

Francesca Brezzi

Oltre la differenza verso il riconoscimento

Introduzione

“Il tema dell’identità, la questione dell’identità costituisce un luogo privilegiato di aporie” afferma Ricoeur in *Sé come un altro*¹, ma da ciò non deriva che si tratti di una questione vuota, ma che possa restare senza risposta. Anche ad uno sguardo panoramico infatti si mostra l’enorme complessità e insieme contraddittorietà dello scenario filosofico, politico, sociale contemporaneo in relazione al tema.

In termini generali (e in maniera per ora rapsodica) vorrei sottolineare da un lato la *crisi* che caratterizza il nostro tempo, nel senso autentico del termine, cioè passaggio e cesura, (*krinein* significa esaminare, indagare una situazione di passaggio e di mutamenti in cui si svelano significati profondi di uomini e cose), dall’altro lo sforzo teoretico e pratico di notevole rilevanza che ne è scaturito, per cui ancora una situazione di grande ambiguità. Per un verso una sorta di caduta del concetto di identità nel pensiero filosofico degli ultimi decenni, sia sul versante analitico che su quello continentale, nel quale in particolare, abbandonati i paradigmi tradizionali dell’identità, si è giunti alla ‘decostruzione’ dell’identità, fino al punto da revocare in dubbio, come diremo, la possibilità di riferirsi ad una identità personale.

Per un altro verso, i conflitti etnici, politici, religiosi, cifra drammatica ed inquietante della nostra epoca, sembrano tutti rivendicare un’identità, anche mediante la violenza; da qui altre aporie: “il cammino intrapreso, che forse si è sbarazzato troppo frettolosamente dell’identità in favore delle differenze, nasconde il rischio di una riaffermazione di sé più violenta perché mascherata?” Fino a che punto il l’«esodo» dall’identità, da più parti teorizzato come condizione di ogni apertura all’altro, è sostenibile sul piano della scienze umane psicologiche e sociali (i saperi del nostro convegno) ? Forse diventare ciò che si è – secondo l’antico adagio – significa, tra l’altro, imparare a negoziare i propri confini?”

Nel mio intervento vorrei esplorare come la visione del soggetto nomade, teorizzato da alcune correnti del pensiero contemporaneo, tenti di superare la crisi o l’impasse dei nostri giorni, e affermi un’ altra soggettività, e, di conseguenza, un altro rapporto con l’alterità, che si costruisce attraverso il riconoscimento, e tenterò di indicare come forti siano le implicazioni etiche, non solo i risvolti sul piano teorico, con riferimento alle filosofie femministe delle differenze.

¹ Jaca Book, Milano 1993, p. 225.

Ancora in via pregiudiziale si può aggiungere come di fronte a questa temperie culturale, la filosofia non deve rinunciare ad interrogarsi su se stessa e quindi chiedersi: quale il compito del pensiero a venire? la soluzione non si trova nel rifugio in irrazionalismi o al contrario in fondamentalismi teoretici, pedine tutte di una scacchiera disgregata e distruttiva; né la filosofia deve innalzare barriere difensive contro i paradossi ineliminabili e di fronte alle sfide della nostra epoca, o peggio ancora arrendersi ad esse, o rifugiarsi in settarismi incomprensibili, al contrario può rispondere nel combattere il nemico comune, ovvero la perdita di senso e pertanto attraversare “il ruscello di fuoco” di tali sfide, assumendosi il fardello di tradurre nell’arduo linguaggio filosofico i segni contraddittori della realtà, incamminandosi sulla strada di un *pensiero altro*, di un *pensare altrimenti* di cui parlano molti filosofi e filosofe contemporanei/e che per il nostro tema vorrei definire: oltre la differenza verso il riconoscimento.

Metodologicamente non si tratta di una marcia trionfante o di una costruzione sistematica, bensì abbiamo dinanzi un cammino precario, balbettante, incerto, costituito di avanzamenti e di stasi, fragile e inquieto, lacerato e conflittuale, lontano da enfatiche esaltazioni ed esaltazioni emotive, che corre il bel rischio di cui parlava già Platone, discorso anche in solitudine tra luci ed ombre, che tenta di uscire dalla crisi di senso che oggi viviamo dopo la stagione del nichilismo geneseologico e non, che abbiamo attraversato.

Cammino errante, sotto il segno de *quaerere* più che dell’*affirmare*. Contenutisticamente mostra una diversa trama dell’essere, in cui non esiste più un centro unificatore, ma una pluralità di centri, nuclei o costellazioni, galassie concettuali in reciproco contatto, in altre parole emerge la filosofia come un prisma concettuale, che non vuole interrompere il dialogo millenario con le scienze (matematiche, fisiche naturali o umane in senso stretto), pena la sua stessa fine. Soprattutto vorrei sottolineare come ne derivi la necessità di comprendere, direi di più di attuare una pratica e una *etica*, che tenuto conto delle differenze, (di cultura, di etnie, di lingua e di religione), costruisca una prassi nuova di condivisione che mi piace chiamare una nuova idea di cittadinanza e in tale etica vedo il futuro della filosofia, quale, come si dice nella presentazione di questo Convegno, “*sapere umano*, necessario per Socrate ad affrontare le questioni *più importanti e difficili* che riguardano la vita – un *inquietante* sapere.

1. Identità e differenza: dall’io sono al chi sono io?

Si è detto delle difficoltà e aporie del tema dell’identità e volendo solo indicare alcuni luoghi di questa mappa ricordiamo il punto di avvio con i maestri del sospetto, Nietzsche e Freud, da cui è iniziata proprio a quell’avventura del *cogito* che noi ancora viviamo: i maestri del sospetto, come è noto, se hanno portato il dubbio nella fortezza cartesiana stessa, l’Io, smascherato come verità

prima, centro fondante della razionalità, rifiutano anche altre concezioni quali l'io trascendentale di Kant e Fichte, la totalità dello Spirito secondo Hegel, o la soggettività di Kierkegaard.

Nuove domande filosofiche allora offriranno la cifra del nostro tempo: crollato anche l'antropocentrismo di stampo ottocentesco, per noi che viviamo nell'epoca della caduta del cogito, cioè dell'io sono autotrasparente e autosufficiente, la questione speculativa non sarà più quella che ha ossessionato la metafisica classica: *ti estin(cosa è?)*, ma: *tis esti(chi è?)*, chi sono io? chi sei tu?

Tale cammino (particolarmente sentito nella terra di Francia – si pensi a Foucault, a Lacan, a Camus e Sartre) giunge ad un punto di non ritorno con l'amara constatazione di Foucault ne *Le parole e le cose*: “L'uomo non costituisce né il più antico né il più assillante problema che la coscienza umana abbia dovuto affrontare... l'uomo è un'invenzione che l'archeologia del nostro pensiero non ha difficoltà ad assegnare ad un'epoca recente. E forse neanche a dichiararne prossima la fine...esso sarà cancellato come una figura di sabbia sulla riva del mare”.

Dall'io penso alla angosciata domanda: chi sono io? Domanda di cui il pensiero contemporaneo si è fatto carico, pertanto la riflessione ha intrapreso la strada dello scavo ancora nell'enigma dell'identità: molti autori si potrebbero ricordare solo se pensiamo allo sfondo teorico di grande rilevanza: Heidegger, Lévinas, Ricoeur, Luce Irigaray, e quest'ultima coglie la dualità di genere come fattore imprescindibile di interpretazione del sé, del mondo, della storia.

Se da Heidegger abbiamo ereditato l'interrogazione su identità e differenza, con Lévinas e Ricoeur, e Irigaray, abbiamo continuato a *pensare la differenza*: con acuta preveggenza rispetto alle odierne tematiche sul multiculturalismo, i filosofi citati, partendo dal comune riferimento polemico, il primato dell'io sostenuto da una ragione univoca ed universale, in ossequio alla chiarezza e distinzione cartesiana, cercano la via per andare verso l'altro, via che passa attraverso le strade concrete della storia, della sensibilità, anche della tragicità. Quello che diventerà un tema quasi ossessionante in molti studiosi/i del secondo Novecento si può formulare in questi termini: come pensare l'altro, partendo dall'egocentrismo della tradizione occidentale, da un io centrato su di sé? come dire il femminile, cioè l'alterità senza sottomettersi all'uno? E perché il femminile non si è ancora dato un linguaggio pur essendo riserva di senso e follia del discorso? come si chiede Irigaray.

Molto ricco, pertanto, è il contributo che i pensatori del Novecento hanno offerto a questa tematica, proponendosi di affrontare la filosofia alla sua fonte, alla ricerca dei segni o delle tracce di una razionalità differente o più profonda: contro il logos totalitario si fa strada la ragione nomade e il problema diventa quello di giustificare l'alterità dell'altro, coinvolgendo in quest'opera l'io, anche con il rischio di smarrire “la certezza primordiale che ciascuno ha di sé”. Ne consegue la necessità di ripensare la soggettività, in una prospettiva rinnovata, dal momento che non il soggetto è morto

come preannunciava Foucault nel 1966 (e con lui molti altri autori), ma precise e storiche concezioni di esso. Lo stesso Foucault infatti nelle stesse pagine sopra ricordate sottolineava la necessità di meditare nel vuoto lasciato dalla scomparsa dell'uomo: "tale vuoto non crea una mancanza e non costituisce una lacuna da colmare. È niente di più e niente di meno che lo spiegamento di uno spazio dove è nuovamente possibile pensare.

La soluzione quindi si intravede in un viaggio, quello dell'odierno smascheramento, (e mi piace ricordare anche l'espressione di Hannah Arendt 'pensare senza ringhiera') il cui punto di arrivo sarà un io diverso, non l'io "sfera vuota di vetro dal vuoto della quale parla una voce estranea" come afferma Schopenhauer, ma il soggetto altro, diverso, soggetto frantumato in io plurimo, o soggetto nomade.

Si deve operare, io credo, una sorta di circumnavigazione intorno al concetto di identità, o un oltrepassamento di quella disegnando una identità mobile e fluida, plasmabile, portata, come afferma Bodei anche ad esperienze dissipative, aleatorie, o in trasloco ininterrotto, come sostiene una psicoanalista italiana, Priscilla Artom; un soggetto caratterizzato, marchiato quasi, dalla finitudine, della quale tuttavia si dà una lettura positiva, ma altresì aperto a, relazione e non sostanza su cui tornerò a proposito del riconoscimento. Soggetto come farsi e non come fatto che nella conquista della propria identità tenta un cammino di autorealizzazione in cui l'affermazione del proprio *idem* è strettamente intrecciata con la consapevole propria diversità, dal momento che il frantumarsi dell'io monade si è avuto grazie all'irruzione dell'alterità nel rassicurante spazio dell'identico.

Idem e ipse secondo Ricoeur: da un lato infatti identità rinvia a "medesimezza" (*memeté*) cioè identificazione, uguaglianza con se stesso e con altri, appartenenza a gruppi o categorie; dall'altro identità rinvia a individuazione (*ipseità*), singolarità personale ed irripetibile, differenza. La difficoltà di mantenere in equilibrio queste opposte tensioni è la storia della coscienza occidentale, una sorta di fenomenologia dello spirito, che ancora non è terminata, e di cui la ricerca dell'identità femminile è una ulteriore testimonianza. Il compito della riflessione filosofica, attenta ai risultati delle altre scienze, si impegnerà nel riallacciare i molteplici fili, che mostrano il cammino del soggetto alla ricerca di se stesso, nel seguire la conquista dell'identità nella quale esso compie un cammino di autorealizzazione. Ma le soluzioni o meglio i percorsi sono tanti.²

²Interessante il percorso di Derek Parfit: come è noto, il filosofo in certo senso è contro l'identità personale da lui sostenuta con i puzzling cases, cioè casi irrisolvibili che partono dall'idea (scientifica) che l'esistenza di una persona consiste nell'esistenza di un corpo e di un cervello, cui si riduce anche il pensiero, da cui l'identità come frammentazione radicale, successione di momenti diversi, non retti neanche più dalla memoria come diceva Locke. In questa proposta tuttavia, a mio parere, si perde non solo il soggetto o l'esistenza, ma si autolimita la riflessione tutta sull'identità, negando ogni possibile prolungamento etico e aggirandosi nel riduttivismo fattuale.

2. Contro la favola sostanzialista : l'io nomade

In questa sede mi limito a ricordare la grande portata dei contributi femministi degli ultimi vent'anni, specie in area statunitense, in cui troviamo una produzione trasgressiva ed innovativa, che paradossalmente, talvolta, si richiama ad una terminologia classica come metafisica³.

Le autrici più significative al riguardo sono Donna Haraway, Teresa de Lauretis, Judith Butler, cui si può aggiungere Rosi Braidotti, docente a Utrecht; studiose che possiamo accomunare intorno alla domanda: cos'è una donna? Esse rifiutano risposte sostanzialistiche mostrando come lo stesso concetto di donna debba essere decostruito a favore di ruoli che ogni essere umano recita o interpreta. Soggetto come farsi e non come fatto, intreccio di identità e differenza, e per questo molte studiose parlano, in termini teatrali, di necessità di uscire da certe 'parti', nelle quali le donne sono state obbligate ad entrare, per recitarne di nuove, addentrarsi nel mondo del travestimento. Haraway, come è noto, dall'impossibilità di definire l'identità femminile passa a termini affini e parla di *cyborg*; se la donna è sempre stata costruita come oggetto del desiderio, con Baudrillard si può affermare che i cyborg sono copie senza originali, cioè simulacri, ed invita le donne a non aver paura dello sviluppo tecnologico anzi a sfruttarlo nel lato positivo. Anche Teresa de Lauretis opera una demolizione teorica di concetti di genere e identità sessuale, tutti di provenienza maschile ed esamina, con l'ausilio delle suggestioni letterarie e teatrali, il tema delle identità da costruire e decostruire, ogni identità è una parodia dell'altra, simulacro di ciò che non c'è. Rosi Braidotti, a sua volta, dialoga con il pensiero poststrutturalista francese e utilizza il concetto di nomadismo per sottolineare questa mutevolezza e mutabilità delle identità e delle soggettività.

Mi soffermo su Judith Butler, che sosteneva, in *Gender trouble (Scambi di genere)* il rifiuto di ogni teoria fondazionistica, "contro la favola fondazionista, contro la metafisica della sostanza", è questo il filo che tiene insieme tutto il testo con continui riferimenti polemici e no. In particolare la filosofa giunge a posizioni molto radicali dal momento che considera anche il corpo, che per Foucault era il dato ultimo, quale una costruzione culturale, ideologica, linguistica, di codici comportamentali, da qui la necessità di uscire da questi ruoli e recitarne altri.

Il suo contributo critico verte sia sul concetto di identità individuale come sostanza monolitica, soggetto identico, sia sul concetto di natura e di naturale che questa idea di soggetto porta con sé. Circa il primo punto "donne è termine problematico, fonte di inquietudine... e per risolvere questo impasse è necessario un radicale ripensamento delle condizioni ontologiche dell'identità per dar vita a una politica rappresentativa del femminismo su altri terreni".

³ Cristina Battersby ne la *Donna Fenomenale* (1988) parla di una metafisica femminista: metafisica del divenire, e dell'immanenza, che ha luogo nella carnalità in cui nasciamo, ma poi si risolve nei ruoli via via assunti, ruoli mai definitivi.

In secondo luogo, di fronte alla naturalizzazione o reificazione del genere, che Butler considera problema più grave e di cui mostra i pericoli e la fragilità, si chiede come contrastare la violenza perpetrata dalle norme? Ci si deve interrogare su cosa è naturale (come dice già nella prefazione del 1990, richiamandosi a Foucault e alla genealogia da lui elaborata, molto nota, secondo cui le categorie di identità non sono origine e causa, ma effetti delle istituzioni, delle pratiche, dei discorsi, in particolare di due istituzioni il fallogocentrismo e l'eterosessualità obbligatoria).

Collegato con quanto ora detto è la tesi più nota di Butler secondo cui anche il sesso, e non solo il genere, è una costruzione culturale per cui donna è il termine di un processo, di un divenire, di una costruzione, senza origine e fine vera e propria, aperto alla risignificazione⁴.

Per tutte queste filosofe, conclusivamente si può dire che il soggetto appare multiplo o plurimo e senza centro, entità fluttuante e non unitaria, tale da inventare continuamente la propria identità e questo frequentemente con forte accentuazione eversiva, come sottolinea anche una studiosa italiana, Adriana Cavarero⁵.

2.1 Domande e problemi

Si è detta la necessità di una circumnavigazione intorno al vasto e composito continente del soggetto plurimo, ritengo utile solo proporre qualche rilievo di fronte a tali affermazioni, a mio parere, molto suggestive, ma ambivalenti: da un lato in queste autrici il gioco del travestimento è colto nella sua forte valenza trasgressiva, positiva, di *parrhesia*, come diceva Foucault, cioè di taglio nei confronti dei saperi costituiti, capacità di un parlare (e pensare) libero, di un modo nuovo di dire la verità, dal momento che lo specchio intero dell'identità si è infranto in mille pezzi, (come voleva Virginia Woolf), o meglio si è trasformato in un caleidoscopio mobile e cangiante. Da qui anche la giocosità di questo evento, l'ironia utopica di Donna Haraway che di fronte alla cupa mistica della femminilità, potremmo dire all'integralismo femminista, afferma 'meglio cyborg che dea', o il richiamo alla parodia in De Lauretis.

Ma sussistono anche altri aspetti di tale travestimento o metamorfosi o invenzione continua, che qui vorrei richiamare: innanzi tutto queste teorie corrono anche il rischio di uno scientismo efficientista e ottimista, laddove a mio parere il pensiero femminista è sfida ed opposizione non solo ad una ragione assoluta e sistematica, ma anche nei confronti di una razionalità strumentale, tecnica, efficientista, apparentemente neutra, di fatto maschile.

⁴ La concezione del sesso come sostanza, cioè identico a se stesso, secondo Butler si fonda sulla logica binaria, da cui la sua significativa analisi a livello epistemologico su cui non posso soffermarmi.

⁵ A. Cavarero, *Il pensiero femminista. Una storia possibile*, in *Le Filosofie femministe*, con F. Restaino, Bruno Mondadori, Milano 2002, pp. 155-56.

Ben più grave un secondo pericolo ovvero il rischio del patologico: i molteplici sentieri della precarietà esistenziale, precarietà esprimibile nelle possibili maschere (occorre ricordare l'etimologia di persona che rinvia a maschera?) o travestimenti assunti, possono essere il segno drammatico di un sintomo, di disagi lievi o gravi nella sfera dell'identità personale. E qui ritroviamo la metafisica, ma la vertigine metafisica nel contrasto tra essere e apparenza, o meglio la dialettica che si instaura tra apparenza (ruolo, creato o inventato) e essenza, sul possibile primato dell'una sull'altra, infine sulla problematicità del loro rapporto oggi, in cui l'apparenza può essere vista come epifenomeno di una mancanza di essenza o vuoto di essere.

Qui i saperi umani possono intrecciarsi in quanto tale vertigine è ulteriormente evidenziata dalla psicoanalisi, che riflette sull'aspetto culturale e/o sul sintomo psicopatologico: pur con molta prudenza metodologica mi chiedo se le soggettività mobili, di cui parlano de Lauretis, Butler e le altre possano coprire un'angoscia generata da un vuoto di possibilità identificatorie, e quindi come rispondere alla necessità di conservare l'enigma e il mistero della differenza sessuale, enigma e mistero che va mantenuto in un difficile equilibrio, come un funambolo sul filo.

Proprio da questi enigmi può ripartire la ricerca filosofica: ricordavo prima l'avventura del *cogito*, se in generale possiamo dire che i travestimenti sono la negazione di ruoli prestabiliti e l'affermazione della polivalenza del carattere umano, negazione ed affermazione ottenute con grande fatica, insieme sono cifra di una ambiguità di fondo dell'essere umano.

Da un lato la metamorfosi è un'illusione che tenta di mascherare la nudità reale ed autentica, dall'altra questa stessa realtà o nudità non è accettata, o meglio non è mai data in maniera assoluta, per cui il rifugio è nella maschera stessa che in quanto tale è velo e squarcio insieme, svelamento e mantenimento dell'inganno, penso a Pirandello e al suo relativismo, direi etico -ontologico, ma molti autori del Novecento sono portatori di una *Weltanschauung* altrettanto lucida e disincantata (Svevo, Musil, Mann).

In altre parole se queste concezioni rappresentano gli esiti ultimi della morte del soggetto, arrivando a negare anche il poter usare il termine donna, in nome dell'antiessenzialismo, lo sbocco può essere una situazione di disagio, infeconda sul piano della prassi politica, nella misura in cui contro l'essenzialismo si afferma l'impossibilità di una politica delle donne.

3. Ricostruzione dell'identità

Se l'io come soggetto di fronte all'irruzione dell'alterità nel rassicurante spazio dell'identico si è mostrato incapace strutturalmente di riconoscere l'altro, come ha sottolineato Rosi Braidotti, un percorso significativo della speculazione femminista nel versante *costruens* delinea la strada *del partire da sé* come riflessione che vuole e deve comprendere l'altro in me e fuori di me, in quanto

l'enigma dell'esistenza nel suo farsi trova l'altro nel cuore del sé, cioè l'identità come dualità antropologica, la differenza di genere.

Posso solo accennare alla identità, definita da alcune filosofe 'matassa' da dipanare, prendendo il filo del partire da sé, filo composito e non facile che racchiude precarietà esistenziale e rischio, sicurezza e fragilità, possibili mascheramenti, già evidenziati, di fronte alla nudità, cioè alla consapevolezza dell'illusione, per evitare la rete o ragnatela del relativismo soggettivo e gnoseologico, ma anche la gabbia della verità assoluta.

Non potendo seguire in particolare il disfare di questa matassa, focalizziamo il partire da sé, che indica senza dubbi ermeneutici un esserci al femminile, cioè un pensare, agire, lavorare, soffrire da donne, che non teme di rivolgere anche precise critiche al femminismo stesso.

Il partire da sé, infatti, precedente al conosci te stesso, è subito una pratica, una sapienza, diremo poi una politica, che sfida certi saperi codificati e, scommettendo o correndo il "bel rischio", ne propone altri.

La sfida è progressivamente più dura: non solo contro forme simboliche dominanti, non solo contro l'alienazione che il soggetto subisce in quell'universale astratto, o pensiero indipendente, fiore all'occhiello della nostra tradizione, ma anche, a mio parere, opposizione ad una razionalità strumentale, apparentemente neutra, di cui si è già detto, cieca di fronte alle inquietudini del suo stesso domandare.

Come un caleidoscopio, mobile e cangiante, il partire da sé viene assumendo allora molteplici aspetti, direi colorazioni e intonazioni altre: innanzi tutto *partire da sé dice un vissuto esperienziale* (fecondo e valido per uomini e donne), non già un crogiolarsi nell'interiorità, nell'introspezione tanto criticata da Simone Weil e Hannah Arendt, bensì una via "sperimentale" come interpretazione dell'*Erlebniss* personale, quale modo di darsi del mondo.

Ma dice anche *una modifica di sé* che si muove in un vuoto di significati o di punti di appoggio per crearne di nuovi: le immagini e le emozioni sono le pietre invisibili con cui la nostra casa interiore viene costruita negli anni, tema questo del linguaggio delle passioni, presente in alcune di queste autrici.

Infine partire dal sé consente il passaggio dall'io soggetto, di cui si è detta la caduta, al me, complemento oggetto, la mediazione riflessiva sé sulla posizione immediata dell'*ego cogito* e quindi la esistenziale (ed essenziale) relazionalità che lo costituisce e che si esprime nel prisma concettuale del riconoscimento.

3.1 Il riconoscimento e il dono

Va sottolineata la complessità del tema relativo al riconoscimento, ma anche l'impossibilità di sottrarsi ad esso, la sua urgenza e necessità, se solo ci colleghiamo a quanto si affermava all'inizio, circa i conflitti identitari del nostro tempo, che invitano ad un ulteriore scavo teoretico, come il contributo di tanti filosofi contemporanei, tra tutti Honneth, sta a dimostrare. Complessità, ma non novità del tema, si pensi solo ad Hegel, (ma anche a Platone o a Kant, a Hobbes e a Bergson) e all'ambito delle scienze sociali, nel quale troviamo la costruzione dell'*identità* legata alla reciprocità del *riconoscimento*, in quanto il consolidamento della nostra identità richiede necessariamente una trama di interazioni sociali in cui sia possibile essere *riconosciuti da altri* che noi stessi *riconosciamo*.

Mi piace qui ricordare l'ultimo libro di Paul Ricoeur intitolato *Parcours de la reconnaissance*⁶ che mi servirà di guida in queste brevi annotazioni. Come afferma Ricoeur ci troviamo di fronte a 'percorsi', appunto, cioè a cammini da intraprendere e non ad una teoria sistematica, anche perché riconoscimento "è un termine, una unità lessicale che contiene all'interno una molteplicità," e il Nostro, rinviando alle tante accezioni filosofiche della parola attestate nella storia delle idee, la definisce "polisemia regolata".

Mi limito a indicare come significativo il passaggio dal riconoscimento inteso come identificazione del sé – identificazione che si fa carico di tutte le fluttuazioni di cui si è detto – al riconoscimento mutuale, scambievolmente, reciproco fino all'ultima equazione tra riconoscimento/riconoscenza (che la lingua francese è una delle poche che evidenzia), gratitudine e infine dono, sottolineando il passaggio dal verbo attivo al passivo: voglio essere riconosciuto dagli altri. Già da questi cenni si comprende il forte valore filosofico del termine e la sua prismaticità, se con Ricoeur cogliamo i possibili livelli: 1) riconoscimento a livello conoscitivo, 2) come azione, giudizio, memoria ed è l'ambito più ricco; 3) gratitudine; nel passaggio non facile da uno all'altro livello si supera decisamente il piano della semplice conoscenza, "l'azione dello spirito", ovvero un'operazione intellettuale. A mio parere di grande fecondità sono le dimensioni che scaturiscono dalla coniugazione passiva 'sono riconosciuto', pertanto non mi soffermo sulla problematica relativa al riconoscimento-identità, che comprende aspetti già toccati, quale il rapporto stesso-altro, identità-differenza, ma vorrei invece solo mostrare, brevemente, come il tema del riconoscimento reciproco o scambievolmente apra, quasi a cascata, tutta una serie di nuclei tematici o possibili nuove piste.

In questo contesto non si può non dichiarare il debito verso l'opera di Honneth, del quale ricordiamo soprattutto le pagine dedicate al riconoscimento intersoggettivo, quando questo è posto sotto l'egida dell'amore, del diritto e della stima sociale.

⁶ Éditions Stock, Paris 2004.

Per quanto riguarda l'amore si può procedere nel recupero di categorie "desuete" come *philia*, e altre virtù, già evidenziate da Aristotele, che definiva la *philia* come bene unico⁷.

A sua volta la lotta per il riconoscimento sul piano giuridico manifesta un duplice scopo: l'allargamento della sfera dei diritti riconosciuti alle persone e l'arricchimento delle capacità che tali soggetti si riconoscono (e qui troviamo le note analisi di Rawls, ma anche di Amartya Sen e di Martha Nussbaum).

Infine il riconoscimento scambievole, o stima sociale, e inserendo il riconoscimento in questo piano, come nota Ricoeur, si chiama in causa la dimensione assiologica di quella; da un lato emerge la rilettura dell'eticità hegeliana, per cui la via etica non è riducibile ai legami giuridici e Honneth parla dell'esistenza di un orizzonte di valori comuni ai soggetti in causa; dall'altro tale dimensione tuttavia può variare nelle varie epoche e quindi ciò contrasta con l'universalità dei diritti. "La stima sociale in tal modo dipende da una tipologia di mediazioni che contribuiscono alla formazione dell'orizzonte di valori condivisi", e Ricoeur opportunamente ricorda come Honneth concluda con la solidarietà.

In tale livello si situa il tema del multiculturalismo e la politica del riconoscimento: è questa la lotta per il riconoscimento più popolare e talvolta più banalizzata, che comprende anche i combattimenti su altri fronti (femminismo, minoranze etc.), tutti accumulati dal riconoscimento di identità distinte di minoranze culturali sfavorite⁸.

Il nodo è rappresentato dal difficile equilibrio di riconoscimento delle differenze e l'universalismo liberale, (in senso politico), erede dell'Illuminismo: in questo contesto balzano in primo piano le discussioni e le varie proposte, che partendo dalla critica all'universalismo astratto, accusato di rimanere cieco di fronte alle differenze, elaborano concetti come universalismo in situazione o contestuale, universalismo della contingenza.⁹

Anche in questo ambito la critica dei movimenti femministi alla pretesa neutralità della normativa dei diritti ha favorito una riconcettualizzazione del tema, mostrando come le caratteristiche dei diritti delle donne è di non opporsi a quelli degli uomini, ma di ricomprenderli e

⁷ Ho trattato questo tema nel mio libro *Antigone e la philia. Le passioni tra etica e politica*, FrancoAngeli, Milano 2004.

⁸ Si può ricordare anche Taylor e il suo saggio *Politiche del riconoscimento*, riferito specificamente alle lotte, in cui l'autore è personalmente coinvolto, del Quebec Francofono.

⁹ Il pensiero della differenza femminista ha lungamente scavato in questo livello proponendo quella che io chiamo la teoria critica della differenza (su cui non mi posso soffermare) ovvero della differenza come generatrice di giustizia, che deriva dal dibattito relativo alla pluralità (etnica, religiosa, culturale) presente nelle attuali società; sottolineiamo il forte spessore etico, di tale argomento che consente al pensiero della differenza di dire una parola nuova non solo su temi etici, ma nell'ambito politico (Cfr., F. Brezzi, *Gli altri siamo noi*, in *Il filo(sofare) di Arianna*, a cura di A. Ales Bello e F. Brezzi, Mimesis, Milano 2002. Sul tema si veda anche la ricca bibliografia al riguardo in D. Sartori, *Nessuno è l'autore della propria storia*, in *La sapienza di partire da sé*, Liguori, Napoli 1996, pp. 27 e seg.).

ridefinirli¹⁰. Le donne stesse si sono impegnate in prima persona organizzando gruppi, movimenti per la pace, per lo sviluppo, per la cooperazione.

Vorrei tuttavia concludere con un accenno al legame, concettuale e pratico, tra riconoscimento e dono, legame intravisto dagli autori citati (Honneth e Ricoeur), in particolare focalizzando una forma di dono molto singolare come il dono ad estranei (o dono all'altro a venire di cui parla Derrida).

Alla possibilità del dono iscritto nella nostra condizione ontologica, su cui non posso soffermarmi, si aggiunge la scelta personale, che siamo liberi di compiere o meno, non solo ma che è rivelatrice simbolicamente delle caratteristiche dell'essere umano, ed esprime anche il significato o dimensione simbolica del dono: desiderio di donare, affettività di esso per rispondere alle spinte dell'individualismo esasperato e rompere l'isolamento, ritrovare un *legame di appartenenza*, *legame con l'altro* in quanto cifra significativa dell'identità dell'Io. Quindi il dono mostra l'altro come simbolo della nostra incompiutezza e insufficienza, quasi donatore di senso della nostra esistenza (interessante l'etimologia di *communitas* studiata da Roberto Esposito, *cum munus*, cui rinviamo).

Si può affermare con Elena Pulcini: “il dono è segno rammemorativo della propria dipendenza e manifestazione emotiva, testimonianza attiva del proprio desiderio di legame”¹¹.

In positivo tuttavia emergono le altre caratteristiche del dono che rinviano al riconoscimento: *la sua relazionalità*, il suo appartenere ad una *struttura di reciprocità*, che a sua volta come a cascata rinvia al concetto di *fiducia*, nell'altro e nel legame sociale, come affermano Godbout e Caillé, mostrandone la fecondità rispetto alle soluzioni dei paradigmi dominanti: olismo e individualismo. Chi dona si affida all'altro, ripone fiducia nella risposta dell'altro e ciò ovviamente sotto il segno del *rischio* e dell'*incertezza*, – altre caratteristiche del dono e del soggetto che dona –, il quale *scommette* sulla risposta dell'altro e la scommessa si può perdere, il ciclo del dare-ricevere si può sempre interrompere, la fiducia può essere tradita. Da qui la fragilità e dinamicità insieme di questa galassia concettuale.

Non solo, ma scavando in tale struttura di reciprocità si mostra che il dono rompe anche ogni idea di equivalenza e simmetria, e quindi rifiuta un'idea di giustizia omologante, indifferente e neutrale e ci ricollegiamo alla tematica di un giustizia “asimmetrica”, tesa a edificare una vita

¹⁰ Non mi posso occupare di un'ulteriore mappa concettuale, strettamente legata a quanto fin qui detto, che potremmo sintetizzare con il titolo di un libro a cura di Susan Moller Okin “Il Multiculturalismo fa male al femminismo?”, *Is Multiculturalism Bad for Women?*, a cura di Susan Moller Okin, Joshua Cohen, Matthew Howard e Martha Nussbaum, Princeton University Press, Princeton, 1999.

¹¹ *L'individuo senza passioni*, Bollati Boringhieri, Torino 2001, p.197

buona ¹². Ancora paradossalmente nel dono la libertà si afferma nel *riconoscimento dell'obbligo e della dipendenza*, che secondo Godbout si trasforma in desiderio; dono quindi asimmetrico tale da incrinare la logica mercantile del dare e avere, la logica equalitaria e paritetica.

Il soggetto che dona non è disimpegnato, o insulare, ma vincolato e *riconoscente*: riconoscimento della dipendenza, valorizzazione dell'asimmetria, il soggetto che emerge dal dono è un individuo aperto all'altro, ed altro esso stesso, in quanto viene ad assumere nuove cifre, né nemico, né esigente l'oblio di sé, soggetto ospitale ed accogliente, ma anche insostituibile e irrimpiazzabile, lacerato e ferito (Bataille) perché esposto all'alterità.

Coniugare insieme riconoscimento e dono completa il disegno dell'identità: i due concetti infatti sono testimonianza simbolica dell'incertezza che consente la riorganizzazione, il riorientamento dei ruoli e delle relazioni, la riattivazioni di significati ed emozioni dimenticate e rimosse, che consentiranno di adeguare le forme del convivere a livelli sempre più complessi.

Intrecciandoli insieme, grazie alla loro dinamica fattualità, si potranno superare varie dicotomie come il perseguimento dell'interesse individuale e la costruzione del legame sociale, raggiungere forse l'equilibrio tra individualismo e comunitarismo.

Se nel pensiero del riconoscimento intravediamo una riflessione critica radicale, opposta alla idea e al modello dell'equilibrio neoliberale, modello della simmetria, che attualmente domina il pianeta, (e dovremmo chiederci come mai questa si sia imposta in maniera quasi totale), attraverso il riconoscimento forse si possono “immaginare” rapporti che non rinviano né a regole giuridiche, né ad un dover essere, ma al riconoscimento di una mancanza e ad un desiderio di appartenenza, e lo traducono in atti concreti personalizzati, attenti alla differenza e all'unicità dell'altro.

La società può essere disegnata, come afferma Godbout ne *Lo Spirito del dono*, quale una rete costituita dalla somma di rapporti unici che ognuno intrattiene con gli altri e ne scaturirà una prospettiva globale e cosmopolitica, insieme concreta e rispettosa della singolarità in cui si può affermare una responsabilità (riconoscimento) che non è né formale, né astratta, ma attiva e feconda per la costruzione del legame sociale.

¹² Il rinvio ancora ad autori come Rawls, Heller, Ricoeur, nei quali, pur con modalità differenti troviamo un'attenzione alla singolarità e concretezza dell'altro, e quindi la valorizzazione delle differenze.