identità si veste. Per le stesse ragioni diventa di centrale importanza saper cogliere nella prassi sociale la funzione dei fenomeni di azione collettiva, non per farne un derivato o un surrogato di una qualche presenza di macrosoggetti politici dotati di vita propria, ma come polo di attrazione della azione di soggetti che giungono per questa via a conquistarsi uno spazio di *polity*.

A questo punto, provando ad abbozzare una possibile proposta teorica che riscriva, alla luce di quanto detto, il nesso tra ordine sociale, capacità individuali e valori collettivi, piuttosto che parlare di cose da fare, bisognerebbe cercare di evidenziare gli errori da evitare.

Un primo errore da evitare è quello di cercare di mantenere a tutti i costi un approccio neutrale rispetto ai contenuti che la stessa politica cerca di porre in essere. Successivo a questo, un secondo genere di approccio da evitare, è quello di minimizzare i termini dei conflitti tramite il buon senso di qualche sentimento

34 Come a questo proposito ha giustamente osservato Barbara Henry «il segno che i toni del contendere si facciano irrimediabilmente acuti è dato dalla situazione – assunta riflessivamente dai singoli e da parte o da tutto il gruppo – in cui i margini di manovra, le frange di ambiguità, i varchi fra vincoli identitari, fra loro potenzialmente ma non attualmente in alternativa, vengono annullati da una condizione dicotomica che impone di scegliere senza differimenti a favore di qualcosa e contro qualcos'altro. Tale situazione diviene conflitto identitario quando si profila come esclusiva e gelosa di una sola tipologia di identità (nazionale, di genere, familiare, culturale, religiosa), tra quelle a cui si appartiene o a cui si vorrebbe appartenere, e l'alternativa si configura come ultima?», in Henry B., Pirni A., *La via identitaria al multiculturalismo. Charles Taylor e oltre*, Rubbettino, Soveria Mannelli (Cz) 2006, p. 225.

civico (come da più parti si è proposto pensando, ad esempio, alla “*tolleranza*”³⁵). Occorre, a mio parere, attraversare le qualità morali degli obblighi che gli individui possono (come anche *non possono*) avere nei confronti delle cerchie di riconoscimento che essi hanno di fronte (istituzioni comprese). Non perché non sia importante, in una società in cui l’integrazione sembra essere basata sul ruolo sociologico dei diritti, avere un contro-bilanciamento dei doveri (obblighi), ma perché se ci fermassimo all’importanza morale degli obblighi (*tollerare*, come anche *riconoscere*) non riusciremmo a capire sulla base di che cosa un individuo dovrebbe distinguere l’interesse a coltivare strategicamente un obbligo, dalla capacità normativa di agire secondo un ordine interiorizzato di obblighi. Forse maggiori opportunità di analisi dei processi di identificazione sociale (sia individuale, sia di gruppo) si potrebbero avere se al materiale morale degli obblighi si provasse ad aggiungere anche quegli aspetti di ragionevolezza pratica che mettono in relazione il mondo dei bisogni con la scelta dei valori, o per meglio dire, il mondo dei bisogni con la domestichezza che noi acquisiamo quando frapponiamo dei valori tra le nostre pratiche e il riconoscimento che chiediamo agli altri. Dire questo non è solo un modo per richiamare in ballo la necessità concettuale di una teoria dei gruppi all’interno del concetto di cittadinanza e democrazia, ma anche un modo per porre la questione più ampia di ridefinire concetti come appartenenza, riconoscimento, giustizia sociale, politiche di integrazione, all’interno di una parallela ridefinizione del modello delle società politiche e civili attuali. In questo modo è possibile pensare ad un grado di ordinamento della vita sociale che non sia dipendente da nessuna delle sue oggettivazioni (società economiche, mercato, società politica, istituzioni), un ordinamento in cui l’assegnazione di funzionalità sociale viene decisa senza standard a priori, né sulla base di imperativi morali desunti da date situazioni politiche. Riprendere lo spazio di manovra dei soggetti e dei gruppi significa ridare a quell’invisibilità di certe forme di ingiustizia e *Missachtung* sociale, se non proprio la speranza di una aspirazione tardo moderna a nuove forme di riscatto e di *eudemonia*, almeno ragionevoli prote-

35 Walzer M., *Sulla Tolleranza*, Laterza, Roma-Bari 2000.

zioni affinché gli individui possano giocarsela nella loro richiesta di un *diritto ad avere diritti*³⁶. Così facendo la proceduralità del consenso e della partecipazione, non starebbe più solo nella presupposizione di un punto di distacco e neutralità della giustizia dall'azione politica, ma avrebbe nel rapporto tra istituzioni, diritti e forme dell'articolazione sociale un suo momento di verifica pratica e concreta.

Infatti, se per definire le fondamenta di questo rapporto autori come Michael Walzer³⁷ hanno sostenuto che basta avere un livello fondamentale di libertà, e che questa non sia vista marxisticamente come un effetto mistificatore del sistema del capitale, autrici come Simone Chambers³⁸ al contrario hanno sottolineato che non basta la libertà intesa come libertà d'azione e libertà di associazione per garantire che non ci sia una società civile frammentata dagli interessi di *elites* e di gruppi sociali forti. Proprio Chambers ha posto una assai interessante questione: non solo c'è poca compatibilità tra una società civile democratica e il riconoscimento di gruppi identitari forti, governati dal loro interno in maniera poco trasparente (presenza forte e autoritaria di una *leadership*, marcato paternalismo delle posizioni pubbliche prese a difesa del gruppo, capacità di restrizione interna affidata a rappresentanti difficilmente sostituibili, impossibilità di assumere un punto di vista critico interno); oltre a questo esiste un secondo genere di incompatibilità o perlomeno di non automatica compatibilità: non sempre il discorso del livello interno di democrazia di un gruppo corrisponde ad una stessa o simile qualità del discorso portato avanti dal gruppo per muoversi all'esterno. Non sempre quindi tra democrazia interna e eguaglianza pluralistica esiste un rapporto diretto.

Questa attenta considerazione costituisce, nell'ottica di questo mio studio, un elemento che ritengo importante. Quasi nella mag-

36 La nota formula "il diritto ad avere diritti" è abbozzata da Hannah Arendt in *Le origini del totalitarismo*, Edizioni di Comunità, Torino 1999.

37 Walzer M., *Equality and Social Society*, in Chambers S., Kymlicka W. (a cura di), *Alternative Conceptions of Civil Society*, Princeton University Press, Princeton 2002, pp. 34-49.

38 Chambers S., *A Critical Theory of Civil Society*, in Chambers S., Kymlicka W. (a cura di), *op. cit.*, pp. 90-112.

gioranza dei casi le politiche sociali di tolleranza, coesistenza, riconoscimento, ma anche integrazione multiculturale, si sono mosse nella convinzione che parte del problema fosse costituito dalla necessità di migliorare la qualità intera di *governance* dei gruppi. È possibile, secondo queste interpretazioni, raggiungere un livello strutturalmente normale di coesistenza pacifica tra gruppi, minoranze, comunità, se si opera in maniera co-originaria sui due lati del manifestarsi del conflitto: da un primo punto di vista, bisogna garantire un accesso allo spazio pubblico della società civile più allargato a forme di identità centrate su appartenenze diverse da quelle della comunità nazionale; da un secondo punto di vista bisognerebbe rendere più democratica la prassi interna dei gruppi, assicurando a tutti membri o consociati un pari rispetto dei diritti soggettivi. Ecco cosa scrive Michael Walzer a proposito di cosa sia una società civile e cosa le società dell'Europa Orientale dovrebbero fare dopo i fatti dell'89 per assomigliare alle democrazie occidentali: «le parole 'società civile' designano lo spazio dell'associazione umana volontaria ed anche l'insieme delle reti di relazioni – fondate sulla famiglia, la fede, gli interessi e l'ideologia – che occupano questo spazio. La dissidenza dell'Europa centrale e dell'est è cresciuta all'interno di una versione molto ristretta di società civile, e il primo compito delle nuove democrazie create dai dissidenti, da quello che ci viene detto, è quello di ricostruire reti: sindacati, chiese, partiti politici e movimenti, cooperative, associazioni di quartiere, scuole di pensiero, società di promozione o prevenzione di questo o quello»³⁹. Come si vede si dà per scontato che esista un rapporto diretto e di *fisiologica* compatibilità tra livello interno di democrazia e qualità della discussione pubblica nella società civile, e non si considera invece i casi contrari, secondo i quali, così come hanno mostrato Jean L. Cohen e Andrew Arato in un ormai datato studio⁴⁰: a) tra democrazia inter-

39 Walzer M., *The Concept of Civil Society*, in Walzer M. (a cura di), *Toward a Global Civil Society*, International Political Currents, Vol. I, Berghahn Books, New York 1995, pp.7-8.

40 Arato A., Cohen J., *Civil Society and Political Theory*, Cambridge University Press, Cambridge (Mass.) 1994. Cfr. inoltre Arato A., *Procedural Law and Civil Society: Interpreting the Radical Democratic Paradigm*, in Rosenfeld M., Arato A. (a cura di), *Habermas on Law and Democracy*, Univ. Calif. Press, Berkeley 1998, pp. 26-36.

na e democrazia esterna non c'è un necessario rapporto di diretta proporzionalità; e che quindi b) la società civile democratica potrebbe essere perfettamente compatibile con sfere sociali riunitesi in gruppi che fanno propri principi *non discorsivi* di organizzazione sociale.

Per questa ragione, il rapporto tra istituzioni, diritti e articolazioni sociali, oltre a essere visto come un processo di democratizzazione dal basso verso l'alto, dovrebbe essere indagato anche nell'altro senso di direzione, non quello dall'alto verso il basso, bensì orizzontalmente come un processo che piuttosto che puntare a cambiare le forme del potere del sistema politico, si diffonde in forme nuove di socialità. Alla direttrice verticale va integrata la direttrice orizzontale. Questa integrazione è utile non solo perché è d'uopo andare a comprendere orizzontalmente quale sia la *qualità* morale e normativa delle pretese messe in campo dai gruppi o dalle forme di associazione; oltre che per guardare alla qualità, il ragionamento in orizzontale serve *anche* perché occorre comprendere, nel contesto in cui tali pretese si muovono, l'equilibrio che esiste tra gruppi e gruppi, in termini di *quantità*⁴¹. Oltre quindi il problema tra democrazia interna e democrazia esterna, vi è il problema del numero e del proliferare delle realtà associazionistiche e partecipative dei gruppi. Come l'esperienza della Repubblica di Weimar ci deve aver insegnato⁴², la molteplicità delle associazioni, il cui numero nel periodo crebbe enormemente, può operare in talune congiunture come fattore di disgregazione più che come collante sociale. In quel caso, infatti, la significativa proliferazione delle reti associative, caratterizzata da una forte segmentazione e da tendenze centrifughe, favorì l'instabilità e non il consolidamento democratico. Questo è stato infatti considerato un fattore del declino della stessa Repubblica e dell'avvento del Nazismo. Esempio dunque di una società civile ben organizzata in

41 Sulla questione della "*quantità*" nel novero di una teoria sociale che studia quale siano le azioni morali dei gruppi o dei singoli più eleggibili, cfr. Raz J., *Numbers, with or without Contractualism*, in "Ratio", XVI, Dec. 2003, pp. 346-367.

42 Berman S., *Civil Society and the Collapse of the Weimar Republic*, in "World Politics", 49, n. 3 1997, pp. 401-429.

base all'appartenenza dei membri della società a istituzioni sociali e associazioni culturali, che però non hanno impedito, ma anzi in qualche maniera favorito, il passaggio a forme repressive di totalitarismo.

So bene che la questione numerica delle forme di associazionismo nel seno di una società è una questione delicata. Come si fa infatti a stabilire quando sono troppe o troppo poche o troppo frammentate? Troppo alto infatti è il rischio di incorrere in ostracismi, forme istituzionalizzate di scorrettezza politica, se non addirittura di razzismo. Troppo alto cioè il rischio di offrire il fianco ad un genere di produzione teorica che così potrebbe giustificare il potere decisionale e deliberativo di un gruppo di maggioranza, complessivamente egemone su altri. Numeri e statistiche non possono legittimare nessuna idea morale di *policies*.

Per cercare di non cadere in questo grave errore di scienza sociale, potrebbero qui venirci incontro quei studi che hanno fatto della società civile lo spazio pubblico di espressione di un *capitale sociale*⁴³. Secondo questi studi, il rafforzamento dei legami interni nei gruppi, *'bonding'*, può accentuare le disuguaglianze poiché la crescita di capitale sociale verrà usata per promuovere soltanto gli interessi del gruppo considerato; all'inverso la creazione di legami esterni, *'bridging'*, porterà a ridurre questi *gaps* nel corso del tempo nella misura in cui la gente risolverà le differenze all'interno di un più vasto interesse comune. Tale distinzione corrisponde a quella tra legami sociali forti e legami sociali deboli e opera in modo da capire, nel contesto, come avviene l'aumentare quantitativo della frammentazione dei gruppi e delle loro pretese identitarie, e per quale via essi sviluppano capacità di *trasformare i legami interni in legami che facciano da ponte tra i gruppi*.

43 Cfr. Foley M.W., Edwards B., *The Paradox of Civil Society*, in "Journal of Democracy", n. 7, 1996, pp. 38-52; Putnam R., *Bowling alone: the collapse and revival of American community*, Simon and Shuster, New York 2000.

3. Cosa rende “sociale” un ordine sociale

Da quanto detto finora, dobbiamo ipotizzare che considerando la variazione dei modi di impiego dell’aggettivo “sociale”, unito alla varietà di pubblico e di interlocutori cui tale aggettivazione si riferisce, unito ancora alle differenze di contesto e cornice in cui l’argomento del “sociale” incontra un probabile consenso (contesto istituzionale, giuridico, politico, culturale, ecc.), si arriva alla conclusione che non esiste un esito prestabilito verso cui il percorso di socializzazione può sfociare e che se ne deve parlare in termini di relazione altamente *performativa*, che quindi si costruisce attualizzandosi. La performatività della qualità *sociale* è caratteristica difficile da inquadrare e facilmente può sfuggire scambiandola con una delle sue *performance*. Se dunque il sociale in prima istanza può far pensare ad un “noi”, occorre come Jocelyn Benoist sottolinea⁴⁴ non fraintendere sulla costruzione del “noi”: se questa è in realtà un artefatto teorico, uno stratagemma, o se, invece, è un soggetto capace di intenzionalità collettiva e quindi, in qualche misura, produttore di un senso sociale. Per non fare confusione forse sarebbe meglio così come propone Benoist distinguere i *gradi di interazione che formano il noi*. Una prima e semplice base del noi è infatti la relazione *io-tu*. In questo tipo di relazione vi è una forma di esperienza familiare del noi, un’esperienza espressa in un grado di interazione “autentico” del termine. Nel noi della relazione *io-tu* vi è *empatia* (*Einfühlung*) – come direbbe Husserl – ovvero c’è una forma di esperienza diretta, intuitiva, dell’altro. Qui l’altro mi è *dato* come altro. Il *tu* dell’altro io lo intuisco come *datomi*, ma allo stesso tempo la sua presenza non può essere interamente posta dalla mia intuizione. C’è una parte della presenza del *tu* che è inaccessibile alla mia intuizione. Questa la base della comunanza di intenzionalità, di intimità e di discorso privato che c’è tra *io* e *tu*. Tale comunanza di intenzionalità non deve quindi essere scambiata per una fusione delle due posizioni originali, né può essere il risultato di un meccanismo equo di riconoscimento, perché, come si è detto, la presenza dell’altro mi è data ma non

44 Benoist J., *Un’epistemologia del senso sociale. Fra fenomenologia e strutturalismo*, in “Fenomenologia e società”, n.2, 2004, pp. 27-41.

posso interamente intuirlo con un atto di mediazione (come avviene nel riconoscimento), in quanto esiste qualcosa della presenza data dell'altro che è a me, all'*io*, inaccessibile. Man mano che ci si allontana dal mondo privato della relazione *io-tu*, diminuisce quel senso di datità, di presenza intuitiva e di comunanza di intenzionalità, che riponiamo nelle realtà collettive che ci danno un senso sociale di appartenenza. In altre parole spostandoci lungo l'asse orizzontale dei rapporti intersoggettivi, si affina l'immagine verticale di un *noi collettivo* realmente capace di agire, sino a diventare sempre più una consapevole costruzione sociale, con valore di *finzione*. Con l'allargarsi della base sociale della relazione *io-tu* decresce la qualità dell'empatia. Non si può parlare nel senso *proprio* (quello di un atto di cui si fa l'esperienza) di un'intenzionalità collettiva. Come scrive Benoit: «l'intenzionalità collettiva è nient'altro che una metafora, illuminante e sicuramente indispensabile, che permette utilmente di pensare *certe* situazioni (quelle nelle quali l'idea di un “progetto collettivo” ha un senso), ma che non si deve né può prendere alla lettera come vita in prima persona di un “soggetto collettivo”, dotato della propria coscienza interna e del proprio campo d'esperienza»⁴⁵. Che tra la relazione di identità del “noi”, basata sul rapporto *io-tu*, e il livello societario ci deve essere una certa distanza, è facile intuirlo già se si pensa che per avere un riferimento societario non è sufficiente la presenza di un nesso *io-tu*: due persone che interagiscono non fanno una società. È necessario come minimo un terzo elemento, un elemento che però deve essere assieme *a*) un fattore di allargamento del campo di esperienza del senso sociale dell'azione intersoggettiva, *b*) un fattore che contribuisca a decostruire le culture dell'appartenenza dall'interno⁴⁶. Un terzo elemento cioè non per forza vi-

45 *Ivi*, p. 33.

46 In sintonia con l'insegnamento che alcuni antropologi hanno dato dell'interpretazione della nozione di “cultura”, sarebbe qui da recuperare il pensiero di Clifford Geertz secondo il quale individuare fratture e continuità culturali, etniche, religiose, e accoppiare gruppi di individui a – o distinguerli da – da altri gruppi, attribuendo loro forme di vita più o meno classificabili, è molto più facile in teoria che in pratica; cfr. Geertz C., *Mondo globale, mondi locali. Cultura e politica alla fine del ventesimo secolo*, il Mulino, Bologna 1995. Su questa via si stanno indirizzando molti studi dell'“intercultu-

sto come il contenitore di sintesi sempre maggiori dell'armonia della vita sociale, ma come un più modesto schema di orientamento pratico per un tipo di razionalità che costruisce spazi di normatività a partire dall'analisi e dall'interpretazione delle rotture, delle aporie e delle tensioni che accadono nelle pratiche sociali e linguistiche tra individui e comunità, rotture che per essere spiegate hanno bisogno di un livello meno trascendentale di giustificazione. Le libertà di sostenere, criticare, accettare o rifiutare una data istituzione son tutte libertà che si comprendono meglio come elementi di una pratica sociale governata da regole che si possono giustificare con azioni e non solo come *Aufhebungen*. *Aufhebung* e riconoscimenti non sono le soluzioni del senso sociale, bensì le cifre del problema del senso sociale⁴⁷. Non sempre ci sono concessi o abbiamo abilità per compierli, ma neanche sempre li si pretendono. Il punto forse non è come raggiungerli, ma come i gruppi se ne servono e come potersene liberare, per non farsi irretire in una identità ristretta, cristallizzata, in una stigmatizzazione. Se non si formalizza il processo politico che passa attraverso queste rotture, non solo in direzione di una costituzionalizzazione del sistema dei diritti e degli obblighi, ma anche in direzione di una definizione delle costruzioni oggettive che tengono in vita il consenso/dissenso e la legittimazione, allora si rischia di trasformare la giustificazione del potere politico da procedure consultiva e deliberativa a esercizio morale di acritica fiducia. È in questi casi che la differenza deontologica tra il "buono" e il "giu-

ralità" che puntano a ridimensionare il peso culturale dell'identità sociale: le culture non sono blocchi monolitici che si possono assumere e mantenere in maniera acritica. Con le parole di Geertz si può dire che «a fronte della frammentazione del nostro mondo, la concezione tesa a individuare nella cultura un consenso circa idee di fondo, sentimenti e valori comuni non regge più. Sono invece i rifiuti e le fratture che oggi delineano il paesaggio delle identità collettive. Quale che sia la cosa che definisce un'identità nel capitalismo senza frontiere o nel villaggio globale, non è certo l'armonia profonda su questioni di fondo. È piuttosto qualcosa che assomiglia al ritorno di differenze familiari, all'ostinarsi in scontri e alla residua presenza di minacce», in C. Geertz, *Mondo globale, mondi locali*, op. cit., p. 62.

47 Sui limiti del senso sociale del riconoscimento cfr. Markell P., *Bound by Recognition*, Princeton University Press, Princeton 2003.

sto” perde il suo carattere razionale di procedura, finendo per essere solo l’aspetto parziale e individuale di una struttura di società. La giustizia qui finisce per essere strumento legale di difesa di beni che pur cambiando in sostanza (conoscenza al posto della proprietà, immagine al posto del corpo, mancanza al posto del possesso) non di meno rimangono appiccicati ad un sentimento politico reattivo che non cambia, quello dell’“egoismo democratico” descritto da Seyla Benhabib e Francesco Fistetti⁴⁸, che altro non sarebbe se non la versione negativa di ciò che Nadia Urbinati ha chiamato “individualismo democratico”⁴⁹. In questo modo, anche la migliore tra le concezioni dell’individualismo, cioè non quella dell’individualismo “possessivo” e borghese, ma la cultura dell’individualità come tratto non politico di fiducia in se stessi e indipendenza di azione, può essere determinata in maniera distorta, sin nel fondo del suo tratto più proprio. L’egoismo può nascere e svilupparsi proprio lì dove si crede di trovare una possibile barriera al suo diffondersi, a cominciare dalla nota formula del “diritto ad avere diritti”. Seyla Benhabib riprende questa formula da Hanna Arendt e la scompone in due parti: il primo diritto (*il diritto a*) si riferisce all’umanità in quanto tale. Secondo Benhabib qui si impone il riconoscimento della possibilità dell’individuo di appartenere ad un gruppo umano. Diritto cioè evoca qui un “imperativo morale” e tratta tutti gli esseri umani come persone appartenenti a un gruppo umano e aventi diritto alla sua protezione. Nella seconda parte (*avere diritti*) per diritto sono da intendere tutti quegli insiemi di diritti che si hanno in quanto membri di una particolare comunità politica e giuridica organizzata in un sistema di libertà e obblighi codificati in forme di doveri reciproci tra consociati (Benhabib definisce questa seconda parte di diritti in una accezione giuridico-civile)⁵⁰.

Ora, il rischio di quell’egoismo che si diceva, nasce proprio

48 Seyla Benhabib parla di “egoismo democratico” nel suo lavoro: Id., *I diritti degli altri. Stranieri, residenti, cittadini*, Raffaello Cortina, Milano 2006. Francesco Fistetti ha ripreso e esteso la critica di Benhabib, cfr.: Fistetti F., *Giustizia sociale, giustizia globale e obbligo del dono*, cit.

49 Urbinati N., *Individualismo democratico. Emerson, Dewey e la cultura politica americana*, Donzelli, Roma 1997.

50 Benhabib S., *I diritti degli altri*, cit.

quando tra la prima forma di diritto e la seconda, viene a prendere posto un soggetto che pensa di guadagnarsi la sua indipendenza attraverso l'attività di consumare oggetti, non oggetti qualsiasi, ma quegli oggetti dentro i quali si riflettono i bisogni, i desideri, i valori, che dimostrano l'attaccamento ad una prassi sociale. Come bene ha mostrato André Tsel⁵¹, è questo soggetto un uomo puro, sgravato dalla sua capacità di esistenza pubblica, che diversamente è insieme *re-sistenza* e confronto politico; un uomo che vive la libertà non nel suo valore assoluto (come è per coloro che vivono nella prima parte della formula il "diritto ad avere diritti"), e nemmeno nella parzialità di libertà positive e sociali (come nella seconda parte di quella stessa formula), ma nella fede che l'assoluto della libertà sia un fatto senza conseguenze, spolicizzato. L'egoismo è perciò il tratto della libertà individuale che non si oppone a nulla, che ha acquisito per stereotipizzazioni i modelli delle libertà occidentali, tanto che l'individuo è portato a seguire una "*libertà di credere senza pensare*"⁵². La solvibilità e la liquefazione non sono più solo i caratteri della produzione capitalistica dei beni, ma anche e soprattutto la maniera di goderseli, tanto che, secondo Tsel, ci si sbaglia quando si pensa che la globalizzazione stia conducendo, attraverso un ordine mondiale più mobile, ad una frantumazione della dimensione nazionale dello stato. Al contrario per Tsel ciò che sta accadendo è semplicemente un cambiamento del soggetto giuridico, che è divenuto soggetto prettamente di diritto privato, centrato sul diritto a consumare, un soggetto di *libertà solvibile* e per questo oggetto della sua *effettualità*. Non a caso molti dei movimenti politici che rivendicano un trattamento particolare in quanto appartenenti a un gruppo politico particolare, basano i loro principi di particolarizzazione su un ritrattamento di questo stato di diritto privato (è il caso in Italia della Lega Nord che abbandonando ipotesi secessionistiche si è concentrata su un federalismo fiscale).

Ritengo che riportare l'attenzione su questa *effettualità*, significhi mettere in luce i perché processi di integrazione, leadership,

51 Tsel A., *Nuovo stato di diritto e trasformazione del soggetto giuridico. Elementi per una antropologia della globalizzazione. Ipotesi di lavoro*, in De Simone A. (a cura di), *Diritto, giustizia e logiche del dominio*, cit. pp. 647-666.

52 *Ivi*, p. 654.

marginalizzazione trovano un modo di riqualificarsi e riproporsi in considerazione della revisione dei presupposti del loro agire, una revisione che non può, dunque, che trovare una ragione di illustrazione nel confronto con il livello oggettivo di riconoscimento a cui il sistema sociale sottopone le richieste. Se non si fa questo, allora il rischio è quello di creare ai margini delle strutture di integrazione, riconoscimento e partecipazione – sia di quelle che portano verso forme di lotta e rivendicazione, sia di quelle che creano le condizioni per misconoscimenti e patologie sociali – una sorta di “*vita psichica del potere*”, così come teorizzato da Judith Butler. Per Butler infatti esiste una relazione tra riconoscimento e *assoggettamento*, un rapporto che ogni volta nel riconoscimento pare che si vada a togliere, ma che invece viene poi reiterato. La subordinazione del soggetto al processo politico, tramite il riconoscimento del suo “status”, non è per Butler una subordinazione della libertà individuale alla dialettica dell’interazione, quanto piuttosto una subordinazione propria dello schema individuale del soggetto. Le modalità di diventare soggetto, la soggettivizzazione, comportano un guadagno pubblico in termini di capacità operativa e rivendicativa che costringe il soggetto ad assoggettarsi allo stesso potere cui si oppone. Il soggetto di fronte alle relazioni sociali già istituite, non potendo né determinare l’estensione del potere, né farsi determinare per intero da esso, sceglie di aderire alle manifestazioni sociali attraverso cui esso si palesa, per tentare di ri-attualizzare il suo essere soggetto⁵³.

Partendo da Butler, e cercando però di ribaltare il suo discorso, in conclusione si può dire che ciò che rende “sociale” un ordine sociale, è ciò che non si può mai del tutto soggettivizzare. La

53 Butler a questo proposito scrive: «cosa vuol dire abbracciare proprio la forma di potere – regolazione, proibizione, repressione – che minaccia la persona di dissoluzione nel tentativo stesso di persistere nella propria esistenza? Non vuol dire semplicemente che ciascuno ha bisogno del riconoscimento dell’altro e che una forma di riconoscimento viene conferita attraverso la subordinazione, ma piuttosto che ciascuno dipende dal potere per la sua stessa formazione, che tale formazione è impossibile al di fuori di un rapporto di dipendenza e che la posizione del soggetto adulto consiste esattamente nella negazione e nella reiterazione di tale dipendenza», in Butler J., *La vita psichica del potere*, Meltemi, Roma 2005, p. 15.

vita psichica del potere è perciò la conseguenza di ciò che nel corso del mio intervento ho cercato di criticare. Non si può pensare che i soggetti della politica sono un prodotto delle strutture di potere, le stesse strutture di potere che poi fungono da catalizzatore e filtro del discorso pubblico. A mio parere il punto più critico ove le strutture di potere producono un rapporto di subordinazione non sono quelle della soggettività, ma quelle intorno a cui ruota la produzione di oggettività. Non tutto ciò che è prodotto come subordinazione, è prodotto tramite un rapporto diretto tra soggetto e forme di potere. Anzi, la maggior parte dei nessi tra soggetti e forme di potere concentra la sua attenzione su nessi indiretti. Il livello soggettivo, e quindi anche quello intersoggettivo, sono solo il livello “rappresentazionale” del processo deliberativo, un livello in cui il peso delle libertà positive può trovare collocazione in un corrispondente modello politico, liberal-democratico, mentre la libertà negativa diventa il fondamento ultimo della sofferenza inaccettabile. Ma il livello rappresentazionale non esaurisce *l'apriori della socialità*⁵⁴. Il potere produce la sua subordinazione non assoggettando la vita psichica del soggetto, ma costruendo condizioni e strutture per l'esistenza di *oggetti sociali*, tra i quali, come ricordava Mead, il “sé” ha un posto privilegiato.

Ciò che rende sociale un ordine sono perciò sia le sue *condizioni* di realizzazione, sia le sue *strutture* di trasformazione e comunicazione. Provo a chiarire queste due nozioni.

Le *condizioni* sono quelle concrete che misurano la qualità e la felicità dei vissuti, quelle condizioni che implicano le capacità dell'individuo di sapersi muovere tra desideri e valori, ma anche i molti lati vulnerabili di questo corredo di capacità difficile da stilare. Per intenderci, potremo far riferimento a queste condizioni richiamando la dinamica di “*delusione di aspettative*” descritta da Albert O. Hirschman⁵⁵: la mobilità e l'attaccamento degli individui a desideri,

54 Di un “terzo sociologico” e di apriori della socialità rispetto ai problemi di legittimità dei diritti ha parlato Francesco Saverio Trincia nel suo saggio *Id., Diritti umani, coscienza, esistenza*, in Finelli R., Fistetti F., Recchia Luciani F. R., Di Vittorio P. (a cura di), *Globalizzazione e diritti futuri*, Manifestolibri, Roma 2004.

55 Hirschman A.O., *Felicità privata e felicità pubblica*, il Mulino, Bologna 1983.

aspettative e delusioni, sono le condizioni che determinano nella società una oscillazione di comportamenti, che si orientano alternativamente verso temi pubblici (quando la sfera pubblica è percepita come un’alternativa alle delusioni provenienti dagli affari privati) e verso il mondo privato (quando la delusione proviene dall’impegno nella *vita activa* della politica). Queste condizioni rendono sociale un ordine sociale dal versante del livello qualitativo delle proprie felicità. Come si può osservare dalla dinamica della “*delusione di aspettative*”, esse sono condizioni *contingenti*, che fungono da catalizzatore per la produzione dell’alternanza tra pubblico e privato, ma non sono sufficienti ad un mutamento sociale.

Qui inizia la funzione della *struttura*. Essa si riferisce non tanto alle condizioni empiriche e contingenti di autorealizzazione dell’essere sociale di ogni individualità, ma ai modelli costruiti a partire da esse. La struttura di trasformazione e comunicazione dell’ordinamento sociale è ciò che consente agli individui di immaginare che esistono modi differenti di preferire qualcosa o qualcuno, che non siano quelli effettivi e contingenti dati dalle condizioni di realizzazione previste nell’ordine sociale. Essa riguarda la capacità umana di immaginare il mutamento sociale nel suo complesso. Mutamento sociale non solo inteso in maniera radicale, come un’ipotesi alternativa totalmente diversa dallo stato attuale delle cose. Anzi ritengo con Hirschman che spesso le rappresentazioni di cambiamento “totale” siano più il frutto di insoddisfazioni e frustrazioni nate sulla base di una mancata realizzazione di condizioni contingenti, che non un vero e proprio modello di trasformazione sociale, e quindi di giustizia. E invece la struttura riguarda la capacità di immaginare il mutamento sociale nel senso delle sue *tappe intermedie*, e non del risultato finale.

Se non si considera nella giusta maniera l’azione delle condizioni e della struttura nella realizzazione di un ordinamento sociale, allora si continueranno a vedere gli oggetti sociali promossi nelle situazioni vigenti (livello di autorealizzazione del sé, livello di riconoscimento, sistema dei diritti, livello di consultazione nei processi di decisione, neutralità rispetto alle scelte fatte nella politica pubblica) come il risultato del rapporto tra individui e istituzioni, mentre in realtà questo rapporto è solo la forma dell’organizzazione delle relazioni sociali, e quindi come già detto attiene al “rappresentazionale” del processo di deliberazione.

L'analisi di queste condizioni e delle strutture del processo di deliberazione, invece, potrebbe servire a ridare spirito e forza alla critica dei sistemi politici, critica non solo nel senso di strumento per cercare di superarli (e questo già sarebbe auspicabile lì dove un sistema non riesce nemmeno nell'obiettivo minimo di ridurre l'incertezza), ma critica anche nel senso di muoversi dal di dentro di un sistema, per riformarlo. Altrimenti il rischio è che concentrandosi sul modo in cui un ordinamento riesce a essere un modello di organizzazione sociale a prescindere dalla sua direzione politica, si rischia di poter fare a meno del senso stesso di ciò che è considerato come democratico.

Indice dei nomi

- Adorno T., 17-21 e n
Agamben G., 156n
Althusser L., 7-8
An-Na'im A.A., 253n, 265n, 312n
Anderson E. 66n, 70-74 e n, 88
en, 160n
Anderson J., 229n
Antony L., 70-71n
Anzaldúa G., 180
Arato A., 345 e n
Arendt H., 176 e n, 317- 318 e n,
344n, 351
Appadurai A., 251n
- Balducci E., 147 e n
Bauman Z., 169 e n, 180, 250-251
e n, 270-271n, 301
Beck U., 251n
Bell D., 226 e n
Benhabib S., 23-24, 89, 113n, 139
e n, 304 e n, 323n, 331 e n, 351
e n
Benoist J., 348-349 e n
Berger P.L., 319n
Benjamin J., 73n
Berlin I., 315
Berman S., 346n
Bhabha H., 57-58 e n, 61-65 e n,
155 e n, 265n
Bobbio N., 224 e n, 253
Bonan E., 242n
Bourdieu P., 217n
- Braidotti R., 15-16 e n, 38-39 e n,
43n, 78n, 87n, 89-90 e n, 162 e
n, 164-181 e n, 188, 197-198 e
n, 200n, 249, 255n, 278, 291n,
296n, 298-303 e n, 308n
Brandom R., 101, 136n
Buck G., 134n
Butler J., 7, 138 e n, 155-156 e n,
180, 353 e n
- Carnevale A., 130n, 212n
Carter I., 329n
Cavarero A., 28-29n, 139n
Ceppa L., 338-339 e n
Cerutti F., 336n
Chambers I., 55n
Chambers R., 287-289 e n
Chambers S., 323n, 344 e n
Chatterjee P., 265n
Chodorow N., 73n
Christman J., 229n
Clifford J., 58-59 e n
Cohen J., 345 e n
Colebrook C., 26n
Cortella L., 120 e n, 126-127 e n,
131n
Costa P., 137n
- D'Armento V.A., 137n
de Lauretis T., 65-66 e n, 150-164
e n, 180
Deleuze G., 25, 26n, 28, 38-44 e n,

- 52-55 e n, 78, 168, 170, 172-176 e n, 185-188 e n, 291n, 296-303 e n, 307
- Deranty J.-P., 240n
- Derrida J., 25, 28-32 e n, 57, 78, 87n, 186-187, 192n, 280, 284-285 e n, 291n, 300-301 e n
- de Sousa S. B., 52n, 252n
- Douzinas C., 276
- Dworkin R., 227n
- Etzioni A., 234 e n
- Facchi A., 252n
- Fairbairn W.R.D., 233n
- Fanon F., 58 e n, 63
- Ferrara A., 23n, 25-26n, 203n, 270 e n, 332-333 e n
- Finelli R., 103n, 106-107 e n, 109n, 130n, 135 e n, 354n
- Fistetti F., 323 e n, 351 e n, 354n
- Foucault M., 25, 28, 32-36 e n, 38, 43-59 e n, 61, 64, 78, 86, 168, 170-174 e n, 183, 185-188 e n, 286, 291, 293, 298, 302, 307
- Franco P., 141 e n
- Frankfurt H., 98 e n
- Fraser N., 46-47 e n, 52n, 187, 309-310 e n, 330-331 e n
- Gadamer H.G., 131
- Galli C., 17n, 19-20 e n
- Geertz C., 349-350n
- Gerhard U., 253-254 e n
- Gilligan C., 73n, 160 e n
- Habermas J., 22 e n, 25n, 139n, 201-203 e n, 217, 221-224 e n, 313, 322-327 e n, 337-339 e n, 345n
- Hamilton L. A., 96-97 e n, 105-106
- Haraway D., 52 e n, 79-86 e n, 157-158 e n, 162-163 e n, 175 e n, 180-182 e n
- Harding S., 67-69 e n, 76-80 e n, 87-88, 256 e n
- Hare R.M., 328 e n
- Hegel G.W.F., 91-143 e n, 203-205, 210, 220, 242, 244 e n
- Henry B., 17n, 342n
- Hirschman A.O., 354-355 e n
- Hobbes T., 133-135
- Honneth A., 93 e n, 102, 113 e n, 121 e n, 141 e n, 201-246 e n, 313 e n, 317, 330 e n
- hooks b., 183-184 e n, 251n
- Horkheimer M., 16-18 e n
- Hutchings K., 136-137 e n
- Jagentowicz Mills P., 142 e n
- Jaggar A., 149n, 256 e n
- Kahan D.M., 234 e n
- Kain P.J., 142n
- Kant I., 99-100, 113, 139n, 201-203, 220-223 e n
- Kaplan I., 286n
- Kapoor I., 287-289 e n
- Kohlberg L., 93, 227 e n,
- Kymlicka W., 334-336 e n, 344n
- Ignatieff M., 260n
- Irigaray L., 160 e n, 168, 175 e n, 180
- Lacan J., 62n
- Laitinen A., 241n
- Larmore C., 325n
- Latouche S., 251-252 e n, 265
- Lenci A., 92, 143
- Loomba A., 58 e n
- Liotard J.-F., 23 e n, 56, 58, 78
- Luckmann T., 319n
- Luhmann N., 202n, 322
- Lukács G., 313

- Mahler M., 231 e n
Mama A., 265
Mancina C., 113 e n
Marini G., 222n
Markell P., 240-241n, 350n
Marramao G., 251n
Marx K., 18-21, 33, 74-75 e n, 80,
157, 163, 168, 186n, 271-276
McDowell J., 101
MacKinnon C., 75n, 158-163 e n,
189, 272-276 e n, 307
McLaughlin J., 77-78 e n, 256 e n
Mead G.H., 206-210 e n, 241n
Mellino M., 55-56 e n, 188
Menon N., 262-263 e n, 265-266
e n, 272 e n, 306 e n
Merlau-Ponty M., 137 e n
Minh-ha T., 185n
Mohanty C.T., 185n, 267 e n
Moore B., 218-219 e n
Mouffe C., 180

Neuhouser F., 141 e n
Nussbaum M., 10, 148-157 e n,
176, 187, 198 e n, 232 e n,
235-236 e n, 249, 256-272 e n,
301n, 304, 306, 310-311, 328-
331 e n,

Owen D., 241n

Parry B., 58 e n, 190 e n
Pateman C., 147 e n
Petrucciani S., 326 e n
Phillips A., 305-306 e n
Pippin R., 99-101 e n, 108
Pirni A., 342n
Pitch T., 254n
Pizzorno A., 119 e n

Ravven H., 142 e n
Rawls J., 315-317 e n, 324-325 e
n, 328

Raz J., 332 e n, 346n
Rege J., 264n
Renault E., 239 e n, 242 e n, 244n
Rich A., 66n
Ricoeur P., 127-129 e n
Robeyns I., 148 e n
Rorty R., 23 e n, 277, 286
Rose H., 75-76n

Said E., 57-62 e n, 286
Sartre J.-P., 193 e n, 237-238 e n
Sassen S., 251n
Searle J., 94-96 e n
Sellars W., 101
Sen A., 148 e n, 152-153 e n, 256-
257 e n, 310-311 e n, 314 e n,
328-329 e n, 331
Shklar J., 245 e n
Siep L., 138n
Simmel G., 223
Smith A., 107
Sparti D., 138 e n, 341n
Spelman E., 267 e n
Spivak G.C., 57 e n, 180, 185-192
e n, 276-287 e n, 286-291 e n,
300 e n, 340 e n
Stanley L., 65 e n, 68n
Stern D., 231 e n

Taylor C., 102, 263 e n
Testa I., 101, 136-137n
Thompson E.P., 218 e n
Tosel A., 352 e n
Touadi J.-L., 251-252n, 265n
Turner B.S., 327 e n, 331, 342

Urbinati N., 10, 351 e n

van den Brink B., 241n
Vattimo G., 24-26 e n
Veca S., 245n
Vigna C., 242n

Waldenfels B., 318 e n
Waldron J., 316 e n
Walzer M., 343-345 e n
Weber M., 223
Whitebook J., 240n
Walker A., 180
Williams R., 234n, 328n

Winnicott D., 231 e n
Wittig M., 180
Wood A.W., 100n
Young R., 64-65 e n
Zolo D., 251n

Finito di stampare
nel mese di ottobre 2008
da Pensa MultiMedia Editore s.r.l.
Lecce

