

Ri-conoscersi nella differenza. Elementi per una lettura di genere dell'«Anerkennung» hegeliana

di *Valentina Chizzola*

Originally a basic concept of Hegel's philosophy, the notion of recognition or *Anerkennung* has become a key concept in contemporary theorizing about issues of identity and difference and, more generally, of contemporary social, political and cultural theory. Beginning with a short survey of some different interpretations of the concept of *Anerkennung* that are to be found in current discussions I outline the significance of Hegel's original notion by comparing it with an analysis of the concept of recognition brought forward by Judith Butler. My essay aims at showing how a reappraisal of Hegel's notion of *Anerkennung* can provide a fruitful starting point for construing and understanding the complexity of gender-related identification processes.

1. *Premessa*

Il tema del riconoscimento è uno degli argomenti filosofici più dibattuti del nostro tempo. Da categoria fondamentale della filosofia hegeliana è divenuta ora una nozione indispensabile per la concettualizzazione delle discussioni contemporanee sull'identità e la differenza, nonché un concetto chiave per la comprensione delle teorie sociali.¹ Questa attenzione è dovuta anche al fatto che la questione del riconoscimento viene oggi direttamente collegata a quella dell'intersoggettività e della definizione dell'identità personale, dal momento che si presume che la nostra identità di esseri 'relazionali' si formi attraverso il continuo confronto con l'altro da noi.

L'intenzione di questo contributo non è quella di fornire un'analisi dettagliata delle differenti interpretazioni contemporanee sul concetto di *Anerkennung*, e nemmeno quella di compiere un passo avanti nell'arti-

¹ La letteratura sul tema del riconoscimento è molto vasta e riguarda ambiti non solo filosofici, ma anche sociologici e psicanalitici. Si limita qui il riferimento ad alcuni saggi particolarmente importanti per la nostra prospettiva: A. PIRNI (ed), *Comunità, identità e sfide del riconoscimento*, Reggio Emilia 2007; T. BONAZZI (ed), *Riconoscimento ed esclusione: forme storiche e dibattiti contemporanei*, Roma 2003; F. FINELLI - F. FISTETTI (edd), *Post filosofie. Riconoscimento, dialettica e fenomenologia. A duecento anni dalla fenomenologia dello spirito di Hegel*, Bari 2008; da segnalare è inoltre il numero di giugno 2008 della «Deutsche Zeitschrift für Philosophie» dedicato interamente al tema dell'*Anerkennung*, e in particolare: P. PURTSCHERT, *Anerkennung als Kampf um Repräsentation. Hegel lesen mit Simone de Beauvoir und Frantz Fanon*, in «Deutsche Zeitschrift für Philosophie», 6 (2008), pp. 923-933.

colazione della discussione. La mia intenzione è piuttosto quella di fare un passo indietro, cercando di comprendere il significato dell'originario concetto hegeliano ponendolo in relazione con l'analisi, che di esso viene fornita, da parte di Judith Butler, filosofa statunitense, ormai indiscussa protagonista delle teorie contemporanee di genere. Per fare ciò prenderò avvio da una scarna panoramica del dibattito contemporaneo sul tema, per poi mettere in rilievo come il concetto hegeliano di riconoscimento possa mostrarsi estremamente proficuo per la comprensione delle relazioni interpersonali e per un approccio non di discriminazione, ma di valorizzazione della differenza in generale e 'di genere' in particolare.

2. *Il riconoscimento come elemento costitutivo dell'identità personale*

Nella complessità del panorama filosofico contemporaneo, una delle tesi più discusse è quella che vede il singolo da un lato come il prodotto della società, del linguaggio, dei simboli in cui vive, dall'altro come il portatore di diritti individuali, particolari, che debbono essere tutelati dalla collettività. Per questa riflessione diviene fondamentale il concetto di riconoscimento, inteso anche nel senso più esteso di 'accettazione', 'rispetto' e 'accoglienza' di ciò che è diverso da noi.

I lavori di Charles Taylor e di Axel Honneth sono esempi paradigmatici del tentativo di comprendere l'*Anerkennung* hegeliana all'interno di una dimensione di filosofia pratica.²

Nel saggio *La politica del riconoscimento*, Taylor descrive il riconoscimento non come «una cortesia che dobbiamo ai nostri simili», ma piuttosto come un «bisogno umano vitale».³ L'importanza del concetto di riconoscimento è stata modificata e accresciuta dalla nuova visione dell'identità 'individualizzata' emersa nel corso del Settecento, che mette in crisi l'idea tradizionale cristiana dell'unità sostanziale del sé, sottolineandone invece i caratteri individuali, soggettivi e quindi mutabili.⁴ La stretta relazione tra riconoscimento e identità viene alla luce prendendo in considerazione un aspetto cruciale dell'esistenza umana, ovvero il suo carattere fundamentalmente dialogico:

«diventiamo degli agenti umani pienamente sviluppati, capaci di comprendere noi stessi e quindi di definire la nostra identità, attraverso l'acquisizione di un ricco linguaggio espressivo umano».⁵

² Cfr. su questo, F. MENEGONI, *Il confronto tra fede e razionalità pura nella dialettica dell'illuminismo della fenomenologia dello spirito: un caso di riconoscimento mancato*, in «Verifiche», 3-4 (2006), pp. 199-234.

³ C. TAYLOR, *La politica del riconoscimento*, in J. HABERMAS - C. TAYLOR, *Multiculturalismo. Lotte per il riconoscimento*, trad. it., Milano 1998, p. 10.

⁴ Cfr. *ibidem*, p. 12.

⁵ *Ibidem*, p. 17.

È infatti attraverso lo scambio con altre persone che apprendiamo e acquisiamo i linguaggi necessari per la nostra autodefinizione. Ecco perché, «la genesi della mente umana non è monologica, non è qualcosa che ciascuno realizza per conto suo, ma è dialogica» ed è quindi frutto dell'esperienza e della relazione all'Altro.⁶

La definizione della nostra identità non è, per Taylor, un processo solitario, ma avviene attraverso il dialogo che talvolta si esprime anche attraverso la lotta con ciò che gli altri vogliono vedere in noi. Nonostante i nostri tentativi di emancipazione, il contributo degli altri nella definizione di noi stessi, continua in maniera indefinita ed è per questo che «la nascita del concetto di identità generata interiormente dà una nuova importanza al riconoscimento».⁷ La differenza di prospettiva consiste nel fatto che, essendo l'identità nella modernità qualcosa di personale, di prodotto interiormente, il riconoscimento di questa identità non viene concesso a priori dall'esterno, ma va in qualche modo conquistato, passando anche attraverso il rischio di non riuscire in tale tentativo. L'età moderna, secondo Taylor, è caratterizzata non solo dal bisogno del riconoscimento, ma anche dallo sviluppo di quelle condizioni per cui si dà la possibilità che tale riconoscimento non avvenga. È la possibilità di un mancato riconoscimento che produce la consapevolezza del 'bisogno' di riconoscimento tipico della modernità. Si potrebbe quasi affermare con Taylor, che l'epoca in cui viviamo sia lo specchio non tanto di un riconoscimento avvenuto, quanto di un riconoscimento mancato o negato.⁸

Una prospettiva simile a quella di Taylor, per il fatto che il tema del riconoscimento viene direttamente collegato a quello della formazione dell'identità, si trova nelle ricerche di Axel Honneth, il quale, analizzando le dinamiche del riconoscimento e dell'assenza di riconoscimento, mette in luce come la mancanza di riconoscimento possa essere un attentato alla fiducia, al rispetto e alla stima che noi sviluppiamo verso noi stessi.⁹

⁶ *Ibidem.*

⁷ *Ibidem*, p. 19.

⁸ La questione del riconoscimento viene analizzata da Taylor nel saggio sul multiculturalismo ponendo in confronto la politica dell'uguale rispetto con quella della differenza e mostrando come entrambe, pur essendo fondate sulla nozione di uguale rispetto, entrino in conflitto. La politica dell'uguale rispetto «impone di trattare gli esseri umani in un modo cieco alle differenze», mentre quella della differenza ritiene che le particolarità debbano essere riconosciute e coltivate. La critica che la politica della differenza muove a quella dell'uguale dignità si basa sul fatto che un insieme di principi, ciechi alle differenze, rispecchia in realtà una cultura egemone e unica a cui le realtà minoritarie devono sottostare. Questa presunta società equa si rivela in realtà, secondo questa critica, proprio la fonte di gravi discriminazioni.

⁹ Cfr. A. HONNETH, *Riconoscimento e disprezzo. Sui fondamenti di un'etica post-tradizionale*, trad. it., Catanzaro 1993. Axel Honneth, uno dei più autorevoli esponenti della filosofia sociale contemporanea, lavora da anni sul concetto del riconoscimento, partendo molto spesso dalla teoria del riconoscimento hegeliano. In questo saggio si farà riferimento ad Honneth solo per quanto riguarda la tripartizione del concetto di riconoscimento e il riferimento a Hegel. Per un'analisi approfondita del suo pensiero si vedano: A. HONNETH, *Reificazione. Uno studio in chiave di teoria del riconoscimento*, trad. it., Roma 2007; N. FRASER - A. HONNETH, *Redistribuzione o riconoscimento. Una controversia politico-filosofica*, trad. it., Roma 2007; A. HONNETH, *Lotta per il riconoscimento. Proposte per un'etica del conflitto*, trad. it., Milano 2002.

Secondo Honneth, nell'uso linguistico corrente è quasi scontata l'idea per cui l'integrità di una persona dipende fundamentalmente dall'approvazione o dal riconoscimento di altri soggetti. Accade infatti che nei racconti di coloro che si considerano feriti o segregati, giochino un ruolo fondamentale le categorie dell'offesa e dell'umiliazione. Categorie queste che «stanno in rapporto con forme di dispregio (*Missachtung*), cioè di riconoscimento negato».¹⁰ L'esperienza del dispregio, che deriva secondo Honneth da uno stato di riconoscimento negato, «implica il rischio di una violenza che può portare al crollo l'identità dell'intera persona».¹¹

Per Honneth è possibile «distinguere tre forme di integrazione sociale a seconda che quest'ultima avvenga attraverso la creazione di vincoli emotivi, l'attribuzione di diritti o l'orientamento verso valori comuni».¹² Queste forme di integrazione sociale sono direttamente collegate ad altrettante tipologie di riconoscimento.

La prima è quella che, già da Hegel, veniva definita con il termine 'amore'. Questo rapporto di «riconoscimento affettivo» è direttamente collegato all'esperienza corporea di altri soggetti concreti.¹³ L'aspetto positivo che corrisponde a questo tipo di esperienza è, secondo Honneth, la fiducia in sé, intendendo con questo termine una base di sicurezza emotiva, legata al corpo, che permette di esprimere liberamente i propri desideri e bisogni. L'espressione libera dei propri bisogni e desideri è ciò che «costituisce il presupposto psichico dello sviluppo di tutti gli ulteriori atteggiamenti di stima verso se stessi».¹⁴ La particolarità di questa forma di riconoscimento risiede nel fatto che essa non si possa estendere oltre l'ambito dei rapporti sociali primari, quali si danno nella famiglia, nelle amicizie e nelle relazioni amorose.

È quindi necessaria una forma di 'riconoscimento giuridico' che è caratterizzata dal riconoscere e assumere la prospettiva di un «altro generalizzato», che ci induce a individuare gli altri membri della comunità come «portatori di diritti».¹⁵ Questa seconda forma ha un carattere fondamentale cognitivo in cui il singolo e l'altro si riconoscono reciprocamente come persone giuridiche, che posseggono entrambe una comune conoscenza di norme, diritti e doveri. L'aspetto positivo che deriva al singolo da questa forma di riconoscimento giuridico è definita da Honneth «autorispetto».¹⁶

¹⁰ A. HONNETH, *Riconoscimento e disprezzo*, p. 18.

¹¹ *Ibidem*, p. 19.

¹² A. HONNETH, *Lotta per il riconoscimento*, p. 117.

¹³ A. HONNETH, *Riconoscimento e disprezzo*, p. 26. Avremo modo più avanti di fare maggior riferimento alla concezione hegeliana di riconoscimento. In questa sede basti ricordare che per Hegel l'amore rappresenta il primo stadio del riconoscimento, dal momento che in esso i soggetti si riconoscono reciprocamente nella loro natura di esseri bisognosi. Le relazioni amorose sono quindi caratterizzate per Hegel da un equilibrio precario tra legame e autonomia che sta all'origine di ogni processo di riconoscimento.

¹⁴ *Ibidem*.

¹⁵ A. HONNETH, *Lotta per il riconoscimento*, p. 132.

¹⁶ A. HONNETH, *Riconoscimento e disprezzo*, p. 28.

Il terzo tipo di riconoscimento è quello più interessante ai fini della nostra analisi e si riferisce all'approvazione solidale verso stili di vita differenti. Oltre al riconoscimento affettivo e a quello giuridico, il singolo necessita di un riconoscimento sociale, che gli permette di riferirsi positivamente alle proprie concrete qualità e capacità.¹⁷ Questo rapporto prevede una relazione di riconoscimento reciproco, nonché l'incontro di due singolarità in un orizzonte di valori e obiettivi che portino alla luce il significato di ciascuna vita singola per quella dell'altro. Perché questo tipo di riconoscimento avvenga, è pertanto presupposto che vi sia una sfera comune, una 'condivisione intersoggettiva' di valori da parte di entrambi i soggetti. La stima sociale «riguarda le particolari qualità che caratterizzano le persone nelle loro specificità personali».¹⁸ L'atteggiamento positivo che deriva da questo tipo di riconoscimento è quello dell'autostima di sé, dal momento che chi viene riconosciuto si sente stimato come soggetto individualizzato, particolare, detentore di qualità e capacità singolari.¹⁹ Relazioni di questo tipo vengono definite 'solidali' dal momento che non sono caratterizzate solamente da un'accettazione passiva delle differenze che definiscono l'altro da noi, ma molto di più da una 'partecipazione affettiva' alla condizione individuale dell'altro, e dalla comprensione che la realizzazione di fini comuni dipende direttamente dal mio impegno nel far sì che l'altro possa realizzare ed esprimere liberamente qualità a me estranee.²⁰

Alle forme di riconoscimento qui indicate, corrispondono altrettante forme di misconoscimento o di riconoscimento negato. Secondo la visione, tanto di Taylor quanto di Honneth, la proiezione su un altro individuo di un'immagine inferiore o umiliante, cioè il non riconoscimento delle differenze, è causa di una distorsione della personalità e di una vera e propria oppressione. È questo uno dei motivi per cui il tema del riconoscimento e del suo significato risulta centrale anche all'interno di una prospettiva che tenti di valorizzare le differenze esistenti nelle identità di genere. Non a caso, infatti, negli ultimi anni si è sviluppata, soprattutto grazie ad alcuni filoni di femminismo psicoanalitico, un crescente interesse sulla relazione esistente tra le differenze di genere e il loro riconoscimento, tanto nell'ambito privato quanto in quello giuridico e sociale.²¹

3. *Riconoscimento e desiderio: Hegel e Judith Butler*

Esempio paradigmatico di ripensamento critico del concetto hegeliano di riconoscimento è sicuramente l'interpretazione di Judith Butler, la quale,

¹⁷ A. HONNETH, *Lotta per il riconoscimento*, p. 147.

¹⁸ *Ibidem*, p. 148.

¹⁹ A. HONNETH, *Riconoscimento e disprezzo*, p. 30.

²⁰ A. HONNETH, *Lotta per il riconoscimento*, p. 156.

²¹ Cfr. ad esempio J. BENJAMIN, *Soggetti d'amore: genere, identificazione, sviluppo erotico*, trad. it., Milano 1996; A. HONNETH, *L'ombra dell'altro: intersoggettività e genere in psicanalisi*, trad. it., Torino 2006.

anche attraverso il dialogo con Honneth, fornisce una rilettura dell'*Anerkennung* da una prospettiva culturale e, nello specifico, di genere.²²

A ragion del vero Butler non è certo la prima filosofa a tentare un approccio di genere alla filosofia hegeliana, anzi, il riferimento a Hegel, soprattutto per quanto riguarda la sua rilettura della figura sofoclea di Antigone e la sua visione della famiglia, è fondamentale all'interno della discussione femminista. Basti qui ricordare le affermazioni di Simone de Beauvoir, la quale considerava, ne *Il secondo sesso*, la possibilità di trasferire la dialettica hegeliana (soprattutto in riferimento alla figura di servo e padrone) alla più vasta interpretazione della gerarchia dei generi.²³

Nella prefazione a *Soggetti di desiderio*, testo che è stato di recente tradotto in italiano, Butler sostiene che il suo interesse per Hegel non si è esaurito nella dissertazione di dottorato (*Soggetti di desiderio* appunto), ma che, al contrario, tutto il suo lavoro «resta all'interno dell'orbita definita da un preciso insieme di domande hegeliane», riguardanti primariamente la relazione tra desiderio e riconoscimento.²⁴ I riferimenti di Butler al tema hegeliano dell'*Anerkennung* e al suo legame con la *Begierde*, il desiderio, rappresentano quindi un filo rosso nelle opere della filosofa.

Tralasciando una ricostruzione filologica delle differenti accezioni che il tema del riconoscimento assume nei testi di Judith Butler, tenterò qui piuttosto di comprendere come la lettura del concetto hegeliano di *Anerkennung* possa offrire una prospettiva utile a cogliere la complessità del processo di identificazione legata al genere.

Nel sesto capitolo di *La disfatta del genere*, Butler sostiene di partire dall'assunto che il «riconoscimento sia possibile, e che costituisca la condizione attraverso cui il soggetto umano raggiunge l'accettazione e la consapevolezza di sé».²⁵ Perché il riconoscimento sia possibile è necessario che ci siano almeno due soggetti che mettono in atto il riconosci-

²² Il commento di Butler al concetto di reificazione di Honneth si trova in A. HONNETH, *Reification: a New Look at an Old Idea*, Oxford 2008. Per un'analisi approfondita delle influenze hegeliane nella filosofia di Judith Butler cfr. S.A. CHAMBERS - T. CARVER, *Judith Butler and Political Theory*, London 2008.

²³ S. DE BEAUVOIR, *Il secondo sesso*, trad. it., Milano 1961. La critica femminista al pensiero hegeliano, soprattutto in relazione alla considerazione della famiglia e del ruolo della donna è stata molto forte e la discussione è ricca di testi di riferimento. Tra tutti ricordiamo: L. IRIGARAY, *Speculum. L'altra donna*, Milano 1977; P.J. MILLS, *Feminist Interpretations of Hegel*, University Park (PA) 1996. Questo testo è particolarmente interessante perché raccoglie interpretazioni di segno opposto, alcune inclini a una rivalutazione del pensiero hegeliano anche in chiave femminista come: S. STARRETT, *Critical Relations in Hegel: Woman, Family, and the Divine*, in P.J. MILLS, *Feminist Interpretations of Hegel*, pp. 243-258; K. HUTCHINGS, *Hegel and the Feminist Philosophy*, Cambridge 2003. Per quanto riguarda poi l'analisi della figura di Antigone, strettamente legata al tema del riconoscimento, si vedano K. HUTCHINGS, *Antigone. Towards a Hegelian Feminist Philosophy*, in «Bulletin of the Hegel Society of Great Britain», 41/42 (2000), pp. 120-131, e A. CAVARERO, *Corpo in figure. Filosofia e politica della corporeità*, Milano 1995. Interessante è pure l'interpretazione che si legge in S. EASTON, *Hegel and Feminism*, in D. LAMB (ed), *Hegel and Modern Philosophy*, London - New York 1987, pp. 30-55, in cui la studiosa vede nel concetto hegeliano di famiglia una sorta di *Feminist Empowerment*; sul tema del riconoscimento in particolare: J. GAUTHIER, *Hegel and the Feminist Social Criticism. Justice, Recognition, and the Feminine*, New York 1997.

²⁴ J. BUTLER, *Soggetti di desiderio*, trad. it., Roma - Bari 2009, p. XXIII.

²⁵ J. BUTLER, *La disfatta del genere*, trad. it., Roma 2006, p. 162.

mento. Esso infatti non si può mai dare unilateralmente, «non appena lo concedo, ne sono potenzialmente investita, e la forma in cui lo offro mi è potenzialmente restituita».²⁶ Il riconoscimento non avviene solamente quando uno dei due termini viene presentato all'altro, ma è un processo che si realizza quando il soggetto e l'altro si concepiscono come l'uno il riflesso dell'altro, dove però riflesso non significa né annullamento dell'uno nell'altro, né proiezione che elimina l'alterità dell'altro.²⁷

Secondo Butler «il soggetto non solo stabilisce con gli oggetti determinate relazioni psichiche, ma si forma da e attraverso tali relazioni».²⁸ Il soggetto di questo processo è quindi un io «costantemente trasformato dagli incontri a cui è sottoposto» e per il quale il riconoscimento rappresenta «il processo irreversibile attraverso cui divento continuamente altro da quello che ero».²⁹

Butler sostiene che il soggetto hegeliano presentato nella *Fenomenologia* sia caratterizzato essenzialmente dal 'desiderio'. Tale desiderio (*Begierde*) è strutturato da obiettivi filosofici: «vuole conoscere se stesso, ma all'interno dei confini di questo sé vuole trovare anche il mondo esterno nella sua interezza».³⁰ Il desiderio del soggetto è quello di scoprire la dimensione dell'alterità come una riflessione di se stesso, non tanto per incorporare l'alterità in sé, ma soprattutto «per allargare i margini del suo stesso sé».³¹

Per comprendere appieno l'interpretazione di Butler è necessario fare un passo indietro e ricordare brevemente cosa significa per Hegel definire l'autocoscienza come desiderio, per poi comprendere perché questo desiderio si manifesti primariamente nella forma del riconoscimento.

La *Begierde* (il desiderio) viene menzionata raramente nell'opera hegeliana, nonostante essa sia sin dall'inizio un principio permanente di autocoscienza. Poiché l'autocoscienza viene presentata da Hegel come *Begierde* – e *Begierde* è necessariamente movimento verso ciò che è altro e tentativo di farlo proprio – risulterà evidente come anche l'autocoscienza sia movimento, tensione, e trovi la propria verità solamente qualora si rapporti a un'altra autocoscienza vivente come lei.

L'oggetto verso cui l'autocoscienza tende non può essere un oggetto qualsiasi assunto passivamente, ma deve contenere in sé preformata la possibilità di identificarsi con il soggetto, ovvero la capacità di instaurare con esso una 'relazione'. Ciò che l'autocoscienza pone come differenziato da sé è pertanto a sua volta «un essere che è riflesso entro sé: l'oggetto del desiderio immediato è un vivente»³². L'autocoscienza in quanto *Begierde* mira all'appagamento del proprio desiderio, della propria 'essenziale' mancanza, ma se la sua essenza fosse 'solo' appetito, allora essa cesserebbe

²⁶ J. BUTLER, *Critica della violenza etica*, trad. it., Milano 2007, p. 40.

²⁷ J. BUTLER, *La disfatta del genere*, p. 162.

²⁸ Cfr. *ibidem*, p. 163.

²⁹ J. BUTLER, *Critica della violenza etica*, p. 42.

³⁰ J. BUTLER, *Soggetti di desiderio*, p. XXVI.

³¹ G.W.F. HEGEL, *La fenomenologia dello spirito*, trad. it., Milano 2000, p. 263.

³² *Ibidem*, p. 265.

di esistere non appena il suo desiderio fosse soddisfatto. È chiaro quindi che l'autocoscienza non può annientare l'oggetto del suo desiderio, ma piuttosto riprodurlo di nuovo, «come pure si riproduce il desiderio».³³

Nell'appagamento del desiderio, l'autocoscienza si scopre dipendente dall'oggetto desiderato e nel contempo le si svela l'autonomia dell'oggetto stesso. Essa inoltre «può ottenere l'appagamento solo quando l'oggetto compia in sé la sua negazione»³⁴, ma nel compiere tale negazione l'oggetto si rivela, così come l'autocoscienza che lo desidera, autonomo, ovvero «autocoscienza vivente».³⁵ Se il desiderio si realizza nell'alterità, e questa alterità riflette se stessa, allora, l'alterità che il desiderio cerca deve essere un'altra autocoscienza. Infatti, «l'autocoscienza ottiene il proprio appagamento solo in un'altra autocoscienza»³⁶, ovvero in un oggetto che rispecchia la sua struttura riflessiva.³⁷ L'autocoscienza inoltre trova il suo appagamento solo quando è coscienza di se stessa nel proprio essere altro, in altre parole, «solo in quanto è qualcosa di riconosciuto».³⁸

Per Hegel la possibilità del singolo di conoscere se stesso è realizzata solo poiché tale conoscere è un 'riconoscersi' nell'altro. Nella *Filosofia dello spirito jenese (1803-1804)*, Hegel afferma che il sapere si manifesta in un doppio senso: ciascuno si scopre uguale all'altro proprio in ciò in cui ha opposto se stesso all'altro. Nel momento in cui il singolo si differenzia dall'altro si pone uguale a lui (nella differenza) e il 'conoscere' consiste appunto nel fatto che ognuno sa che «la sua opposizione si muta nell'uguaglianza, ovvero è il sapere come esso intuisce sé nell'altro, sa se stesso nell'altro».³⁹ In altre parole, il singolo si 'sa' solo mediante la relazione con l'altro, solo ponendosi uguale all'altro proprio in ciò che egli riteneva differente, se non opposto.

Come Butler rileva, nell'analisi del riconoscimento proposta dalla *Fenomenologia*, il desiderio diviene desiderio di riconoscimento, cioè desiderio che cerca di rintracciare il suo riflesso nell'altro, «desiderio che si ritrova nel legame in cui si brama l'Altro che si teme di essere, e dal quale si teme di venire catturati».⁴⁰ Il processo del riconoscimento ha inizio nel momento in cui il soggetto si accorge di essersi 'perduto' nell'altro e concepisce l'Altro come indispensabile per riuscire a pervenire a sé; esso inizia «con l'intuizione che ci siamo appropriati di un'alterità e siamo stati appropriati da un'alterità che è al contempo noi stessi e altro da noi».⁴¹

³³ *Ibidem*, p. 271.

³⁴ *Ibidem*.

³⁵ *Ibidem*, p. 273.

³⁶ *Ibidem*.

³⁷ Cfr. J. BUTLER, *Soggetti di desiderio*, p. 46.

³⁸ G.W.F. HEGEL, *La fenomenologia dello spirito*, p. 275.

³⁹ G.W.F. HEGEL, *Filosofia dello spirito jenese*, trad. it., Bari 2008, p. 129. Sul concetto di riconoscimento nel periodo precedente alla *Fenomenologia dello Spirito* si veda L. SIEP, *Il riconoscimento come principio della filosofia pratica. Ricerche sulla filosofia dello spirito jenese di Hegel*, trad. it., Lecce 2007.

⁴⁰ J. BUTLER, *La rivendicazione di Antigone*, trad. it., Torino 2003, p. 28.

⁴¹ *Ibidem*.

Il riconoscimento è mosso inoltre dal desiderio di trovarsi riflessi in un'alterità, dove però tale riflesso non consiste nell'espropriazione o nell'annullamento di sé nell'Altro. Il viaggio della coscienza hegeliana, i cui personaggi vengono descritti da Butler come gli invincibili protagonisti dei *cartoons*, che una volta sconfitti ritornano in piedi più forti che mai, ci fa comprendere come nella *Fenomenologia* non ci sia spazio per fermarsi e affliggersi, perché il rinnovamento è sempre a portata di mano.⁴² Detta così si potrebbe però pensare che il processo del riconoscimento avvenga in maniera indolore e pacifica. In realtà, come indica la dialettica di 'signoria e servitù' nel IV capitolo della *Fenomenologia*, il riconoscimento è tutt'altro che una pacifica presa di coscienza di se stessi e dell'Altro: esso si caratterizza piuttosto come una 'lotta a morte'.

La relazione all'Altro è infatti descritta da Hegel come un *Auseinandersetzung*, cioè come un porsi dei due termini del conflitto l'uno in direzione opposta all'altro nella fissa pretesa di rivendicare la propria absolutezza. L'autocoscienza apprende questa lezione in primo luogo nel contesto specifico «di un'aggressione nei confronti dell'altro, in un vano tentativo di distruggere la similarità strutturale tra i due e di riaffermarsi in una posizione sovrana».⁴³

Cercando di sintetizzare una figura estremamente nota ai lettori hegeliani, la prima esperienza che la coscienza fa dell'Altro è quella della 'perdita del sé'. Di fronte all'Altro la coscienza «ha smarrito se stessa, perché ritrova se stessa come un'essenza 'diversa'», non si sente riflessa, ma 'assorbita' dall'altra coscienza. Nel momento in cui incontra l'Altro, l'autocoscienza esce da sé, e questo *ausser sich sein* in tedesco, come ben sottolinea Butler, possiede anche il significato dell'esser 'fuori di sé' in quanto 'esser pieni di ira'.⁴⁴ L'incontro con la diversità, descritto da Hegel e vissuto da noi quotidianamente, può esser definito, inizialmente, come uno scontro pieno di ira. Ma come si può giungere, hegelianamente, al superamento di questa scissione violenta tra noi e l'altro?

È nota la descrizione teatrale di Hegel: entrano in scena due figure isolate, indipendenti l'una dall'altra, ma costrette a instaurare una relazione reciproca.⁴⁵ La convinzione soggettiva dell'indipendenza di ognuna ha valore solamente se essa viene 'verificata' attraverso il riconoscimento dell'altra. Entrambe si trovano di fronte alla possibilità di mettere in gioco la propria vita – e questa iniziale reciproca possibilità è fondamentale per la comprensione dello sviluppo della scena –, ma solo una di esse

⁴² *Ibidem*, p. 29.

⁴³ J. BUTLER, *Critica della violenza etica*, p. 40.

⁴⁴ Cfr. J. BUTLER, *Soggetti di desiderio*, pp. 50 ss.

⁴⁵ Sulla drammaturgia della dialettica 'servo-padrone', si veda P. SECRETAN, *Le thème de la mort dans la «Phénoménologie de l'Esprit» de Hegel*, in «Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie», 23 (1976), pp. 269-285, in cui il termine *bewähren* – dare prova – viene collegato al termine *Darstellung* nel senso di una rappresentazione di una presenza drammatica. Secretan qui afferma che «l'azione è qui presenza dell'attore in un dramma: l'una e l'altra autocoscienza sono gli attori di una drammaturgia in cui in gioco è la certezza vera dell'essere per sé» (p. 274).

giungerà sino al limite estremo del rischio della vita, ‘sceglierà’ il rischio, mentre l’altra si ritirerà per la paura della morte. In quest’incontro «l’una è la coscienza autonoma che ha per essenza l’essere-per-sé, l’altra è la coscienza non-autonoma, la cui essenza è la vita, l’essere per un altro. Uno è il *signore*, l’altro è il *servo*».⁴⁶

Dal momento che inizialmente entrambe le coscienze si trovano di fronte alla possibilità di scegliere il tipo di rapporto da instaurare con l’altra, è legittimo chiedersi che cosa spinga l’autocoscienza a giungere sino alla fine della lotta e che cosa invece la trattenga. Non si può infatti credere che alla base di questa scelta sia il maggior o minor desiderio di essere riconosciuta: per entrambe, infatti, la certezza del proprio sé è essenziale. Il punto decisivo sta nel considerare con quanta forza esse si aggrappano alla convinzione di essere indipendenti dalla vita stessa e di potervi quindi rinunciare.

Rischiando il ‘proprio’, l’autocoscienza si rende conto che la vita le è ‘essenziale’ tanto quanto la propria dichiarazione di autonomia. Il signore infatti, affrontando il rischio della morte, sembra essere sfuggito alla schiavitù della vita, mentre il servo sembra aver dato maggior valore alla vita immediata che non alla propria libertà. Il servo pertanto non è solamente schiavo del padrone, ma anche e soprattutto della vita: egli «è legato a questo essere, da cui non ha potuto astrarre nel corso della lotta e che adesso costituisce la sua catena».⁴⁷

D’altra parte però il signore è tale solo perché ‘riconosciuto’ da un’altra autocoscienza, solo cioè perché esiste un’altra coscienza in grado di riconoscerlo e identificarlo come ‘signore’. La sua autonomia quindi è relativa, cioè possibile solo attraverso la mediazione di un’altra coscienza, quella del servo. Ma c’è di più. Si può facilmente dedurre che come il signore ha mostrato che la propria essenza si rivela l’opposto di ciò che desidera essere, allo stesso modo il servo diverrà il contrario di ciò che è immediatamente: diverrà autonomia.

La dialettica ‘servo-padrone’, è essenziale da un lato per comprendere come si realizzi il riconoscimento hegeliano, dall’altro per capire come la sua interpretazione sia decisiva per tutte quelle teorie che fanno del ‘riconoscimento’ un modello risolutivo delle relazioni asimmetriche e conflittuali che dominano la nostra società. In questa dialettica si dà infatti «quel momento del riconoscimento in cui l’altra coscienza rimuove se stessa, come essere per sé, e fa la stessa cosa che la prima coscienza fa verso di essa».⁴⁸

La constatazione della ‘necessità’ di essere riconosciuti per giungere alla conoscenza di noi stessi e alla formazione della nostra identità, potrebbe far desumere che vi siano alcune identità ‘superiori’ cui ci si rivolge o assimila per essere riconosciuti. Primariamente va detto che l’ammissione

⁴⁶ G.W.F. HEGEL, *La fenomenologia dello spirito*, p. 283.

⁴⁷ *Ibidem*, pp. 284-285.

⁴⁸ *Ibidem*, pp. 285.

dell'esistenza di alcune forme di 'costruzione dell'identità' più autoritarie o influenti di altre (si pensi ad esempio a un genitore, al datore di lavoro, o più in generale alla società o a un'istituzione di tipo religioso o politico) non autorizza certo l'accettazione del paradigma essenzialista secondo il quale esisterebbero alcune identità 'primordiali', preesistenti, di rango superiore alle altre e quindi depositarie di un carattere autentico dell'identità.⁴⁹ Questa visione non dà infatti ragione né del carattere progressivo e costruttivo di ciascuna identità etnica, religiosa, e di genere, né della struttura propria del riconoscimento.

Va infatti sottolineato che proprio la dialettica 'servo-padrone' a cui si è fatto qui riferimento, ci mostra come «senza una radicale reciprocità nella negazione di sé non può realizzarsi nessun riconoscimento e nessun libero sé».⁵⁰ Il riconoscimento non è un processo che dipende dal talento dell'altro o dalla sua particolare capacità di conoscermi e riconoscermi, ma avviene solo attraverso uno scambio reciproco. La lotta per il riconoscimento, rileva Butler, «richiede che ciascuna parte in causa riconosca non solo che l'altro meriti e abbia bisogno di essere riconosciuto, ma che ciascuno è pressato dalla stessa esigenza».⁵¹ Inoltre, la reciprocità del riconoscimento fa sì che esso non possa essere mai visto come una pura offerta, in quanto nell'attimo stesso in cui io lo offro, lo ricevo anche in dono.⁵²

Butler concorda con Hegel nel considerare il mondo costituito e conosciuto come una realtà costantemente contraddittoria, e descrive questo 'modo d'essere' della contraddizione con il concetto di *ek-staticità*, di 'essere sempre rivolti all'esterno'. Secondo alcune interpretazioni di Hegel, a cui Butler si riferisce, anche l'io hegeliano trova ripetutamente se stesso al di fuori di sé, e non c'è nulla che possa porre fine «all'impulso ripetuto e continuo di questa exteriorità che è paradossalmente la mia».⁵³ La relazione estatica in cui l'io si rapporta all'alterità è però anche una relazione 'dinamica' in cui l'io si trasforma costantemente mediante il confronto con l'altro.

Secondo la filosofa, l'io è tenacemente trasformato dai suoi incontri con l'Altro, tanto che, come ho già rilevato, «il riconoscimento diviene il processo irreversibile attraverso cui divento continuamente altro da quello che ero».⁵⁴ L'estaticità del mondo, l'esser Altro o il dirigersi verso l'Altro, è ciò che rende il mondo un 'processo interattivo' che si mette in moto nel momento in cui le parti che si trovano in contraddizione si influenzano reciprocamente e chiedono di essere riconosciute. Secondo Butler, già nella sola 'richiesta di riconoscimento' l'io è divenuto qualcosa

⁴⁹ Cfr. su questo B. HENRY, *Conflitti identitari e misconoscimento*, in A. PIRNI (ed), *Comunità, identità e sfide del riconoscimento*, Reggio Emilia 2007, pp. 188-205.

⁵⁰ L. SIEP, *Il riconoscimento come principio della filosofia pratica*, p. 110.

⁵¹ J. BUTLER, *Vite precarie. Contro l'uso della violenza in risposta al lutto collettivo*, trad. it., Roma 2004, p. 65.

⁵² Cfr. J. BUTLER, *Critica della violenza etica*, pp. 40 ss.

⁵³ *Ibidem*, p. 41

⁵⁴ *Ibidem*.

di nuovo dal momento che quel bisogno e quel desiderio dell'Altro è già qualcosa che ci costituisce e muta. Chiedere o offrire il riconoscimento non significa riconoscere o farsi riconoscere ciò che siamo, ma «sollecitare un divenire, incoraggiare una trasformazione, ricercare un futuro sempre in relazione all'Altro».⁵⁵

L'Altro, così come ci insegna Hegel, è la struttura essenziale di tutta l'esperienza: non vi è infatti alcuna esperienza al di fuori del contesto dell'intersoggettività e non vi è vera intersoggettività senza che tra i soggetti in causa si attui un processo di riconoscimento. Come sostiene Butler, «le soggettività riescono a prosperare solo all'interno di comunità che provvedono al riconoscimento reciproco», dal momento che noi non possiamo giungere a noi stessi solo mediante il nostro lavoro, ma vi giungiamo «attraverso lo sguardo dell'Altro che ci riconosce e ci dà conferma di noi stessi».⁵⁶ È evidente che in questo processo il singolo non tornerà mai a sé uguale a prima, perché il prezzo della conoscenza di sé è la perdita di sé, o per lo meno la perdita di 'una parte di sé'. La parte di sé di cui si deve fare rinuncia è definita da Hegel 'la certezza di sé', ovvero la pretesa del singolo di valere come 'assoluto', autonomo, di bastare a se stesso e, con parole più vicine a noi, di essere detentore di una verità cristallizzata, immutabile.

La prospettiva verso cui Hegel ci spinge è quindi quella di una 'relazionalità' per cui è possibile affermare «che il sé cerca e offre riconoscimento a un altro, il quale non fa che confermare come il processo del riconoscimento riveli che il sé è già da sempre al di fuori di se stesso».⁵⁷ Definire il sé come 'al di fuori di se stesso' significa ammettere che 'noi' siamo per definizione esseri relazionali e non possiamo né esistere né comprenderci al di fuori di questa relazionalità. Relazionalità significa però costante confronto con ciò che è, o meglio appare, diverso da noi, sia questa una differenza religiosa, politica, culturale, di genere o di preferenze sessuali.

Ogni confronto con la differenza che si esplica nell'Altro prende la forma di un'alienazione di sé che conduce inevitabilmente alla riformulazione del soggetto. Ma d'altra parte, e questo è forse uno dei messaggi più forti dell'eredità hegeliana, che Butler fa suo, la differenza minaccia di annientare il soggetto 'solo' fino al momento in cui il soggetto non scopre che la differenza non è altro che un momento essenziale di se stesso.⁵⁸

⁵⁵ J. BUTLER, *Vite precarie*, p. 66.

⁵⁶ J. BUTLER, *Soggetti di desiderio*, p. 66.

⁵⁷ J. BUTLER, *La disfatta del genere*, p. 182.

⁵⁸ Cfr. J. BUTLER, *Soggetti di desiderio*, p. 52.