

DAVIDE SPARTI

DAL RICONOSCIMENTO ALLA RICONOSCIBILITÀ.
SOGGETTIVAZIONE E LA QUESTIONE
DELL'UMANO IN AXEL HONNETH E JUDITH
BUTLER

ESTRATTO

da

LARES

Quadrimestrale di studi demoetnoantropologici
2023/2 (maggio-agosto) ~ (LXXXIX)

Forum - Identità e politiche del riconoscimento: nuove prospettive



Leo S. Olschki Editore
Firenze

Anno LXXXIX n. 2 – Maggio-Agosto 2023

LARES

QUADRIMESTRALE DI STUDI DEMOETNOANTROPOLOGICI

Rivista fondata nel 1912

diretta da

Fabio Dei



Leo S. Olschki
Firenze

LA RES

Rivista quadrimestrale di studi demoetnoantropologici

Fondata nel 1912 e diretta da L. Loria (1912), F. Novati (1913-1915),
P. Toschi (1930-1943; 1949-1974), G.B. Bronzini (1974-2001),
V. Di Natale (2002), Pietro Clemente (2003-2017)

REDAZIONE

Fabio Dei (direttore),
Fabiana Dimpflmeier (coordinamento redazionale),
Francesco Aliberti, Elena Bachiddu, Fulvio Cozza, Paolo De Simonis,
Caterina Di Pasquale, Cecilia Draicchio, Marco Fabbrini, Antonio Fanelli,
Maria Federico, Mariano Fresta, Costanza Lanzara, Francesco Lattanzi, Federico Melosi,
Dario Nardini (coordinamento editoriale), Luigigiovanni Quarta,
Lorenzo Sabetta, Lorenzo Urbano.

COMITATO SCIENTIFICO INTERNAZIONALE

Dionigi Albera (CNRS France), Francesco Benigno (Scuola Normale Superiore di Pisa),
Alessandro Casellato (Università 'Ca' Foscari' di Venezia), Pietro Clemente (Università di
Firenze), Sergio Della Bernardina (Université de Bretagne Occidentale), Billy Ehn (Umeå
University), David Forgacs (New York University), Lia Giancristoforo (Università di Chieti),
Martina Giuffrè (Università di Parma), Gian Paolo Gri (Università di Udine), Reinhard Johler
(Universität Tübingen), Ferdinando Mirizzi (Università della Basilicata), Fabio Mugnaini (Università
di Siena), Silvia Paggi (Université de Nice-Sophia Antipolis), Cristina Papa (Università di Perugia),
Leonardo Piasere (Università di Verona), Goffredo Plastino (Newcastle University), Emanuela Rossi
(Università di Firenze), Hizky Shoham ('Bar-Ilan' University, Ramat-Gan), Alessandro Simonica
(Sapienza Università di Roma).

Forum

Identità e politiche del riconoscimento: nuove prospettive

FABIO DEI, <i>Nota introduttiva</i>	201
DAVIDE SPARTI, <i>Dal riconoscimento alla riconoscibilità. Soggettivazione e la questione dell'umano in Axel Honneth e Judith Butler</i>	205
ALFONSO M. IACONO, <i>Autonomia, apprendimento, riconoscimento</i>	223
FRANCESCO REMOTTI, <i>Sul riconoscimento: identità o somiglianze?</i>	233
ALFREDO LOMBARDOZZI, <i>L'imperfezione oltre l'identità. Un dialogo con Francesco Remotti</i>	257

Miscellanea

FRANCO LAI, <i>Apparizioni. L'immaginario e il senso dei luoghi</i>	269
EUGENIO GIORGIANNI, <i>Il diritto al miracolo. Cittadinanza devozionale e collaborazione tra spiriti nell'incontro tra mauriziani induisti e Santa Rosalia</i>	293
ROSALBA NODARI, <i>Narrare patrimoni e costruire comunità: la rinascita del bruscello in Casentino</i>	331
SANDRA FERRACUTI, <i>Politiche della (post)colonialità in un museo etnologico tedesco</i>	353
LORENZO D'ORSI, <i>Folklore e cultura popolare in Turchia. Intervista a Arzu Öztürkmen</i>	379
<i>Gli Autori</i>	393

DAVIDE SPARTI

DAL RICONOSCIMENTO ALLA RICONOSCIBILITÀ.
SOGGETTIVAZIONE E LA QUESTIONE DELL'UMANO
IN AXEL HONNETH E JUDITH BUTLER

La cosa più importante nella vita e nel lavoro è diventare qualcosa di diverso da quello che si era all'inizio. Se, cominciando un libro, si sapesse fin dall'inizio che cosa si arriverà a dire alla fine, chi troverebbe il coraggio di scriverlo?

MICHEL FOUCAULT, *Tecnologie del sé*

Introduzione

L'oggetto polemico di questo contributo riguarda la funzione assegnata al riconoscimento da Axel Honneth. La conclusione perentoria, raggiunta grazie alle osservazioni di Judith Butler, è che il riconoscimento non rappresenta un dato di partenza, tanto meno un dovere morale, perché presuppone la riconoscibilità. Il che rende il riconoscimento non tanto un'operazione 'positiva' nei confronti di chi lo riceve, come vuole Honneth, quanto un campo complesso e ambivalente, come sottolinea Butler.

Il percorso che invito a seguire è strutturato intorno alle seguenti due tappe: chiarire il ruolo del riconoscimento nella formazione dell'identità personale e analizzare il rapporto fra il riconoscimento di un soggetto e la sua riconoscibilità. Non offro indicazioni normative, volte a difendere un insieme di giudizi su questa o quella controversia relativa al riconoscimento (il governo francese dovrebbe sovvenzionare le scuole musulmane?, è necessaria una legge che regoli le unioni omoerotiche in Italia?...). Il presente saggio ha un taglio 'grammaticale', nel senso che, se i giudizi su tali controversie dipendono anche dal vocabolario di sfondo in cui quei giudizi sono formulati, allora riflettere criticamente su tale vocabolario e sulle categorie che articola (identità, soggetto, riconoscimento...) diventa rilevante.

La formazione dell'io

Prendiamo le mosse dall'uso specifico a cui il concetto di riconoscimento è stato destinato da Axel Honneth.¹ Il riconoscimento è concepito come un 'ideale normativo', poiché rappresenterebbe sia la preconditione per assicurare una sana formazione di sé, sia un criterio volto a indicare ciò che si tratta di ottenere dagli altri (dalla società) per assicurare la partecipazione da cittadini autonomi alla vita associata. Non a caso la proposta di Honneth, articolata intorno al riconoscimento nei rapporti affettivi, sul lavoro e come diritto di cittadinanza, ha il suo contrappunto nell'analisi delle forme di misconoscimento. Queste forme di giustizia violata, secondo Honneth, comportano non solo mortificazione ma anche indignazione e dunque rivendicazione di riconoscimento, che può a sua volta condurre all'azione, generare interventi di lotta per il riconoscimento negato, e contribuire così a una forma di mutamento sociale e di progresso morale. In *Reificazione*² Honneth delinea la sua antropologia filosofica, sottolineando la priorità genetica ma anche logica (l'antecedenza concettuale) del riconoscimento affettivo sulle forme istituzionali di riconoscimento. Sottolineando altresì come questo riconoscimento affettivo rappresenti la condizione base dell'autorealizzazione, Honneth si prefigge di fondare la propria teoria normativa su una struttura psico-antropologica. La proposta avanzata è interessante e merita di essere analizzata, soprattutto perché getta luce sui presupposti e le implicazioni della nozione stessa di riconoscimento.

Il fondamento della teoria del riconoscimento di Honneth è l'ideale dell'autorealizzazione. Il suo assunto di partenza è che solo il riconoscimento fornisce ai soggetti ciò che permette loro di compiersi (ossia di guadagnare un'autonomia). Da un punto di vista ontogenetico, il riconoscimento costituisce tanto il prerequisito di una relazione sana nei confronti di se stessi, quanto un sostegno per la nostra esistenza nella sua globalità. Quella di Honneth è dunque una teoria dello sviluppo (del compimento identitario) contrassegnata da una configurazione teleologica. Ogni teoria dello sviluppo implica necessariamente un esito verso il quale lo sviluppo conduce; contiene, cioè, in sé il riferimento a uno sbocco naturale, a uno sviluppo 'riuscito' (nel caso di Honneth, la costituzione intersoggettiva di un rapporto a sé di tipo positivo).

¹ A. HONNETH, *Lotta per il riconoscimento. Proposte per un'etica del conflitto*, Milano, Il Saggiatore, 2002. Cfr. anche C. TAYLOR, *La politica del riconoscimento*, in A. GUTMANN (a cura di), *Multiculturalismo. La politica del riconoscimento*, Milano, Anabasi, 1993 (ed. or. 1992).

² A. HONNETH, *Reification. A new look at an old idea*, Oxford, Oxford University Press, 2008 (ed. or. 2005; trad. it. parziale *Reificazione. Uno studio in chiave di teoria del riconoscimento*, Roma, Meltemi, 2007).

Riferendosi a Stanley Cavell³ e appoggiandosi alla ricerca nell'ambito della psicologia evolutiva, Honneth sottolinea come la reciprocità intersoggettiva, il mutuo riconoscimento, sia un momento elementare, spontaneo e primario, una dimensione fondativa che precede ogni altra forma di riconoscimento.⁴ Prima ancora di prestare o ricevere singoli atti di riconoscimento, siamo (col)legati gli uni agli altri. Fin dall'inizio siamo affettivamente co-implicati, e le condizioni (positive) di tale inizio restano con noi indefinitamente, anche se, talvolta, le perdiamo di vista, o le circostanze ci allontanano da esse. L'esperienza della cura come momento di mutuo coinvolgimento (la sua logica interna, in cui l'obbligo di concederla è allineato allo sviluppo di chi la riceve) rappresenta insomma per Honneth la base – il grado zero – delle forme specifiche di riconoscimento sociale, nonché il nucleo normativo della sua teoria.⁵

Una delle tesi più diffuse, in filosofia politica come in sociologia, è che la nostra identità è plasmata dal riconoscimento, o dalla sua assenza. Scrive Honneth: «[La] dipendenza dell'uomo dall'esperienza del riconoscimento [è costitutiva]: per giungere a una relazione riuscita con sé stesso, egli deve ottenere il riconoscimento intersoggettivo delle sue capacità e prestazioni». ⁶ Il riconoscimento è insomma un vettore di soggettivazione. Di qui l'imperativo del riconoscimento: prestare e pretendere riconoscimento sono doveri. La tesi appare plausibile, ma riposa su premesse epistemologiche relative all'identità, al riconoscimento e al loro legame privilegiato, che intendo esplorare criticamente. Domandiamoci: la formazione della nostra identità dipende davvero dal nostro ricevere in anticipo la giusta dose e la forma appropriata di riconoscimento?⁷ Quanto riconoscimento serve? E di che tipo? Si tratta di condizioni che si possono determinare *in generale*, pre-specificandole normativamente? Si può determinare a-priori ciò di cui hanno bisogno le donne o i neri? Predefinire ciò che è 'bene' per loro? Che aspetto avrebbe una società che garantisse a tutti (o in cui tutti si garantissero reciprocamente) un riconoscimento ottimale? Quanto è forte l'ipotesi (la pretesa) di Honneth circa la funzione del riconoscimento? Il riconoscimento è una condizione necessaria o corrisponde soltanto a una agevolazione nella formazione dell'identità?⁸

³ Cfr. S. CAVELL, *Knowing and acknowledgement*, in Id., *Must We Mean What We Say? A Book of Essays*, New York, Charles Scribner's Sons, 1969, pp. 238-266; Id., *The Claim of Reason. Wittgenstein, Skepticism, Morality, and Tragedy*, New York, Oxford University Press, 1979 (trad. it. parziale, *La riscoperta dell'ordinario*, a cura di D. Sparti, Roma, Carocci, 2001).

⁴ A. HONNETH, *Reification*, cit., pp. 40 e sgg.; p. 152.

⁵ *Ivi*, p. 157.

⁶ Id., *Lotta per il riconoscimento*, cit., p. 47.

⁷ Cfr. N. KOMPRIDIS, *Struggling over the Meaning of Recognition*, «European Journal of Political Theory», VI, 3, 2007, pp. 277-289: 283.

⁸ Cfr. A. HONNETH, *Reification*, cit., p. 152.

Anche Judith Butler prende in esame la formazione dell'io, sottolineando come rivolgersi ai momenti inaugurali dell'identità significhi scoprire che l'altro è già da sempre presente in me. Ma ne deriva una diversa conclusione. Sono stato forgiato da relazioni di cui non sono padrone, le quali hanno strutturato la mia identità prima che si delineasse. Come soggetti emergiamo grazie a un coinvolgimento con l'altro, siamo debitori di una struttura intersoggettiva. Di qui, però, non l'autorealizzazione di cui parla Honneth ma l'*opacità* del soggetto, la sua incapacità di dare conto di se stesso, del passato da cui è emerso.

Lo sguardo del genitore è il primo specchio nel quale il bambino 'si' vede: mi guardano, dunque esisto. Ma questo riconoscimento, mediato dal veicolo immateriale dello sguardo, non è tanto un 'dono' del genitore che, come un imprinting, viene trasferito dalla madre riconoscente al bambino riconosciuto, quanto il frutto di un articolato processo in cui il neonato è anzitutto afferrato, sollevato, spostato, appoggiato, manipolato, facendo esperienza di tale invasione come orlo che risponde, e che, nel contempo, – rispondendo – tiene a sua volta (come può) a una certa distanza: accoglie, si adatta come un'appendice (corrisponde) ma anche arretra, spinge, oppone resistenza. In breve, si distingue, si fa corpo proprio, configurandosi progressivamente come il 'di contro' dell'adulto. Inseriti in questa corporeità interumana che Maurice Merleau-Ponty chiama «intercorporeità»,⁹ caratterizzati da una suscettibilità al tatto, siamo non solo costituiti dall'altro; siamo dislocati, persino spossessati dall'altro.¹⁰ Parlare genericamente di riconoscimento maschera il fatto che, se esso rappresenta un supporto all'auto-realizzazione, può costituire anche un'invasione, una dominazione.

Osserva Butler:

Lacan ha chiarito una volta per tutte come ogni tentativo di dar conto delle prime e inaugurali esperienze di un soggetto sia sempre ritardato e fantasmatico, irrimediabilmente affetto da una *nachträglichkeit*, un principio di posteriorità. Molte narrazioni 'evolutive' si ingannano proprio qui, dando per scontato che colui che racconta la narrazione abbia potuto essere presente sin dalle origini della storia. Quando in realtà l'origine diventa accessibile solo retroattivamente, e attraverso lo schermo della fantasia.¹¹

⁹ M. MERLEAU-PONTY, *Segni. Fenomenologia e strutturalismo, linguaggio e politica. Costruzione di una filosofia*, Milano, Il Saggiatore, 2015.

¹⁰ «La nostra identità si costruisce nella rete di un sistema di posizioni che nessuno domina: per un soggetto non esiste nessun luogo esterno ai rapporti di posizione in cui è preso e a partire dai quali potrebbe interrogare l'intreccio degli atti di parola che lo costituiscono» (R. BARTHES – F. FLAHAUT, *Parola*, in R. ROMANO (dir.), *Enciclopedia Einaudi*, Torino, Einaudi, 1980, p. 434). Forse non a caso scoprirsi a riflettere sulla propria identità significa fare esperienza di uno spaesamento, un non sentirsi a casa; avvertire, insomma, una sensazione di disagio.

¹¹ J. BUTLER, *Critica della violenza etica*, Milano, Feltrinelli, 2006, pp. 74-75.

Le norme attraverso cui risulto (sono reso) riconoscibile non sono del tutto mie: non sono nate con me, e la temporalità del loro emergere non coincide con quella della mia vita (esse mantengono una certa indifferenza verso di me). Non posso essere stato presente a una temporalità che precede la mia stessa capacità di auto-riflessione. Per questo nessun soggetto potrà mai pienamente recuperare le condizioni del suo stesso emergere, possedere, per così dire, il *prima-di-sé*. Oltretutto, come rileva Butler,¹² una tale preistoria non ha mai smesso di accadere e, in quanto tale, non la si può considerare una preistoria in senso cronologico. Non è chiusa, compiuta, relegata a un passato che diventa poi parte di una ricostruzione del *sé*. Al contrario, una tale preistoria rende ogni sintesi autoriflessiva parziale e mancata. Posso tentare di raccontare la mia storia, la storia del mio me, ma un'altra storia è già al lavoro dentro di me, e non c'è un modo netto di distinguere tra l'io che è emerso da questa condizione infantile e la serie di tu che sin dal principio hanno abitato la mia identità.

Insisto su questo punto enfatizzato da Butler. In origine il soggetto non è ancora articolato linguisticamente, non è, cioè, ancora in grado di deliberare riflessivamente su di *sé*. In origine non è nemmeno un io autodefinito ma un insieme di relazioni e di processi che lo implicano nel mondo delle sollecitazioni e degli affetti primari, relazioni e processi che non possono essere descritti in termini di riconoscimento o di reciprocità, per il semplice fatto che ne sono la precondizione. Come nota Butler:

Nessuno sopravvive per raccontare la propria storia senza prima essere stato iniziato al linguaggio, venendo chiamato, sollecitato da qualche storia, trascinato nel mondo discorsivo della storia. Solo più tardi si potrà trovare la propria strada nel linguaggio, dopo che questo sarà stato imposto, dopo che avrà prodotto una rete di relazioni in cui l'affettività troverà una qualche forma di articolazione.¹³

In sintesi, Honneth postula una nozione di autonomia individuale che scavalca le condizioni del nostro emergere.

Ambivalenza del riconoscimento

Honneth sembra assumere che il riconoscimento 'originario' corrisponda a un bene destinato a convalidare la nostra identità. Come se in un mondo strutturato dal riconoscimento non vi fossero più ostilità, conflitto, alienazione, dominio e oppressione, ma solo amore, compassione, sensibilità, generosità, solidarietà, rispetto, equità. Nell'adottare tali catene di termini fra loro associati, e soprattutto nell'adottarle in forma oppositiva,

¹² Ivi, pp. 107-108.

¹³ Ivi, p. 58; cfr. anche pp. 87-88, 96.

siamo vittime di una figura idealizzata. Un certo antagonismo può essere parte di una relazione d'amore, a testimonianza dell'intensità del legame, così come l'alienazione può essere fonte di una visione critica nei confronti di leggi di cui siamo solo in parte autori e a cui non sentiamo di poterci o volerci assoggettare. Il riconoscimento, allora, non è solo prestatore di stima e rispetto, ma può essere veicolo di una più ampia gamma di occorrenze non libere da conflittualità e ambiguità.

E dunque domandiamoci: la relazione di mutua sintonia implica necessariamente simpatia, preoccupazione affettiva nei confronti dell'altro, ossia un atteggiamento benevolo? Non vi è un potenziale di avversione in ogni esposizione e affezione reciproca? La categoria della reciprocità implica necessariamente parità o uguaglianza?

Riflettiamo sul processo di individualizzazione a partire dal legame genitore-bambino. La formazione dell'io implica la difficile necessità di risolvere il complesso edipico e accettare quella sorta di 'lutto' originario che è l'esperienza di divisione-separazione dell'originaria unità simbiotica fra madre e bambino (nessuno – per ora – viene al mondo senza essere stato nel corpo della madre, e se la simbiosi intrauterina fa sì che, inconsciamente, il figlio resti una parte del corpo della madre, tale separazione sarà paragonabile a una vera e propria amputazione simbolica). Allora non solo il riconoscimento appare il prodotto piuttosto che la premessa dell'interazione, ma la stessa custodia delle condizioni che rendono il riconoscimento capace di convalidare l'identità resta difficile da predeterminare.

Di più. Come ricorda Melanie Klein, l'esperienza relazionale è intrinsecamente ambigua. Il potere, la violenza e la crudeltà sono parte costitutiva dello sviluppo infantile e del distacco dalla simbiosi iniziale. Honneth sottovaluta il ruolo del negativo e delle contraddizioni, considerandole residui eliminabili, 'distorsioni', momenti difettosi (corruzioni) del processo di socializzazione. E resta convinto che il riconoscimento contenga in sé il *telos* – il potenziale normativo – per trascenderli. E se le cose stessero altrimenti? Honneth assume che il misconoscimento sia un'anomalia, qualcosa di sfuggito al processo di formazione dell'io mediato dal riconoscimento. La mossa di Butler consiste nel considerare l'ambivalenza – il negativo – immanente (non un momento destinato a essere vinto), e l'integrazione stabile una contingenza. *Questo* si tratta di riconoscere.

Anche Jonathan Lear¹⁴ descrive la teoria di Honneth come una secolarizzazione del tema della caduta, una teoria che conferisce troppa benevolenza alla posizione originaria (proiettando in essa una dimensione salvifica – la grazia della fusione). E che finisce per trasformare tale posizione nel fondamento positivo delle relazioni sociali, nonché – simultaneamente –

¹⁴ J. LEAR, *The slippery middle*, in A. HONNETH, *Reification*, cit., pp. 131-146; cfr. in particolare pp. 132-133.

in un ideale da perseguire. Si può davvero ripulire la natura umana dagli aspetti meno edificanti? E se all'inizio non ci fosse solo empatia ma anche ingordigia, competizione, aggressività, invidia?¹⁵ Honneth pone un' enfasi eccessiva sul 'ritorno' a (il restauro o ripristino di) una condizione originaria necessariamente buona (ma talvolta smarrita).

Consideriamo il sadismo. Un atteggiamento sadico nei confronti dell'altro rivela uno dei volti del nostro legame, persino della nostra attrazione nei confronti dell'altro, rientrando, sottolinea Butler, fra le forme di coinvolgimento che ci caratterizzano. L'altro mi può stare a tal punto a cuore da perdere (per me) ogni indipendenza, diventando un oggetto del mio controllo (ossessivo). Analogamente, si può volere essere usati dagli altri, provando piacere nella propria strumentalizzazione. Controllo, invidia, odio, rabbia, sottomissione, sono tutte 'passioni' che manifestano il nostro legame. Circostanza che mette in questione il valore della cornice teorica di Honneth: il legame reciproco, l'affezione, il coinvolgimento relazionale (la *Bezoogenheit*), non sono necessariamente 'buoni' o portatori del tipo di normatività che Honneth spera di derivarvi. La dinamica normativa che emerge è piuttosto quella di creature le quali, per rapportarsi le une alle altre, attraversano sia amore che odio, sia cura che indifferenza.

Prendiamo in esame pure l'empatia. Nei confronti di chi soffre c'è chi avverte la disposizione ad alleviare il dolore, così come c'è chi è spinto dal desiderio sadico di aggravarlo. La *stessa persona* può avvertire contemporaneamente le due spinte.¹⁶ L'insistenza unilaterale sul fatto che solo la simpatia nei confronti dell'altro rappresenti un atteggiamento genuino o comunque primario, impedisce a Honneth di rendere conto di tali comportamenti (circostanza che lo induce a privilegiare un'unica condotta moralmente corretta).

Per fornire un supporto empirico alla propria ipotesi circa la priorità del riconoscimento affettivo, Honneth si basa sulla teoria dell'attaccamento di Donald W. Winnicott,¹⁷ ma la sua analisi appare fortemente selettiva. Honneth tralascia i passaggi sull'ambiguità dell'attaccamento e – di conseguenza – della struttura della nostra psiche. Già Sigmund Freud aveva sottolineato come nello stadio del narcisismo primario siamo presi in una relazione indifferenziata, un'immersione nell'utero materno, uno stato privo di tensioni, di completa acquiescenza (prossimo, secondo Freud, allo

¹⁵ *Ivi*, p. 139.

¹⁶ Si veda J. BUTLER, *Taking another's view: ambivalent implications*, in A. HONNETH, *Reification*, cit., pp. 97-119: 114.

¹⁷ Perché, dopo aver fornito un argomento di tipo trascendentale (siamo *ab initio* – ossia a-priori, a prescindere dalle circostanze – co-esposti affettivamente gli uni agli altri), Honneth senta il bisogno di rivolgersi alla psicologia evolutiva per reperire un fondamento empirico a cui affidare la plausibilità della teoria, non è chiaro.

stato prenatale di annullamento di sé, dunque alla morte). Dopo la separazione-differenziazione, proiettiamo quell'esperienza simbiotica cercando di ripristinarla (la nostalgia dell'unità originaria diventa immanente alla struttura del desiderio). Se non siamo in grado di sublimare tale pulsione, rimaniamo intrappolati nelle patologie narcisistiche o in una forma di regressione allo stadio dell'indifferenziato pre-diadico (l'utero rappresenta la nostra prima collocazione e resta il luogo dove vogliamo sempre ritornare in quanto posto sicuro nel quale accomodarsi perfettamente). La teoria delle relazioni oggettuali di Winnicott pone l'accento sui due meccanismi a cui ricorre il bambino per oltrepassare la frustrazione indotta dall'esperienza della perdita e della divisione-separazione dell'originaria unità simbiotica. Il primo meccanismo coincide con il ricorso a oggetti 'transizionali', grazie ai quali il bambino può diluire gradualmente l'illusione della propria onnipotenza. Il secondo meccanismo consiste invece nel ricorso a una fase 'distruttiva', in cui – attraverso momenti di aggressione della figura materna – il bambino sperimenta il confine fra sé e l'altro come soggetto indipendente. Nel sottolineare la difficoltà di rispondere adeguatamente alla separazione dall'altro, peraltro, non bisogna situarsi solo dal punto di vista del bambino. La difficoltà di districarsi dall'iniziale stato di unità prenatale vale anche per la madre nei confronti del bambino, e può ripresentarsi in tutti i casi in cui si cerca di 'trattenere' l'altro nell'orbita simbiotica, o comunque di ripristinare la condizione di co-identità in cui i due soggetti sono stati immersi.

Di più: la separazione non è mai né istantanea, né completa e definitiva, come indica il permanere per tutta la vita di quell'area intermedia che Winnicott definisce appunto «spazio transizionale».¹⁸ Rivendicando il posto dell'aggressività *dentro* al riconoscimento, per Winnicott parte di ciò che significa sviluppare la propria indipendenza consiste nella capacità di odiare. Nel venire a riconoscere/accettare l'indipendenza della madre – un agente con i propri desideri e progetti –, l'infante deve attenuare il proprio narcisismo, il proprio egocentrismo e il proprio delirio di onnipotenza. Questo processo alimenta la rabbia nei confronti della madre, e il bambino scopre modi di manipolarla, punirla o comunque controllarla.¹⁹ Non a caso impulsi vendicativi attraversano il processo della separazione.²⁰ Ciò che in ultima istanza *ogni* legame rivela, è una sorta di ineluttabile necessità o bisogno dell'altro, ossia la nostra dipendenza da un altro, nonché – di riflesso – la

¹⁸ D. WINNICOTT, *Transitional objects and transitional phenomena*, «International Journal of Psycho-Analysis», XXXIV, 1953, pp. 89-97, ora in Id., *Collected papers, through paediatrics to psycho-analysis*, London, Tavistock, 1958, pp. 229-242.

¹⁹ J. LEAR, *The slippery middle*, cit., p. 133.

²⁰ A questo proposito si può consultare I. CARUSO, *La separazione degli amanti. Una fenomenologia della morte*, Torino, Einaudi, 1988. Nel volume vengono esplorati i meccanismi di difesa, e il lavoro del lutto, che si formano reattivamente dopo una separazione fra adulti.

nostra incompletezza.²¹ Inconsapevolmente ci sforziamo di occultare tale bisogno, sintomatico della nostra labilità ontologica. L'accettazione della propria identità appare una sorta di condanna beckettiana alla fragilità, come se la contingenza fosse una necessità non riuscita, e la separazione – la singolarità – fosse una dannazione invece che un fatto della vita. Come protesta Hamm in *Finale di partita*: «You're on earth, you're on earth, there's no cure for that!».²² La nostra vita si fonda su tali fatti, eppure c'è qualcosa nell'accettarli, un'ansia, una ripulsa, che può renderli insopportabili, al punto da generare l'irrealizzabile aspirazione al riscatto e al risarcimento della nostra condizione terrena.

Per Honneth il riconoscimento fra adulti è strutturalmente simile a quello fra madre e infante. All'interno della sfera delle relazioni primarie noi apprenderemo il sentimento (la norma) dell'obbligo e della reciprocità. Honneth sembra trascurare la natura radicalmente asimmetrica della relazione madre-infante. Anzitutto lo stato fusionale, immediato e indifferenziato, per definizione, non permette riconoscimento (non per caso Winnicott esclude la categoria del soggetto da questa fase iniziale del rapporto madre-bambino). In secondo luogo, il riconoscimento non lo si concede una volta per tutte durante l'infanzia (l'attribuzione deve essere rinnovata anche da adulti). Infine, ed è il punto chiave, l'infante è bisognoso e indifeso (ed è forse proprio questa inermità – non l'amore per esso – che motiva il riconoscimento della madre). Che tipo di legame si può instaurare con coloro da cui dipendiamo totalmente, da cui veniamo sopraffatti? Nel corso del processo di socializzazione siamo troppo piccoli per conoscere e giudicare chi ci presta un riconoscimento. L'infante che piange per la fame o che

²¹ Ammettere l'alterità dell'altro – il suo essere non me –, accettare la sua indipendenza, è talvolta insopportabile. Su questi processi ha scritto pagine memorabili Stanley Cavell, in particolare analizzando alcune tragedie di Shakespeare (S. CAVELL, *Il ripudio del sapere. Lo scetticismo nel teatro di Shakespeare*, Torino, Einaudi, 2004). L'*Amleto*, per Cavell, verte sulla difficoltà di assumere la propria singolarità, emancipandosi dal desiderio di una eterna fusione con la propria matrice familiare. È come se, oltre alla nascita vera e propria, vi fosse un secondo stadio consistente nell'accettare la nascita. Questa difficoltà, è noto, affiora quando lo spettro del padre defunto incarica Amleto di prendere il proprio posto, di accomodare la vita per suo conto, così che il padre, vedendo soddisfatta la propria esigenza di giustizia, potrà riposare in pace. Il modo in cui il padre detta al figlio il desiderio di essere ricordato – la richiesta di portare a compimento la sua vendetta e di appianare la sua vita – depriva Amleto della possibilità di elaborare il lutto, di superare l'assenza del padre e di costruire la sua propria identità. Egli deve dunque cercare di attestare la propria vita, o comunque di scoprire in che senso la sua vita è propriamente sua. A questa prima difficoltà, dovuta all'espropriazione della possibilità di sviluppare un'identità personale, se ne aggiunge poi una seconda. Accettando finalmente – e di fatto abbandonando, con tale riconoscimento – il proprio padre come creatura dipendente da sé, la cui incapacità di sostenere il desiderio della madre non può essere riscattata da lui, Amleto deve anche accettare sua madre come un essere sessualmente indipendente, la cui vita di desiderio sopravvive alla nascita di un figlio e alla morte di un marito – una vita che si presenta al figlio come un abbandono di lui.

²² S. BECKETT, *Endgame*, London, Faber & Faber, 2012, p. 48.

fatica a portarsi in una posizione più comoda è davvero preoccupato delle 'ragioni' dell'altro? Di come adottare il suo punto di vista? O dei legami reciproci?²³

Dal riconoscimento alla riconoscibilità

Per estendere la problematizzazione dei presupposti teorici di Honneth, soffermiamoci ora sulla cautela con cui Judith Butler invita ad accogliere l'idea di riconoscimento quale 'bene' da prestare e ricevere.

La politica del riconoscimento adottata da Honneth presuppone che gli attori siano già soggetti determinati, ossia che questi siano stati formati e riconosciuti. Come se i due soggetti si limitassero a confrontarsi orizzontalmente, e questa diade rappresentasse strutturalmente la grammatica normativa del riconoscimento. Ma domandiamoci: da dove provengono questi soggetti? Come sono diventati tali? Sono da sempre già là e come tali si incontrano e si riconoscono? Per rispondere occorre ricostruire i vettori di soggettivazione che li hanno costituiti come soggetti. Soggetti che vengono al mondo in relazioni che non hanno scelto e che solo dopo, eventualmente, potranno riconoscersi, grazie a categorie le quali, di nuovo, non hanno né inventato né scelto. Categorie che già esistevano come parte di una formazione discorsiva la quale, agendo su di loro, permette la loro riconoscibilità.²⁴ Una riconoscibilità relativa, peraltro, dato che alcuni soggetti risultano altamente riconoscibili mentre altri sono relegati ai margini della visibilità e della dignità sociale. Si affaccia così una domanda ulteriore: quali soggetti sono titolati alla riconoscibilità, e perché?

Dietro alla domanda: «A chi prestare riconoscimento?», osserva acutamente Butler, sta la meta-domanda relativa al tipo di soggetto che è riconoscibile (in quanto umano, in quanto persona, cittadino, portatore di diritti...).²⁵ Ogni concreto atto di riconoscimento presuppone tacitamente la cornice normativa che istituisce la partizione fra umano e non umano, fra degno di essere riconosciuto e inintelligibile (anomalo, anormale, abietto). Ricorrendo a un lessico di derivazione fenomenologica, potremmo espri-

²³ La diade rappresenta davvero un'unità elementare? Intanto i genitori sono due, e questa forma della struttura familiare corrisponde a sua volta a una contingenza storica (l'infante può avere più di un oggetto di attaccamento primario, così come il cosiddetto 'amore materno' può essere distribuito attraverso più persone, generi e generazioni). La cura affettiva, a sua volta, corrisponde spesso a *lavoro* femminile (miconosciuto). La dimensione affettiva, allora, non è 'pura' ma attraversata da quella economica e di genere.

²⁴ La vita delle categorie (la loro disponibilità e la loro connotazione) non è parallela a quella del nostro uso quotidiano di esse.

²⁵ J. BUTLER, *Recognition and the social bond. A response to Axel Honneth*, in H. IKÄHEIMO *et alii* (eds.), *Recognition and ambivalence*, New York, Columbia University Press, 2021, pp. 31-54: 43.

mere il punto come segue: ogni attribuzione di identità avviene all'interno di un orizzonte di possibilità collegato ai presupposti conoscitivi dell'osservatore. All'interno di questo orizzonte, alcuni aspetti restano sullo sfondo, ignorati o impensati. L'orizzonte può pure diventare tematico, ma la struttura figura/sfondo resta immutata: tutto quello che viene *posto* riflessivamente davanti a sé (figura) ha un *presupposto* non tematizzato (lo sfondo *da cui* parliamo ma *di cui* facciamo fatica a parlare).²⁶ Non tracciando questa distinzione, in Honneth l'attore finisce per avere unicamente la funzione di partecipare all'atto del riconoscimento, riuscendo a prestarlo e riceverlo ma non potendo spiegare da dove provengano le categorie mediante le quali il riconoscimento si articola – come emergono le condizioni che permettono al riconoscimento di avere luogo. L'attore di Honneth è immerso negli atti attraverso cui il riconoscimento si struttura e di conseguenza non può essere contemporaneamente consapevole dei loro presupposti.

Su questo slittamento del punto di vista, il debito di Butler nei confronti di Michel Foucault è esplicito. Nel corso di molti lavori, Foucault ha mostrato come ciò che possiamo 'essere' vada posto in relazione a un regime di verità volto a stabilire quali saranno le forme d'essere riconoscibili. Il regime di verità fornisce la cornice al cui interno ha luogo la scena del riconoscimento, delineando chi verrà qualificato come soggetto identificabile. In una intervista rilasciata negli anni Ottanta, Foucault fa esplicitamente riferimento a una «forma di potere [...] che categorizza l'individuo, [...] lo fissa alla sua identità, gli impone una legge di verità che egli deve *riconoscere* e che gli altri devono *riconoscere* in lui. È una forma di potere che rende gli uomini soggetti».²⁷ Se mi domando «cosa potrei essere?», non sto sollevando un interrogativo soggettivo. Mi sto invece chiedendo «che posto c'è per il mio "io" nel regime discorsivo in cui sono collocato?». E ancora: «Quali forme di attenzione verso il sé sono state stabilite?». Certo, gli attori contribuiscono a creare o riprodurre i regimi di verità e le formazioni discorsive, ma le presuppongo anche.

Tanto per Butler quanto per Foucault, siamo sempre riconosciuti – e a nostra volta riconosciamo – attraverso una serie di norme che regolano la riconoscibilità. Non c'è la possibilità di una relazione immediata tra me e l'altro, che prescinda dalla gamma di tipi di identità articolata all'interno di un *episteme* storico. Se questa idea è plausibile, allora quando ci chiediamo cosa renda possibile il riconoscimento, la risposta non può ricadere sul sem-

²⁶ A causa di ciò, per quanto forte possa essere il desiderio di riassorbire in maniera completa l'orizzonte di sfondo (trattando l'impensato come definitivamente pensato), ogni orizzonte resta indefinitamente aperto. Per questo, nel caratterizzare un'identità, c'è sempre più senso di quello che abbiamo attribuito.

²⁷ H. DREYFUS – P. RABINOW, *La ricerca di Michel Foucault. Analitica della verità e storia del presente*, Firenze, Ponte alle Grazie, 1998, p. 238.

plice 'talento', come sembra volerci far credere Honneth (quasi fosse una virtù etica da coltivare individualmente), dal momento che chi riconosce dovrà pur sempre affidarsi, anche solo implicitamente, a criteri che stabiliscano cosa possa essere riconoscibile; a una qualche struttura che permetta di giudicare cosa e/o chi io sia. Il riconoscimento prestato non è un dato di partenza. Al gioco del riconoscimento bisogna accedere, e per farlo occorre risultare prima riconoscibili.²⁸

Honneth è insofferente nei confronti di Foucault e di Butler.²⁹ Eppure, sembra necessario domandarsi: chi detiene il potere di conferire il riconoscimento? Nell'invitare a prestare riconoscimento agli altri, non sussiste il rischio di adottare surrettiziamente la posizione (non neutra) di chi già detiene tale potere? Un conto è prestare (più) riconoscimento a chi è ingiustamente penalizzato. Ma se invece il soggetto non rientra nemmeno (o ancora, o più) nel campo dell'intelligibilità, se non è considerato una persona (civile, degna – come ad esempio le donne, gli schiavi, i neri o gli iracheni)? Non si tratta più di un problema di giustizia distributiva o di equità di trattamento fra membri di una società, ma della produzione differenziata degli umani: chi conta come persona riconoscibile? È una domanda di altra natura, una domanda bio-politica.³⁰

L'impostazione di Honneth sembra trascurare pure una circostanza ulteriore: ogni atto di identificazione, e a maggiore ragione l'atto di identificazione di attori soggetti a ingiustizia, in quanto forma di classificazione, potrà esso stesso essere una forma potenziale di ingiustizia (si ricordi che l'esame critico del vocabolario di identificazione non è a sua volta parte della politica del riconoscimento). Focalizzandosi sui momenti di lotta per l'ottenimento di un riconoscimento da parte di coloro che ne sono deprivati, Honneth non sembra sospettare che lo stesso riconoscimento possa contribuire alla loro inferiorizzazione. Il bisogno di ottenere un riconoscimento 'concesso' dal gruppo dominante non è già un sintomo di oppressione?³¹ Pensiamo anche ai casi in cui la richiesta di riconoscimento genera una politica della differenza che etnicizza l'altro, assegnandogli una identità chiusa. Si strutturano biopolitiche di salvaguardia delle identità collettive secondo la logica della 'riserva' ecologica, che poi in definitiva naturalizzano e irrigidiscono quelle stesse identità. Ecco un esempio degli effetti paradossali creati dal riconoscimento stesso, che può spingere i gruppi a

²⁸ La forma elementare del riconoscimento percettivo implica la visibilità, ma la visibilità è anche o anzitutto culturale e può non emergere.

²⁹ A. HONNETH, *Recognition between power and normativity: a hegelian critique of Judith Butler*, in H. IKÄHEIMO et alii (eds.), *Recognition and ambivalence*, cit., pp. 21-30.

³⁰ J. BUTLER, *Recognition and the social bond*, cit., p. 62.

³¹ Cfr. P. MARKELL, *Bound by recognition*, Princeton, Princeton University Press, 2003; K. OLIVER, *Witnessing. Beyond recognition*, Minneapolis & London, University of Minnesota Press, 2001.

trincerarsi nella propria appartenenza identitaria e a segregarsi nella loro distinzione, con il rischio di una progressiva tribalizzazione della società. Riconoscere diritti ai *sans papiers*, ad esempio, pur concedendo loro qualcosa, rischia di congelarli all'interno di una categoria che li emargina. Riconoscere l'altro – renderlo noto, identificabile, fissarlo all'interno di un campo giuridico o simbolico – significa assimilarne l'alterità. Tocchiamo qui il nesso fra identità, riconoscimento e controllo sociale. I saperi specializzati definiscono identità dandone versioni autorevoli mediante un processo di attribuzione (e applicazione successiva) di nomi e norme e categorie, in virtù delle quali identifichiamo un attore come attore di un certo tipo. Nei termini di Foucault: «Ciò che fa sì che un corpo, dei gesti, dei discorsi, dei desideri siano identificati [...] come individui, è già una dei primi effetti del potere. L'individuo non è il vis-à-vis del potere, ma credo che ne sia uno degli effetti principali».³² Vi è una distribuzione diseguale del capitale culturale che permette ad alcuni di imporre l'interpretazione dell'identità altrui (motivo per cui è sempre importante domandarsi chi è abilitato a riconoscere e chi non lo è). Tipizzando coloro che siamo destinati a incontrare, prespecificando cosa possiamo identificare (come saliente o rilevante) e cosa rimane sullo sfondo, le pratiche di riconoscimento esemplificano una forma di controllo.

Lotta per, lotta intorno al riconoscimento: la pratica del signifying

Questi ultimi riferimenti all'intreccio fra riconoscimento e potere potrebbero far pensare che Butler sposi una posizione determinista e pessimista, una posizione che riduce l'essere soggetti all'essere *soggetti a*, e che rischia di mancare proprio l'agency soggettiva.³³ Una concezione del potere diffidente nei confronti di ogni categoria di identificazione. Non è così.³⁴ Per Butler nessun apparato disciplinare può garantire la chiusura semiotica totale – vi è sempre un campo di tensioni e resistenze. In fondo, attraverso l'urto che sperimentiamo quando ci viene imposta una prospettiva, gli altri ci spingono a mettere in questione la nostra immagine. Il riconoscimento è un ambito nel quale le immagini (la propria, ma anche quella degli altri), piuttosto che imposte o riprodotte, sono potenzialmente *contese*.

³² M. FOUCAULT, *Bisogna difendere la società*, Milano, Feltrinelli, 1998, p. 33.

³³ Butler sembra a tratti alludere a un potere non meglio determinato che detterebbe le condizioni inesprese del riconoscimento (l'integrazione nasconde la permanente esclusione, i diritti umani nascondono il biopotere, etc.), con la conseguenza di far fatica a riconoscere (a differenza di Honneth) come la società americana sia oggi meno razzista di un secolo fa.

³⁴ J. BUTLER, *Recognition and the social bond*, cit., pp. 36-37, 44.

Nel sottolineare la distribuzione iniqua della riconoscibilità (come anche della correlata vulnerabilità: non tutti i soggetti sono ugualmente precari; non tutti i morti vengono compianti), Butler è consapevole che l'ir-riconoscibilità comporta forti limitazioni. Vivere al di là dei margini della riconoscibilità – essere contrassegnati da un eccesso, una differenza o non-identità che non si lascia riassorbire (una ambiguità) – non è però solo una condanna. Butler è altrettanto consapevole del potenziale politico di cui il misconoscimento è portatore. Benché una struttura discorsiva tenda a 'naturalizzare' le identità, il significato assegnato ai riferimenti categoriali (cosa significa essere 'donna', ad esempio) non è fisso nella sua determinazione, ma soggetto a ridefinizione, almeno in certe circostanze e per certe persone, le quali – consapevolmente o meno – si domandano: quali sono i limiti di questa formazione discorsiva? Cosa cambia se vengo definito così piuttosto che in altri modi? Scrive Butler: «I may feel that without some recognizability I cannot live. But I may also feel that the terms by which I am recognized make life unlivable. This is the juncture from which critique emerges».³⁵ Almeno occasionalmente, i soggetti dispongono delle risorse per mettere in discussione i processi di soggettivazione che hanno contribuito a costituirli. Le categorie che ci definiscono possono insomma essere resiste e risemantizzate, allargando il vocabolario mediante il quale comprendiamo e caratterizziamo noi stessi.³⁶

Se tutto fosse effettivamente già definito e il riconoscimento si limitasse a ripristinare la corrispondenza fra la realtà di una identità e la sua predicazione, come si potrebbe mai riconoscere il diverso, il non familiare? Non è un paradosso? Non siamo costretti a ri-conoscere quello che già conosciamo? Butler introduce qui la pratica della «risignificazione sovversiva» (*subversive resignification*), la quale ricorda da vicino (coincide con) la pratica afroamericana del *signifying*. Non citata da Butler, vale la pena dedicarvi l'attenzione che merita, anche per chiarire la portata politica di quanto

³⁵ J. BUTLER, *Undoing gender*, New York, Routledge, 2004, p. 4.

³⁶ Perseguendo un'altra pista, che però similmente converge in una visione non opprimente del potere, Butler chiarisce quanto segue: la circostanza di essere esposti agli altri in modi che non possiamo controllare si traduce non solo in una valorizzazione dell'essere-fra a scapito del narcisismo identitario (cfr. F. DALLMAYR, *The politics of nonidentity: Adorno, postmodernism – and Edward Said*, «Political Theory», XXV, 1, 1977, pp. 33-56). Si può tradurre pure in una predisposizione all'umiltà, nella capacità di perdonarsi per qualcosa di cui non si poteva essere del tutto consapevoli. E si traduce nella propensione a concedere uno stesso perdono agli altri, anch'essi definiti da un'analogia parziale opacità a loro stessi. Il mio essere straniera a me stessa è così paradossalmente fonte del mio legame etico con gli altri (J. BUTLER, *Critica della violenza etica*, cit., p. 116). Benché allergica a ogni forma di umanesimo compassionevole, consolatorio e protettivo, Butler trova un *fondo di umanità comune* nella vulnerabilità che condividiamo. Si tratta, chiarisce Butler nelle pagine conclusive del suo *Rendersi conto*, di prendere atto della nostra relazionalità (e dunque della nostra relativa incoerenza) come fatto costitutivo e non come difetto: implicati, vincolati, ma anche sostenuti da un mondo sociale che sta intorno a noi, non possiamo pretendere una identità soggetta al nostro controllo, integra, continua e trasparente.

sottolineato dalla stessa Butler. Il *signifying* corrisponde a una strategia retorica basata sul riferimento indiretto. Qualcosa è ripetuto (una frase, ad esempio), ma alterato in maniera tale da poter costituire al tempo stesso un commento sul, o un motteggiare quella frase.³⁷ Imitare e al tempo stesso dissimulare, connotare, insinuare, ironizzare. Il *signifying* è distinto dall'ordinaria operazione di significazione semantica, nella quale ci si sforza di disambiguare il senso di quanto detto (o fatto) canalizzando le associazioni che il significante si porta dietro affinché assuma un senso univoco e determinato. Il *signifying* corrisponde infatti a un modo di *distanziarsi* dalla rappresentazione prevalente.³⁸ Si pensi alla volontà di distaccarsi dall'inglese imposto durante la schiavitù, in maniera tale da costruire un proprio codice semiotico. Il termine 'funky', ad esempio, ha in origine (fra i bianchi) una connotazione negativa. Rimanda a un cattivo odore, a qualcosa di marcio, al 'puzzo' dei neri. Ma nella cultura dei ghetti e del jazz il termine conosce una sovversione, venendo a significare una certa qualità (anche ritmica) legata all'esperienza del sud e della chiesa nera (come nel caso di 'bad' – che significa buono, valido –, di 'mean' o di 'tough').³⁹

In questo nuovo quadro, piuttosto che domandarsi: come promuovere forme non subordinanti di riconoscimento?, ci si chiede: come generare spazi di manovra? La lotta di cui parla Honneth si sposta: non quella di due soggetti già formati mossi dal bisogno di ottenere più riconoscimento (lotta per il riconoscimento, Kampf um Anerkennung), ma quella relativa alla messa in questione delle stesse categorie mediante le quali i soggetti sono in primo

³⁷ Anche se ufficialmente la Chiesa approva l'asservimento degli africani in quanto non cristiani, alla fine del XVIII secolo avvia un programma di conversione intensiva degli schiavi. Questa cristianizzazione sistematica avviene spesso *en masse* nei porti di imbarcazione o di approdo. Il Protestantesimo, con la sua enfasi sull'accesso al padre supremo attraverso il canto e la lode, rende possibile l'emergere dello spiritual, un canto religioso ma extra liturgico, accompagnato da battito delle mani e dallo *stomping* dei piedi. Nelle chiese pentecostali fiorisce il gospel, connotato da forme di canto responsoriale (schema a 'chiamata e risposta' nel quale un solista produce una breve frase seguita da una frase di risposta dal coro). Una messa cristiana con ritmi sincopati, alterazione delle qualità timbriche ed effetti vocali, è un evidente esercizio di *signifying* (cfr. D. SPARTI, *Musica in nero. Il campo discorsivo del jazz*, Torino, Bollati Boringhieri, 2007). Nel jazz il *signifying* alimenta la possibilità di riconfigurare il materiale musicale, di offrirne una versione ulteriore. Differenza tramite ripetizione. È questo lo stigma del jazz, uno stigma che evoca la categoria della ripetizione differente elaborata in sede filosofica da Gilles Deleuze (G. DELEUZE, *Differenza e ripetizione*, Milano, Cortina, 1997).

³⁸ H.L. GATES JR., *The signifying monkey: a theory of African-American literary criticism*, New York, Oxford University Press, 1988.

³⁹ Come spiega Gates (in 'The blackness of blackness': a critique of the sign and the signifying monkey, «Critical Inquiry», 9, June 1983, pp. 685-723), il gioco della significazione ha nella mitologia nera la sua figura archetipica nella *signifying monkey* (forse non è un caso che si dica 'scimmiettare'), legata a sua volta a divinità della religione Yoruba (*Esu-Elegbara* in Nigeria, *Legba* fra i Fon in Dahomey – il dio dell'indeterminatezza, o meglio la figura mitologica del *trickster*, connessa agli scambi e agli incroci, a chi sta contemporaneamente in luoghi diversi). Cfr. R. BASTIDE, *Americhe nere: le culture africane nel Nuovo Mondo*, Firenze, Sansoni, 1970.

luogo resi riconoscibili (lotta *intorno al* riconoscimento). A partire da *Lotta per il riconoscimento*, Honneth fa esplicito riferimento alla nozione di progresso morale, misurato in termini di maggiore inclusione (estensione dei soggetti riconosciuti – pensiamo ai diversamente abili) e di maggiore individualizzazione / differenziazione (qualità degli attributi riconosciuti, anche quelli precedentemente ignorati o trascurati).⁴⁰ Sono lotte che hanno garantito l'accesso a diritti e istituzioni, ma sono lotte per ottenere l'inclusione in un ordine di riconoscimento prestabilito. Le lotte intorno al riconoscimento sono invece lotte su cosa significa riconoscere ed essere riconosciuti, sulle norme tramite le quali i membri di una collettività si riconoscono reciprocamente, lotte in cui la forma e il contenuto del riconoscimento sono oggetto di dibattito.⁴¹ La posta in gioco, in ultima analisi, è la portata della teoria critica: per Honneth si tratta di includere chi è esposto al misconoscimento. È una lotta per l'inclusione. Per Butler, ma anche per gli esponenti di prima generazione della scuola Francoforte (e per Pierre Bourdieu, ad esempio), è proprio l'integrazione sociale a essere sospetta.⁴²

Si consideri il dibattito sulla legalizzazione delle unioni omoerotiche. Riconosciamo alle coppie non eterosessuali il diritto di unirsi legalmente (di affermare pubblicamente la loro identità). Riconosciamo i privilegi delle relazioni eterosessuali. Il riconoscimento del diritto degli omosessuali al matrimonio corrisponde a una forma di progresso morale inequivocabile? Butler sottolinea la differenza fra gay e lesbiche che lottano per l'inclusione nell'ordine familiare attualmente esistente, e coloro che mettono in discussione *precisamente quell'ordine* in quanto manifestazione legalizzata di una ideologia.⁴³

Si tratta ora di intendersi sulla natura di questa tensione critica, di questo potenziale di protesta e sovversione.⁴⁴ Se, come suggerisce Foucault,

⁴⁰ A. HONNETH, *Lotta per il riconoscimento*, cit.

⁴¹ Cfr. C. MCBRIDE, *Recognition*, Cambridge, Polity Press, 2013; L. McNAY, *Against recognition*, Cambridge, Polity Press, 2008.

⁴² Cfr. E. RENAULT, *Assumer l'héritage de la théorie critique: sauver Marx par la reconnaissance?*, in *Le reconnaissance aujourd'hui*, Paris, CNRS, 2009. Ci sono diversi modi di rispondere alla negazione di riconoscimento; ci sono le lotte, ma c'è anche la compensazione. Posso imitare come posso eliminare i vettori del riconoscimento. Posso lottare per ottenere un riconoscimento da parte di coloro che mi discriminano o che mi sono comunque culturalmente 'nemici', secondo una logica di riconciliazione consensuale. Posso però, in maniera del tutto agonistica, agire al fine di distruggere la fonte di riconoscimento (negato), per fare pagare l'ingiustizia subito, più che per ottenere riconoscimento (pensiamo alla rivolta nella banlieue parigina nell'autunno del 2005).

⁴³ L'idea stessa di una sessualità 'normale' si fonda sull'incapacità di prendere atto di alcuni aspetti fondamentali ma 'scomodi' del nostro essere persone: il sesso è una situazione nella quale si perde il controllo (corrisponde a un momento che rivela la nostra vulnerabilità). Di regola nemmeno conosciamo i nostri desideri finché non li scopriamo e sperimentiamo.

⁴⁴ Ponendo il conflitto al centro di ogni azione, la logica sovversiva rischia di diventare un fattore estetico di differenziazione più che il mezzo per raggiungere obiettivi politici.

nuove forme di soggettività sono davvero possibili, ciò non deriva dal fatto che esistono individui dotati di particolari capacità creative che si impongono sulla scena sociale. Butler non adotta né una prospettiva volontarista né una prospettiva determinista. Nuove forme di soggettività si producono quando le condizioni che definiscono i modi in cui siamo soggettivati si rivelano malleabili. In fondo, non siamo legati a modi prestabiliti di costituzione della soggettività ma ‘soltanto’ a formazioni discorsive storicamente determinate. Potremmo persino sostenere che ogni volta che agiamo e parliamo interveniamo sugli schemi di intelligibilità volti a indicare chi sarà riconoscibile, sottoponendoli a una revisione. Non si tratta di integrarsi nella comunità di riferimento ma di rimettere in gioco, di riconoscersi in modi inediti. Sapendo però che, se vogliamo contestare l’egemonia di schemi e categorie, non possiamo che mettere a repentaglio l’intelligibilità delle nostre condotte.⁴⁵

Conclusione

In questo mio contributo sul (le politiche del) riconoscimento ho cercato di conseguire un duplice obiettivo. Anzitutto prendere in considerazione il primo e spesso trascurato passo di una indagine socioculturale, quello relativo al *linguaggio* che impieghiamo nel condurre la nostra indagine. In secondo luogo, ho voluto sottolineare come conferire *più* riconoscimento non sia – non possa essere – il punto di partenza di una riflessione etico-politica. Non si tratta di rifiutare la categoria del riconoscimento (o l’istanza riconoscitiva, negando che sia giusto riconoscere), ma di problematizzarla, gettando luce sul cruciale campo della riconoscibilità.

⁴⁵ La medesima impostazione è presente in Foucault, che non parla mai di una liberazione *da* qualcosa (il potere) o *di* qualcosa (la propria vera identità), quanto piuttosto di una pratica della libertà. Foucault aveva già chiarito l’opportunità di rinunciare all’assunto che vi fosse una identità o una natura umana fondamentale ma repressa per effetto di un insieme di processi storico-sociali, e dunque destinata al mutismo – nonché alla conseguente idea che il solo fatto di parlarne e svelarla ponesse il titolare del disvelamento al di fuori delle pratiche discorsive. Egli dichiara esplicitamente di essere stanco di espressioni «che oggi impieghiamo costantemente, e che ritornano incessantemente nei nostri discorsi – come, per esempio, le espressioni “ritornare a se stessi”, “liberare se stessi”, “essere se stessi”, “essere autentici”, e così via». Foucault conclude: «Ritengo non vi sia di che essere molto fieri degli sforzi attualmente compiuti per restaurare un’etica del sé» (M. FOUCAULT, *L’ermeneutica del soggetto. Corso al Collège de France 1981/1982*, Milano, Feltrinelli, 2003, p. 222).

Direttore Responsabile
Prof. FABIO DEI
Università degli Studi di Pisa
Dipartimento di Civiltà e Forme del Sapere

Registrazione del Tribunale di Firenze n. 140 del 17-11-1949

ISSN 0023-8503

FINITO DI STAMPARE
PER CONTO DI LEO S. OLSCHKI EDITORE
PRESSO ABC TIPOGRAFIA • CALENZANO (FI)
NEL MESE DI MAGGIO 2024

