

18/2010 Quaderni di Donne & Ricerca ISSN: 1827-5982

Mara Montanaro

Desiderio - Corpo - Riconoscimento nella produzione di Judith Butler.

d&r

© CIRSDe (Centro Interdisciplinare Ricerche e Studi delle Donne)

Via S. Ottavio 20, 10124 Torino

tel. 011/6703129, fax 011/6709699

www.cirsde.unito.it

cirsde@unito.it

Prefazione

Individuare quali siano i processi di gerarchizzazione e di controllo che assoggettano le singolarità, quali siano le rappresentazioni che ordinano le differenze e le dispongono in uno spazio omogeneo, quale sia il dispositivo in cui ognuno è prefigurato come già corrispondente a una rappresentazione precedentemente strutturata, significa accedere da un punto di vista teoretico a uno dei temi più ricorrenti nel dibattito filosofico politico attuale. Ma la questione diventa fondante se viene riconosciuta la soggettività femminile come elemento costitutivo di un processo che determina la stessa ragion d'essere della politica .

Il lavoro di Mara Montanaro, attraverso un dialogo serrato con Judith Butler, si inserisce in queste tematiche e cerca di individuare quali siano i movimenti della soggettivazione e di assoggettamento, ossia ciò che permette di evitare al soggetto la condanna della reificazione o della oggettivazione. La ricerca mostra come Butler abbia costituito un nuovo soggetto che, attraverso pratiche che si possono definire di disidentificazione e di estraniamento, realizza le condizioni stesse della sua esistenza. E' particolarmente interessante, infatti, comprendere come si possano attivare gesti o contesti simbolici che sottraggono il soggetto alla normalizzazione e anche alla potenza performativa costituita dal linguaggio.

Dopo il superamento della concezione della neutralità del soggetto, si è sviluppata, non solo in ambito nord-americano, ma anche italiano e francese, tutta una nuova letteratura incentrata sulla critica e l'oltrepassamento della nozione di genere, inteso come costruzione storico-sociale dell'essere uomo o donna. Alla luce della letteratura critica più recente, affiora oggi una nuova concezione dell'umano la cui connotazione essenziale non è più la dimensione identitaria costruita storicamente o socialmente, o quella egoica dove il potere è misura delle capacità e previsione del futuro. Oggi l'esperienza e i vissuti connotano i saperi e vivere significa vivere politicamente, in relazione agli altri, nell'atto di assumersi la responsabilità di un futuro che è collettivo.

Il pensiero butleriano ha orientato in questa direzione lo sguardo della giovane studiosa. Nella sua ricerca il dato della biopolitica, la precarietà delle vite, la vulnerabilità dei corpi e della responsabilità che ci lega agli altri, si sono coagulate nella centralità del meccanismo del riconoscimento e, in definitiva, della dipendenza della nostra vita dal riconoscimento dell'altro.

Viene delineata così una nuova ontologia del presente contrassegnata appunto dalla fragilità, dall'esposizione del sé all'altro, dalla relazionalità. Ed è soprattutto la relazione, modalità decisiva e

fondante nel pensiero butleriano, il termine che costituisce il soggetto, destituendolo dal suo fondamento tradizionale. La relazione con altri e con la madre in primo luogo, fa infatti, della singolarità non un'identità chiusa e autosufficiente ma un'apertura già fondata sul legame con gli altri.

La ricerca ha l'ambizione di mostrare come tale legame diventa vincolo non accessorio ma necessitato; che apre all'interlocuzione con l'altro senza più congelare i soggetti in entità separate. Viene mostrato come persino la capacità di sopravvivenza dipenda dalla relazione con altri, e trovi, al di fuori di sé, in questo intreccio di relazioni che precede e oltrepassa i limiti del sé, il suo fondamento. Il limite diventa quindi un concetto chiave, perché, se io non possiedo un limite io non sono separato da altri ed è solo a condizione di questa separazione che mi posso relazionare con gli altri. Il limite non è dunque solo un concetto, ma una funzione della relazione, una mediazione della differenza, una negoziazione in cui l'io è legato all'altro, nel suo essere separato.

Sullo sfondo si percepisce l'intento politico della ricerca che orienta verso una nuova visione della comunità, dove l'uno non è il fondamento metafisico dell'altro e viceversa. E dove resistenza costituente e produzione di soggettività sono le due facce dello stesso percorso.

La produzione butleriana, però apre una serie di problemi politici, di cui è consapevole Mara Montanaro, che si chiede esplicitamente se non ci sia il rischio di perdere gli spazi di eccedenza e le tracce di reazione positiva in una teoria tutta orientata a fondare la comunità solo sulla mancanza, sulla vulnerabilità, sulla perdita e sulla precarietà

La ricerca di Montanaro tende quindi a riproblematizzare la nozione di comunità butleriana, cercando di mostrare che, se la vulnerabilità è la nozione chiave dell'ontologia relazionale, essa è anche una sorta di atto performativo, che, pur non riuscendo ad essere fino in fondo un atto di resistenza, tuttavia apre al comune nella misura in cui si fonda sulla partecipazione e la comunicazione.

La questione centrale è come Butler legge la storiografia ufficiale e il debito che conserva nei confronti della dialettica hegeliana, anche quando formula un pensiero della comunità che si fonda sulla dimensione sociale del riconoscimento. Un riconoscimento non più affidato alla intenzionalità del soggetti, ma al corpo, che è all'origine del linguaggio e che contemporaneamente performa degli atti le cui significazioni eccedono sempre le intenzioni dei soggetti.

Il rischio che Montanaro coglie nel pensiero di Butler è che dall'alterità non c'è ritorno al sé precedente. Il dubbio è che questo pensiero si presti a essere radice di una politica debole, fragile, priva di difese.

Il carattere aporetico dell'interpretazione di Judith Butler viene, invece, giustamente apprezzato dalla giovane commentatrice, perché ha il merito di esplicitare che la questione della paura del corpo è anche parallelamente una paura della libertà.

Butler, insomma, nella tesi di Mara Montanaro, propone una dimensione politica nel modo di pensare il corpo e la sovranità in rapporto agli altri, ma è proprio, forse, questa dimensione di interdipendenza relazionale estrema, che pone dei problemi, dal momento che si rivela come l'unica dimensione nella quale l'io, il soggetto può darsi. Trovo che la parte migliore del suo lavoro consista proprio nella presa di distanza e nelle domande con cui sembra incalzare il pensiero di Butler, raffinato, ma tutto sommato ancora racchiuso nelle categorie hegeliane.

Che fine fanno l'autodeterminazione, l'autonomia, la scelta dei soggetti, e delle donne in particolare? Quale propensione etica, morale, oltre il respiro che passa "dall'uno all'altro"?

Il respiro della poesia, si chiede e ci chiede Mara Montanaro, è davvero in grado di rappresentare una risposta adatta alla drammatica, violenta prescrittività della biopolitica contemporanea fondata sulla guerra?

L'orientamento di questo lavoro credo sia tutto nella domanda se i movimenti sociali di tutto il mondo che rivendicano il diritto alla resistenza, e quello alla cittadinanza, siano persi, oppure abbiano ancora rilievo e collocazione, in Butler in particolare, e nelle teorie femministe e nella filosofia contemporanea più in generale.

Marisa Forcina

Indice

Introduzione	1
1. Tracce di desiderio	4
1.1 Una prima incursione nel Desiderio butleriano	9
1.2 E il desiderio può essere produttivo?	11
2. Per una fenomenologia del desiderio in Judith Butler	14
2.1 Dis-fare il desiderio di Riconoscimento	17
2.2 Dolore nel Riconoscimento in <i>Vite precarie</i>	21
3. Dal desiderio di Riconoscimento al desiderio di <i>Subjection</i> : il corpo in Judith Butler.	26
3.1 Resistenza e corpo in Foucault	35
4. Conclusione. Judith Butler, lettrice di Hegel	43
Bibliografia	45
Abstract	52

Introduzione

“*Doing and Undoing*” il desiderio, il corpo e il riconoscimento può sintetizzare il lavoro che ho svolto all’interno della produzione di Judith Butler, che ponendo delle questioni radicali, le quali spaziano dalla filosofia politica alla filosofia del linguaggio alla psicoanalisi, in modo inedito si confronta soprattutto con Hegel, Lacan e Foucault.

Tale ricerca parte dal bisogno di riconoscere soprattutto la centralità teoretica e politica del desiderio nell’opera butleriana, e come tale nozione inerisce la soggettività femminile, declinando le nozioni di corpo e riconoscimento.

Inizio pertanto col rendere conto di una serie di riprese e dislocamenti di questo tropo filosofico che è il desiderio, lemma centrale nelle produzioni dei *filosofi con i* quali l’autrice si confronta da Kojève a Lacan a Deleuze cercando di mostrare come il testo da cui parte e a cui torna è *La Fenomenologia dello Spirito* di Hegel.

Mio obiettivo sarà allora mostrare come l’autrice si muove sempre su un terreno profondamente hegeliano in cui il desiderio è sempre desiderio di riconoscimento e in cui il desiderio testimonia la precarietà del sé e costituisce la matrice di un’identificazione possibile a partire dal rapporto speculare del riconoscimento.

Il desiderio è desiderio di essere riconosciuto attraverso il desiderio di un altro che si oppone alla rivendicazione di autonomia del soggetto e impone la necessità al soggetto di alienarsi per essere riconosciuto.

Si avverte, dunque, ed è ciò su cui ho focalizzato la mia attenzione come la produzione della filosofa americana presenta una co-implicazione e compresenza dello psichico e del sociale-simbolico, una modalità dell’argomentazione che, sebbene affronti questioni legate al corpo, al genere, al sesso e al desiderio, si muove su binari teorici che la stessa autrice problematizza come idealistici.

Ho cercato di analizzare altresì il passaggio dal desiderio di Riconoscimento al desiderio di *Subjection*¹ assumendo quale asse di riferimento la centralità del corpo nel tentativo di mostrare

¹ È necessario sottolineare come in italiano non esiste un’adeguata traduzione del termine *Subjection* che l’autrice utilizza sia per indicare il processo passivo di subordinazione al potere, sia il processo attivo del divenire soggetto. Di conseguenza *Subjection* è stato tradotto di volta in volta in italiano con i termini assoggettamento e soggettivazione, indicando l’aspetto passivo e attivo.

come parlando della corporeità del soggetto ciò che emerge è che la costituzione del corpo è il processo fondamentale su cui si fonda la costruzione del soggetto.

Se si parla di come i corpi vengono costruiti, non si può prescindere dalla materialità, perché tale materialità costituisce la cornice entro la quale viviamo e l'ambito in cui emergiamo come soggetti. Ho dedicato quindi la mia attenzione alla storia dei corpi che la nostra autrice ha scritto, chiarendo cosa intende per *Subjection*, per pratiche di resistenza, per sesso, genere e per performatività di genere.

Introducendo il concetto di materialità corporea Butler sostiene che la sessualità non può essere considerata come un dato scientifico neutro, priva di implicazioni su cui il genere agirebbe socialmente: anch'essa possiede una storia, anch'esso in quanto materialità deve essere inserita in un discorso. La sessualità e il sesso quindi vengono costituiti e materializzati da un discorso di potere e il genere non è una categoria descrittiva ma performativa.

In questa prospettiva, il termine "donna" e tutti gli stereotipi che confluiscono nell'identità femminile non viene pertanto inteso come un significante riferito alle donne in carne e ossa, ossia al dato, reale e materiale, che esistono le donne. Esso piuttosto le produce nel senso che la realtà di essere donna non è un fatto empirico bensì un effetto performativo del linguaggio che la nomina e la definisce. Ciascun nome è un'identità prodotta dal linguaggio, ossia dall'ordine discorsivo che struttura tanto il simbolico quanto il sociale. In altri termini, per l'autrice, si può dire che l'esternità della materia al linguaggio, il suo stare fuori e prima del linguaggio, non è altro che un effetto del linguaggio.

Questo effetto di datità irriducibile, di esistenza separata che si pretende indipendente dal linguaggio, riguarda i corpi e perciò anche il sesso che diventa una costruzione del linguaggio alla pari del genere.

In tale prospettiva, mio intento sarà allora rendere chiaro il complesso rapporto con Foucault indagando i corpi precari, vulnerabili, desideranti, materiali e sovversivi che Butler descrive nel corso della sua produzione, mettendo in rilievo però come la sovversione sia una pratica di resistenza limitata e cercando anche di metterne in questione il significato politico.

Attraversando la produzione butleriana, la mia ricerca se da una parte vuole mostrare come il progetto filosofico della nostra autrice resti all'interno di un'orbita hegeliana, dall'altra vuole porre delle domande alla stessa: domande che nascono problematizzando i suoi attuali interessi.

Butler si sofferma nei suoi ultimi interventi sulla centralità della relazione e dell'interdipendenza tra soggetti come unica possibilità di riscatto dalla distruttività del mondo, basato sul nazionalismo, sulla guerra, sulla divisione tra vite ritenute degne di essere vissute e vite che non godono di tale riconoscimento.

Il processo che l'ha portata a partire dall'11 settembre 2001, agli attuali studi sulla violenza, sulla perdita, sulla precarietà dell'esistenza e sul disumano è emozionante e umanissimo oltre che conseguente.

A mio avviso, però, paradossalmente, l'autrice pur volendo mettere al centro la questione della vita manca, forse, di spazi di eccedenza e di tracce di reazione positiva. Soprattutto, il dubbio è che si presti a essere radice di una politica, di un pensiero politico, debole, fragile, privo di difese.

Butler propone una dimensione politica nel modo di pensare il corpo e la sovranità in rapporto agli altri, ma è proprio, forse, questa dimensione di interdipendenza relazionale estrema l'unica dimensione nella quale l'io, il soggetto può darsi a porre una serie di problemi politici.

Che fine fanno l'autodeterminazione, l'autonomia, la scelta dei soggetti, e delle donne in particolare? Questa propensione etica, morale, che si basa sulla dislocazione del "mio respiro nel respiro dell'altro, con l'altro, dall'uno all'altro", il respiro della poesia è davvero in grado di rappresentare una risposta adatta alle drammatiche, violente, prescrittività della biopolitica contemporanea fondata sulla guerra?

Le pratiche conflittuali sono ritenute legittime, in questa prospettiva?

Come si pone, rispetto ad esse, questa ontologia dell'umana, affettiva, interdipendenza?

E i movimenti sociali di tutto il mondo che rivendicano il diritto alla resistenza, con tutto ciò che significa nella pratica, come vanno veramente pensati e collocati in questa visione?

È anche a queste domande che il presente lavoro intende dare delle risposte.

1. Tracce di Desiderio

Si scrive sempre a partire da una mancanza, una perdita costitutiva o direi performativa. Scrittura corporea, scrittura come territorio ancora paludoso dove avviene il versamento del corpo in linguaggio. Dove si pone il problema di come un corpo, e in particolare quello della donna venga alla scrittura: corpo che scrive? O che si scrive? O su cui viene scritto? Scrivere per una donna è sempre “tradire”, tradire perché si scrive sempre nel linguaggio dell’Altro², l’atto di parola della donna si fonda dunque su un patrimonio di morte. La vittima è il fantasma della donna che varca l’interdetto e giunge al ruolo della proibizione partecipando al linguaggio, dunque tradendo, partecipando al binarismo che è la logica dell’emancipazione, al fondo una logica del Medesimo, giungere a essere come

² “Ecco ciò che definisce essenzialmente la donna: essa è l’Altro nel senso di una totalità, i cui due membri sono indispensabili l’uno all’altro” De Beauvoir, *Le Deuxième sexe*, Gallimard, Paris, 1949; trad.it di Cantini e Andreose, *Il Secondo sesso*, Il Saggiatore, Milano, 1961, p. 17.

Per De Beauvoir “la categoria dell’Altro ha origini remote quanto la coscienza stessa”, o, in altre parole, “l’Alterità è una categoria fondamentale del pensiero umano”. È nel pensiero di Hegel che De Beauvoir trova il senso di un’ostilità della coscienza nei confronti dell’altro/a: “il soggetto si pone solo opponendosi vuole affermarsi come essenziale e costituire l’Altro in inessenziale, in oggetto” (*il Secondo Sesso*, p.17). Quindi, continua De Beauvoir, nel tentativo di negare qualsiasi reciprocità fra soggetto e oggetto, il soggetto maschile della coscienza pone la donna come oggetto in una dimensione di alterità radicale; ma poiché continua ad avere bisogno di lei come “sesso”, ovvero come fonte di desideri sessuali oltre che di prole, il soggetto maschile rimane legato o vicino alla donna, e così anche lei a lui, per un bisogno reciproco non dissimile a quello tra padrone e servo. Da qui la definizione paradossale della donna come essere umano fondamentalmente essenziale per l’uomo e allo stesso tempo oggetto inessenziale e radicalmente altro. Si chiede allora De Beauvoir: perché la donna accetta lo status di oggetto? Da dove viene la sottomissione o la complicità che la rende “incapace di rivendicare lo status di soggetto” e che le fa abbandonare ogni aspirazione a una coscienza propria? Anche se il bisogno reciproco è “ugualmente urgente” sia per l’uomo sia per la donna, come afferma De Beauvoir del bisogno del padrone e del servo, tale bisogno torna sempre “a favore dell’oppressore contro l’oppresso” (p. 19)

A questa domanda De Beauvoir risponde che il vincolo che unisce la donna al suo oppressore non è paragonabile ad alcun altro legame in quanto non può mai essere spezzato, perché “la divisione dei sessi è un dato biologico, non un momento nella storia umana [...] nessuna frattura della società in sessi è possibile” (pp. 18-19). In questo consiste, per De Beauvoir, il dramma della donna, il conflitto tra la rivendicazione fondamentale di ogni soggetto che si pone sempre come essenziale e le esigenze di una situazione che fa di lei un’inessenziale” (p. 27).

l'Altro, il servo che diviene signore; la cui mira è la morte dell'altro, in essa logica la lotta per il riconoscimento passa attraverso una vittoria che è piuttosto una sottomissione e un rinnegamento. La donna è in questo senso profondo una "quisling", la sua libertà regge la struttura della schiavitù; movimento mimetico dunque, che occulta la differenza che la barra uomo/donna mantiene, a

indicare ciò che fa muro e resistenza all'abbassamento della differenza stessa, l'emancipazione vuole quella barra annullata; o meglio rimossa: il che vuol dire che essa continua a strutturare una differenza anche là dove si tace.

Donna come corpo e non come parola, se non per esserne il limite: bordo o spazio; corpo e non "coscienza infelice", ma natura.

Donna che apre costantemente sul vuoto che è, la produzione di una scrittura è dunque luogo di sostituzione del corpo, di produzione.

Materialità della parola, materialità del corpo, dei corpi, materialità del desiderio.

Desiderio che è quanto muove gli uomini e la società, sovversione ultima, paradigma di resistenza possibile per il suo carattere non codificabile, ingovernabile e irriducibile a qualsiasi ordine sociale, non identificabile né con un uomo né con una donna, ma ciò che percorre la differenza sessuale³.

Desidero ergo sum, può sintetizzare il percorso che intendo compiere, il desiderio è il filo rosso per declinare un/il desiderio, una/la corporeità e dunque una/la soggettività femminile; attraversando e mantenendo sempre viva la dialettica universale-singolare che struttura la stessa soggettività.

Ciò che mi propongo è qui una ricostruzione dell'orizzonte teoretico in cui si iscrive la nozione di desiderio in Judith Butler.

Rendo conto, pertanto, di una serie di riprese e dislocamenti di questo tropo filosofico che è il desiderio, lemma centrale nelle produzioni dei *maîtres à penser* coi quali l'autrice si confronta da Kojève a Lacan a Deleuze mostrando come il testo da cui parte e a cui torna è la *Fenomenologia dello Spirito* di Hegel.

Risulta imprescindibile partire dall'*Introduzione alla lettura di Hegel. Lezioni sulla "Fenomenologia dello Spirito" tenute dal 1933 al 1939 all'Ecole Pratique des Hautes Etudes* di

³ "L'ordine patriarcale funziona su un meccanismo di esclusione: le donne appartengono a una sfera subordinata che viene esclusa dai luoghi maschili dei saperi e dei poteri (di qui, l'efficacia espressiva del termine fallo-logo-cratice) In sintesi, la tradizione occidentale assume la differenza sessuale come un'opposizione di maschile e femminile in cui i due termini non sono posti sullo stesso piano, uno di fronte all'altro, bensì sono strutturati secondo un ordine gerarchico di subordinazione e esclusione. [...] Un modello interpretativo di grande efficacia e largamente utilizzato dal pensiero femminista contemporaneo è quello che legge l'ordine simbolico come un sistema a economia binaria. [...] Posto l'uomo come soggetto, la donna risulta perciò oggetto; posto il primo come il Sé, la seconda risulta l'Altro". Cavarero, Restaino, *Le filosofie Femministe*, Mondadori, Milano, 2002, pp. 81-84

Kojeve. Quel che il desiderio umano desidera afferma Kojève è il Desiderio come tale, nella sua pura e insaturabile vacuità:

Il desiderio dell'uomo deve dirigersi verso un altro Desiderio.[...] Così, per esempio, nel rapporto tra l'uomo e la donna, il Desiderio è umano se l'uno desidera il desiderio dell'Altro⁴.

Nella *Fenomenologia dello Spirito*, nell'interpretazione che ne dà Kojève il desiderio hegeliano desidera se stesso nel suo oggetto, si determina negandolo.

In che momento il desiderio diventa davvero umano, non naturale, non animale? Nel momento in cui non si dirige verso un oggetto, che fa proprio e quindi che sopprime. La sola cosa che oltrepassi il reale dato è lo stesso Desiderio, non del desiderio di questo o di quello, ma del Desiderio nella sua essenza di Desiderio. E ci si domanda allora, cos'è il Desiderio in quanto Desiderio? È un desiderio vuoto?

Il Desiderio, assunto come tale, cioè prima della sua soddisfazione, è in realtà solo un niente rivelato, un vuoto irreali. Dato che il Desiderio è la rivelazione di un vuoto, la presenza dell'assenza di una realtà, esso è essenzialmente altro dalla cosa desiderata, altro da una cosa, da un essere reale statico e dato, eternamente mantenendosi nell'identità con se stesso⁵.

Il desiderio umano è dunque Desiderio che si desidera come desiderio insoddisfatto: pura negatività in termini hegeliani. Resta tuttavia in che senso il Desiderio "si" desidera: come altro o come se stesso? In Hegel, il desiderio desidera se stesso attraverso la negazione dell'altro, il desiderio viene a essere una forma di relazione con gli oggetti e con gli altri, è un'istanza di consumo, desiderare in Hegel non smette di significare inglobare, annientare l'oggetto, togliere l'altro.

Il desiderio umano, secondo Kojève, è quello che si dirige verso un altro Desiderio umano: quello che desidera è di essere desiderato da un altro, vale a dire di essere "riconosciuto" come puro desiderio di nulla. Non c'è altro Desiderio davvero umano che "il desiderio di riconoscimento". Resta aperto il problema di come esso potrebbe mai essere soddisfatto, dato che, come afferma Kojève, si tratta sempre di un puro desiderio di nulla nella misura in cui se il Desiderio veramente umano è il desiderio che si desidera come desiderio di nulla, allora l'uomo non potrà incarnare mai che il desiderio di se stesso, il desiderio impossibile di sé.

⁴ Kojève, *Introduction à la lecture de Hegel*, Gallimard, Paris, 1947; *Introduzione alla lettura di Hegel. Lezioni sulla "Fenomenologia dello Spirito" tenute dal 1933 al 1939 all'Ecole Pratique des Hautes Etudes*, trad.it di Frigo, Adelphi, Milano, 1996, p. 669.

⁵ *Ibidem*.

Lacan fa proprio il discorso di Kojève sul desiderio hegeliano, affermando *il desiderio dell'uomo è il desiderio dell'Altro* e l'uomo è dunque sempre al di là di sé.

La dialettica a cui Lacan fa riferimento è una dialettica del riconoscimento, ossia una dialettica del desiderio inteso sempre come desiderio del desiderio dell'Altro, ovvero l'Altra cosa del desiderio, l'Altro luogo dell'inconscio, il “grande Altro” simbolico, nella sua radicale differenza dal “piccolo altro” immaginario.

Dialettica del riconoscimento, cioè la dialettica hegeliana del signore e del servo, la dialettica dell'autocoscienza.

L'autocoscienza scrive infatti Hegel, è desiderio in generale, nel senso che essa si desidera negli oggetti o negli altri che da lei vengono immediatamente negati come tali; l'autocoscienza deve quindi in primo luogo sperimentare dolorosamente la loro indipendenza, dato che può davvero soddisfare il proprio desiderio attraverso la loro mediazione. Tremando del tremito dell'altro, e con l'altro, il sé viene nel desiderio.

Scrive J.L. Nancy nell'*Inquietudine Del Negativo*:

L'autocoscienza è essenzialmente desiderio, perché è coscienza *di sé*, in quanto è coscienza *dell'altro* e a partire dal suo essere coscienza *dell'altro*.[...] Il sé deve venire dall'altro ed in questa venuta, come questa venuta, che deve essere *sé*, cioè unità con se stesso. Questa unità costituisce il desiderio: *tale unità deve divenire essenziale all'autocoscienza; questa, cioè, è concupiscenza o appetito in generale*.

Il desiderio è una necessità della coscienza: è la necessità che la sua propria unità venga e divenga per essa. [...] Il sé, in quanto è per sé, non ha uno o più desideri, ma è desiderio;

essenzialmente, cioè diviene sé e lo diviene nell'altro o, se così si può dire, lo diviene dell'altro: esso si diviene dell'altro⁶.

Questo è ciò che accade, come abbiamo cercato di mostrare, quando il desiderio si fa desiderio di riconoscimento, vale a dire quando si riflette in un'altra coscienza, in un altro desiderio. L'autocoscienza vuole vedersi al di fuori, per sapersi, cadendo però così, nella “duplicazione”, che la rende sempre più dipendente da un'altra autocoscienza da cui vuole farsi riconoscere. In quanto desiderio, il soggetto non riconduce l'altro a sé, più di quanto non si ritrovi nell'altro. La verità del

⁶ Nancy, *Hegel. L'inquietude du négatif*, Hachette Littératures, Paris, 1997; trad.it di Moscati, *Hegel. L'inquietudine del negativo*, Cronopio, Napoli, 1998, pp. 84-85.

desiderio stesso è proprio di essere altra; il desiderio dunque chiede solo l'altro, *l'alterità come alterazione infinita del Sé che diviene* (Nancy).

È quanto Kojève propone affermando che il desiderio, il desiderio specificatamente umano, è un desiderio di desiderio oppure un desiderio del desiderio dell'Altro; ognuno ha coscienza di essere desiderio dell'altro, perché l'altro essendo lui stesso desiderio del suo altro, è desiderio di me.

Il Desiderio, dunque è desiderio di essere desiderato *da e come* un puro Desiderio, in entrambi i casi lo connotiamo, come desiderio-di-essere-desiderato o come desiderio-dell'oggetto-del-desiderio-dell'altro, resta il fatto che sarà in ogni caso percorso da rivalità, violenza almeno fino quando lo interpreteremo come desiderio di sé (o desiderio di un io).

L'uomo vale a dire il Desiderio come perenne desiderio di un'altra cosa.

È importante qui sottolineare per ben comprendere il desiderio in Lacan, come il desiderio che Kojève immagina integralmente soddisfatto e riconosciuto alla fine della storia non è affatto lo stesso di cui parla all'inizio.

Quest'ultimo era stato definito inizialmente come pura negatività. Il desiderio che trascende ogni dato, che oltrepassa ogni essere reale e statico era stato descritto come un desiderio di niente o di morte, che perciò deve dirigersi verso un altro desiderio.

Perché ci sia autocoscienza abbiamo detto, occorre che il desiderio si diriga verso un oggetto non-naturale, verso qualcosa che oltrepassi la realtà data. Ora la sola cosa che oltrepassi questa realtà data è lo stesso Desiderio⁷.

È essenzialmente questo che Lacan riprende: desiderando il desiderio dell'Altro, esso desidera certo se stesso, ma in quanto non è mai se stesso, non è mai identico a se stesso. Se il desiderio si riconosce in un altro desiderio, è solo in quanto il secondo gli rivela la non identità a sé, ecco perché il desiderio cosiddetto di riconoscimento non può più soddisfarsi riconoscendosi in un altro desiderio.

Permane tuttavia in Lacan una domanda: il desiderio non ha, malgrado tutto un oggetto? Il desiderio di nulla, non è solo un'assenza di desiderio?

Nel quadro della teoria lacaniana il desiderio non può avere in realtà alcun oggetto, pena non essere più ciò che è: la negatività pura e semplice di un soggetto che si desidera nei suoi oggetti e che può farlo solo negandosi continuamente in essi.

Da tale definizione del tutto negativa del desiderio derivano una serie di definizioni altrettanto negative dell'oggetto del desiderio: non è un oggetto di conoscenza, non è immaginario né reale, non essendo reale non è neppure naturale, non essendo naturale dunque non è sessuale, la sessualità

⁷ Kojève, *Introduzione alla lettura di Hegel*, p. 19.

può segnare il vuoto del desiderio, ma non può impedire che esso sia sessualmente neutro, indifferente alla differenza anatomica dei sessi, il desiderio non è dunque né maschile né femminile.

1.1 Una prima incursione nel Desiderio butleriano

Il desiderio, a differenza del godimento, non è né maschile né femminile.

Lacan come sottolinea Judith Butler in *Critica della violenza etica* non solo lascia insoluto il fatto che un desiderio è sempre incarnato in un oggetto, in un corpo sessuato, ma aggiunge nel Libro VII. *L'etica della psicoanalisi* che non bisogna mai rinunciare ai propri desideri. Ciò che omette è che se tale desiderio potrebbe o dovrebbe essere soddisfatto, la soddisfazione è spesso il mezzo per rinunciare al desiderio.

Butler mettendo in rilievo che il riconoscimento come progetto etico è possibile solo se tale riconoscimento è pensato come insoddisfabile scrive:

Secondo Hegel il desiderio di essere, il desiderio di persistere nel proprio essere, idea che risale a Spinoza si realizza solo attraverso il desiderio di essere riconosciuto. Ma se il riconoscimento lavora per catturare o arrestare il desiderio, allora che ne è del desiderio di essere e di persistere nel proprio essere? Spinoza è stato il primo a indicarci il desiderio di vivere, di persistere, su cui si è costruita ogni teoria del riconoscimento. E dato che il riconoscimento opera in termini che possono cercare di de-finirci e di catturarci, c'è sempre il rischio che arrestino il desiderio e che mettano fine alla vita. Insomma, una filosofia etica deve sempre tener presente il fatto che ogni teoria del riconoscimento dovrà necessariamente render conto del desiderio di riconoscimento, ricordandosi che il desiderio detta i limiti e le condizioni dell'atto stesso del riconoscimento.

In realtà, un certo desiderio di persistere, si potrebbe dire seguendo Spinoza, assicura il riconoscimento, per cui forme di riconoscimento o, nei fatti, forme di giudizio che cercano di desistere o di distruggere il desiderio di persistere, il desiderio della vita, finiscono per tagliare alle radici le stesse precondizioni del riconoscimento⁸.

⁸ Butler, *Giving an Account of Oneself*, Fordham University Press, New York, 2005; trad. it. di Rasola, *Critica della violenza etica*, Feltrinelli, Milano, 2006, p. 62.

Riconoscimento come preciso progetto etico e per una donna, questo progetto è un percorso inestricabilmente connesso con il proprio corpo, un necessario dar conto di sé, della propria vulnerabilità. Butler ne parla diffusamente e in *Vite precarie* e in *La rivendicazione di Antigone* intrecciando dialetticamente il Riconoscimento inteso in chiave hegeliana con la visione di Foucault e di Lacan.

In *La rivendicazione di Antigone*, Butler vede come per Hegel Antigone muore in quanto potere del femminile e trova nuova definizione in quanto potere materno, ma soprattutto come ella non trova collocazione, posizione in seno alla cittadinanza perché incapace di offrire o ricevere il riconoscimento all'interno dell'ordine etico. L'unico tipo di riconoscimento di cui può godere è quello con il fratello. Ella può conquistarsi solo il riconoscimento del fratello, perché, secondo Hegel, quel rapporto è scevro di desiderio.

Ripercorrendo l'analisi del riconoscimento proposta nella *Fenomenologia dello Spirito* Butler evidenzia come il desiderio diventa desiderio di riconoscimento, desiderio che cerca il proprio riflesso nell'Altro, desiderio che tenta di negare l'alterità dell'Altro, desiderio che si ritrova nel legame in cui si vuole l'Altro che si teme di essere e dal quale si teme di venire catturati. In realtà, sottolinea Butler senza questo legame fondante non può darsi riconoscimento alcuno; riconoscimento che ha inizio proprio con l'intuizione di essersi persi nell'Altro, la coscienza cerca il recupero di se stessa per riconoscere che dall'alterità non c'è ritorno al sé precedente.

Il riconoscimento è allora motivato dal desiderio di riconoscimento, e il riconoscimento è una forma elevata di desiderio, non il semplice consumo dell'alterità o la sua negazione, ma la dinamica per cui si tenta di ritrovarsi nell'Altro soltanto per scoprire che questo riflesso è il segno della propria espropriazione e della perdita di sé.

Il riconoscimento del desiderio, nel desiderio, è esattamente il contrario infatti del riconoscimento di un oggetto che lo riporta a delle condizioni, già conosciute e date altrove. In quanto desiderio, il soggetto non riconduce l'altro a sé, più di quanto non si ritrovi nell'altro.

Julia Kristeva, filosofa e psicoanalista francese, nella *Rivoluzione del linguaggio poetico* attraverso Lacan definisce il desiderio come la metonimia del mancato essere, desiderio che designa il processo di avvento del soggetto nel significante attraverso e al di là dei bisogni e delle pulsioni, cerniera tra l'essere del linguaggio il non essere degli oggetti.

Il desiderio dunque, riprende la logica della negatività hegeliana attraverso le nozioni della prima topica freudiana, ma solleva le loro radici biologiche e materiali nell'ambito della prassi sociale dove sociale vuol dire significante.

Il desiderio è dunque il movimento che varca i limiti del principio di piacere e investe una realtà già significante, "il desiderio è il desiderio dell'Altro" in cui si include il soggetto in quanto soggetto

diviso e sempre in movimento, solo in quanto desiderante il soggetto è soggetto di una pratica a sua volta compiuta in quanto il suo corpo, il reale è impossibile perché al di là del principio detto ironicamente del piacere. Principio della negatività, questo desiderio è fondamentalmente il desiderio di morte e solo come tale è la condizione della pratica che si può considerare

reciprocamente come un'oggettivazione del desiderio. Entrambi, desiderio e prassi, si istituiscono a partire dal linguaggio, "il desiderio è il fatto di un animale in preda al linguaggio⁹".

Questa solidarietà desiderio-morte-linguaggio, al di là del principio di piacere se articola una posizione puntuale, solida, al tempo stesso attiva per un soggetto lo fa a scapito di un'oggettività detta il reale da cui il soggetto sarà per sempre tagliato fuori.

Tuttavia la negatività propria della dialettica hegeliana, negatività distinta sia dal nulla sia dalla negazione, è il concetto che raffigura la relazione indissolubile fra una dipendenza ineffabile e la sua determinazione singolare e si profila attraverso la teoria analitica del desiderio. Il desiderio differisce dalla pulsione poiché la pulsione divide soggetto e desiderio, il terreno pulsionale del desiderio sarà così scartato, dimenticato, perché l'attenzione ruoti proprio sul desiderio rilanciato dalla reiterazione della castrazione.

Desiderio, assoggettamento da sempre già compiuto del soggetto alla mancanza, in modi che ne risulta un certo soggetto del desiderio che vive a scapito delle sue pulsioni, alla ricerca mai raggiunta di un oggetto mancante.

1.2 E il desiderio può essere produttivo?

Tornando alla soggettività femminile, possiamo dire che è un irrepresentabile movimento in cui però c'è produzione, produzione che nasce da una discontinuità, da una frattura dell'ordinaria simmetria, del normale binarismo (donna-uomo, particolare-universale, natura-cultura) che permane ogni discorso performandolo. Ne consegue che se la femminilità è taglio generativo, il soggetto femminile non deve avere più attributi e una stessa identità eidetica ovvero una molteplicità di significanti che possono essere ricondotti e ricompresi dalla stessa unità eidetica dell'oggetto significato per e da un io trascendentale perché tutte le differenze si ridurrebbero a una molteplicità di attributi e il soggetto resterebbe un soggetto trascendentale, metafisico, dogmatico e giammai un

⁹ Lacan, *Scritti. Volume II, La direzione della cura*, p. 624

soggetto invece trasgressivo, che rompe la catena comunicativa codificata, un soggetto cioè in processo che intacca l'ordine simbolico come legame di potere sociale, che altera e sovverte.

Soggetto in eterno processo che tramite l'eterogeneità al senso fluidifica la sua identità, fa saltare le sue identificazioni, un soggetto quello femminile dunque esiliato ed eretico, esiliato perché dissidente, soggetto ai margini, sui bordi; un lavoro di frontiera quello della donna, terra di nessuno che ogni sapere, potere circoscrive ma non attraversa.

E il desiderio può essere produttivo?

Produttivo di mancanza o produttivo di eccedenza? Hegelianamente il desiderio dipende dall'Altro, ci trascina verso l'Altro e produce una mancanza, il tempo è il luogo della trasformazione, e il tempo è il Desiderio, tempo senza durata, progressivo annichilimento del mondo da parte del soggetto desiderante. Desiderio dunque come negazione che indica una differenza ontologica tra la coscienza e il suo mondo, differenza che non può essere superata. Parafrasando Deleuze¹⁰ se il desiderio produce, produce del reale. Se il desiderio è produttore, non può esserlo se non in realtà, e di realtà, ma non è una determinazione naturale o spontanea, è *concatenamento*, *processo*, è *costruzione*¹¹. E su questa interazione vedremo muoversi la nozione butleriana di desiderio e

¹⁰ « La dernière fois que nous nous sommes vus, Michel me dit, avec beaucoup de gentillesse et affection, à peu près : je ne peux pas supporter le mot désir ; même si vous l'employez autrement, je ne peux pas m'empêcher de penser ou de vivre que désir est manque, ou que désir se dit réprimé. Michel ajoute: alors moi, ce que j'appelle *plaisir*, c'est peut-être ce que vous appelez *désir* ; mais de toute façon j'ai besoin d'un autre mot que désir. [...] Évidemment, encore une fois, c'est autre chose qu'une question de mot. Puisque moi, à mon tour, je ne supporte guère le mot *plaisir*. Mais pourquoi ? Pour moi, désir ne comporte aucun manque ; ce n'est pas non plus une donnée naturelle ; il ne fait qu'un avec un agencement d'hétérogènes qui fonctionne ; il est processus, contrairement à structure ou genèse ; il est affect, contrairement à sentiment ; il est *haecceité* (individualité d'une journée, d'une saison, d'une vie), contrairement à subjectivité ; il est événement, contrairement à chose ou personne. [...] Je ne peux donner au plaisir aucune valeur positive, parce que le plaisir me paraît interrompre le procès immanent du désir ; le plaisir me paraît du côté des strates et de l'organisation ; et c'est dans le même mouvement que le désir est présenté comme soumis du dedans à la loi et scandé du dehors par les plaisirs ; dans les deux cas, il y a négation d'un champ d'immanence propre au désir. [...] agencement de désir marque que le désir n'est jamais une détermination *naturelle*, ni *spontanée*. Le désir ne manque de rien, et se garde autant que possible de plaisirs qui viendraient interrompre son processus. Le plaisir me paraît le seul moyen pour une personne ou un sujet de s'y retrouver dans un processus qui la déborde. C'est une re-territorialisation. Et de mon point de vue, c'est de la même façon que le désir est rapporté à la loi du manque et à la norme du plaisir. » Deleuze, « Desir et plaisir », in *Le Magazine Littéraire*, n. 325, Paris, Octobre 1994.

¹¹ « L'idea fondamentale è forse questa: l'inconscio "produce". Dire che produce significa che bisogna smetterla di trattarlo, come si è fatto finora, come una specie di teatro in cui verrebbe rappresentato un dramma privilegiato, il dramma di Edipo. [...] Dire che l'inconscio "produce" significa che è una specie di meccanismo che produce altri meccanismi. Vale a dire che secondo noi l'inconscio non ha niente a che fare con una rappresentazione teatrale, ma con

cercheremo di dimostrare come questa interazione è rintracciabile solo in *Disfatta del genere* mentre nel resto della sua produzione l'orizzonte è sempre hegeliano.

qualcosa che potremmo definire “macchine desideranti”. [...] Quando noi parliamo di macchine desideranti, dell'inconscio come di un meccanismo del desiderio, intendiamo dire che desiderare consiste in questo: fare dei tagli, lasciare scorrere certi flussi. [...] Guattari e io siamo partiti dall'idea che bisognava introdurre la produzione nel desiderio stesso. Il desiderio non dipende da una mancanza, desiderare non è mancare di qualche cosa, il desiderio non rinvia ad una legge, il desiderio produce.[...] Tutto questo in termini diversi significa forse che il desiderio è rivoluzionario. Ciò non significa che voglia la rivoluzione. È meglio di questo. È rivoluzionario per natura perché costruisce delle macchine capaci, inserendosi nel campo sociale, di far saltare qualcosa, di smuovere il tessuto sociale.» Guattari, Appendice per l'edizione italiana, *Capitalismo e Schizofrenia in Psychanalyse et Transversalité. Essais d'analyse institutionnelle*, Francois Maspero, Paris, 1972; trad. it. di Levi e Muraro, *Una tomba per Edipo. Psicoanalisi e metodo politico*, Bertani, Verona, 1974, pp. 343-344.

2. Per una fenomenologia del desiderio in Judith Butler

Scrivere del, sul desiderio in Judith Butler è ripercorrere l'intera sua produzione.

L'autrice che si muove sempre su un terreno profondamente hegeliano in cui il desiderio è sempre desiderio di riconoscimento apre tuttavia spazi di resistenza e differenza soprattutto nel suo ultimo saggio *Undoing Gender*, tradotto in italiano come *La Disfatta del genere*, tenendo chiaramente presente che il genere per Judith Butler è il meccanismo attraverso cui vengono naturalizzate le nozioni di maschile e femminile, ma potrebbe anche rappresentare lo strumento tramite cui decostruire e denaturalizzare tali termini, comprendiamo anzitutto cosa significhi disfare ma soprattutto se e in che misura il desiderio diviene *queer*, vale a dire come il nome di Dio per la mistica ebraica, il nome e l'aspetto che il desiderio potrà prendere devono, forse, rimanere inespresi, lasciati liberi di accadere nella loro infinita varietà.

Ciò non significa avvallare una prospettiva lacaniana, se per lacaniana si intende quella prospettiva secondo cui il desiderio si configura a partire da una proibizione primaria, da una sfera simbolica inalterabile, la legge del Padre che ci struttura meccanicamente nel nostro desiderare.

Butler qui insomma, ci rende evidente la natura sostanzialmente *queer* del desiderio, *queer* è un vocabolo di difficile traduzione italiana, può significare strambo, diverso, ma racchiude una polisemia complessa come vedremo anche per la traduzione di *agency*.

Il percorso che attraverso la produzione di Butler deve prendere forma, a mio avviso, è dunque, come il desiderio hegeliano di cui torneremo a discutere possa mostrare la sua natura *queer*, cioè come esso, per Butler non è mai esclusivamente eterosessuale o omosessuale, così come non è mai legato in maniera esclusiva e conseguente alla sessualità.

Affermare che il desiderio è *queer*, ovvero indeterminato, non catalogabile all'interno di paradigmi normativi già stabiliti, ma essenzialmente mobile, instabile, metamorfico e nomade avvicina non soltanto Butler a Rosi Braidotti, ma significa anche fare un'affermazione politica, nella misura in cui si cerca di mettere radicalmente in questione gli assunti normalizzatori in vigore all'interno di

qualsiasi società; parafrasando Deleuze¹² significa dire che il desiderio è rivoluzionario in quanto vuole un numero sempre maggiore di connessioni e concatenamenti.

Significa chiamare esplicitamente in causa la forza propulsiva del desiderio a testimone politico dell'inconsistenza di ogni pretesa di normalità.

Significa spiazzare il paradigma eterosessuale, operazione che l'autrice compie a più riprese e in *Scambi di genere* e in *Corpi che contano*. Resta in ogni modo, però, aperta la questione: è politicamente liberatorio consegnare la complessità e la singolarità di ogni desiderio alla categoria *queer*?

Undoing gender non ci fornisce risposta, ma forse l'intento di Butler in questo testo sistematicamente critico e decostruttivo in ogni saggio che lo compone è di fornire solamente una base teorica a un sapere liberante per l'*agency* sessualmente polimorfa, tentando di sciogliere, di disfare ogni possibile deriva normalizzante che potrebbe emergere.

Ripartiamo allora, esattamente dal titolo del testo: *Undoing Gender* che richiama l'attività del disfare, dello scomporre. Ciò che è in gioco nella pratica di decostruzione butleriana è la vitalità, la vivibilità a cui soggetti diversi incessantemente aspirano; ciò che emerge, invece è la dimensione paradossale dell'*agency*, dove il termine *agency* non è tradotto in italiano per mantenerne attiva una polisemia costitutiva della stessa autrice. Il termine *agency* in Butler rimanda infatti a una polisemia complessa: esso implica, allo stesso tempo, i concetti di azione, di auto-posizionamento del soggetto agente, di assunzione di responsabilità rispetto al soggetto stesso.

Nel lessico politico post-strutturalista, *agency* rimanda soprattutto a un'idea di azione non direttamente riconducibile a un soggetto agente, consapevole e responsabile, ma a una modalità di agire che mette in crisi la nozione stessa di soggettività, slegando l'azione da un soggetto sovrano in grado di controllarne ogni effetto. *Agency* nel senso prediletto dalla Butler, rimanda quasi sempre a una nozione impersonale o culturalmente costruita di genere, non immediatamente, o esclusivamente imputabile a un unico soggetto. Ritornando alla dimensione paradossale dell'*agency* che Butler connette al concetto di *gender*, bisogna dire che tale dimensione è legata all'essere della donna costruita socialmente che dà la possibilità di contestare le norme che la determinano, ovvero, la consapevolezza della costruzione sociale del sé.

Il *gender*, la norma che costruisce i soggetti socialmente e culturalmente come maschile e femminile, è anche l'ambito di azione in cui è possibile contestare la fissità, la normalità, la

¹² Cfr. Deleuze, Appendice all'edizione italiana (*Capitalismo e Schizofrenia*) di Guattari, *Una tomba per Edipo*, Bertani, Verona, 1974.

permanenza, la stabilità di quelle categorie. Ciò che Butler hegelianamente contesta è anzitutto il semplicistico modo di riduzione al dualismo, a categorie binarie. Hegeliano è infatti l'approccio con il quale Butler affronta la questione di quello che potremmo definire *il disfaccimento produttivo del genere*. Anzitutto per il procedere circolare, dialettico e trasformativo del suo argomentare, in secondo luogo perché proprio sulla dimensione sociale del riconoscimento Butler fonda l'intero impianto teorico della sua critica alle nozioni restrittive e rigide del *gender*. Emerge sin da ora come però la dinamica del riconoscimento in Butler è un processo che non conferma l'identità di chi vi è

implicato, ma la destabilizza e la trasforma. Il riconoscimento dipende infatti anche dalle norme dello Stato che tendono a fissare, normalizzare e gerarchizzare la nostra identità.

Il tentativo in fieri che Butler si pone nell'intero arco della sua produzione, ribadendolo costantemente, è quello di elaborare un riconoscimento critico come pratica che consiste nel cercare riconoscimento non solo nei termini delle norme esistenti ma ampliando le norme di accesso attraverso pratiche e modalità di risignificazione.

Il bisogno di una risignificazione simbolica diviene indispensabile nella misura in cui quando si attribuisce al *gender* una collocazione socialmente e culturalmente data, presupposta come immutabile, si fa un'operazione di violenza simbolica che forza i corpi all'interno di categorie che sono oppressive, perché costringono i desideri e le pratiche individuali all'interno di possibilità già date. Il *gender* non è un dato, un assunto incontestabile, ma una norma che dipende dalla sua stessa ripetibilità.

Il *gender*, si potrebbe dire, chiede di essere contestato nella sua rigidità, di essere ri-formulato, decostruito, disfatto incessantemente.

Il processo, il divenire disfatti viene costantemente messo in scena, performato, la sua circolarità, l'essere ad un tempo decostruttivo ed emancipativo, testimonia della contingenza stessa dei desideri di soggetti sempre nuovi.

La lotta per il riconoscimento dei diritti e dei desideri delle cosiddette minoranze sessuali si muove, come è noto, sul sottile crinale del binomio sapere-potere: il *gender* serve per rivendicare diritti e con essi il riconoscimento, la realtà esistenziale a esso legata (senza riconoscimento, non c'è realtà, non c'è senso di sé e non c'è nemmeno desiderio); il *gender*, però, può anche costringere entro le rigide griglie del suo funzionamento disciplinante, ovvero può assoggettare proprio nel momento in cui dà la possibilità di una soggettivazione, del pensarsi come soggetti.

Dal che emerge la complessa questione dell'autonomia individuale che Butler affronta eminentemente nella *Disfatta del genere* e in *Critica della violenza etica*. Se nella *Disfatta del genere* la questione dell'autonomia si lega fundamentalmente al diritto di disporre del proprio

corpo, in *Critica della violenza etica* invece l'autonomia individuale si lega alla responsabilità morale ineludibile di dar conto di sé a un altro.

La risposta che Butler fornisce è comunque in entrambi i testi squisitamente hegeliana: non c'è autonomia senza dipendenza dall'altro, dal cui riconoscimento io costitutivamente dipendo.

Tuttavia è importante osservare come Butler complica il processo duale del riconoscimento e in *Critica della violenza etica*, saggio del 2005 e in *La disfatta del genere* del 2004.

2.1 Dis-fare il Desiderio di Riconoscimento

Mi interessa vedere come il riconoscimento¹³ che nel saggio contenuto nella *Disfatta del genere* è affrontato soprattutto in chiave psicoanalitica, ha negli altri testi differenti implicazioni, tenendo sempre presente che tutta la produzione butleriana presenta costantemente una co-implicazione e compresenza dello psichico e del sociale-simbolico. Si può affermare che l'intero progetto dell'autrice è quello di mettere in relazione psichico e sociale, di rifondarne l'azione secondo le modalità delle sovversioni performative.

Al centro di quest'idea di performatività vi è, alternativamente, la definizione derridiana di ripetizione come *pratica reiterativa e citazionistica con cui il discorso produce gli effetti che nomina* e come *pratica che descrive le relazioni implicate in ciò a cui si oppone*, ma su questo torneremo affrontando cosa è, ma soprattutto *cosa può un corpo* in *Scambi di genere* (Butler 1990) e in *Corpi che contano* (Butler 1993).

Tornando alla dinamica del riconoscimento e di come via sia una co-implicazione di psichico e sociale, bisogna tenere presente, come evidenzia Zizek nel *Soggetto scabroso*¹⁴ il rapporto fra Hegel e Foucault all'interno del percorso butleriano.

Per Butler, infatti, la differenza tra i due consiste nel fatto che Hegel non prende in considerazione l'effetto proliferante dell'attività disciplinaria:

In Hegel, il disciplinante formativo funziona semplicemente sul corpo che viene presupposto come un In-sé, dato come parte di una natura umana inerte, e che gradualmente supera, media la propria immediatezza; Foucault, invece, sottolinea come

¹³ Butler indaga, come dicevo all'inizio, la complessa e articolata struttura del riconoscimento, riconoscimento che è sempre desiderio di riconoscimento soprattutto in *Critica della violenza Etica*, nella *Disfatta del genere*, in *Vite Precarie* e nella *Rivendicazione di Antigone*.

¹⁴ Cfr. Zizek, *Il soggetto scabroso*, Cortina Editore, Milano, 2003

gli stessi meccanismi di disciplina mettano in moto una proliferazione selvaggia di ciò che tentano di sopprimere e regolare: la repressione stessa della sessualità fa emergere nuove forme di piacere sessuale.

Tuttavia, sembra mancare in Foucault il rovesciamento autoreferenziale propriamente hegeliano nella relazione tra la sessualità e il controllo disciplinare: non solo l'autoanalisi confessionale porta alla luce nuove forme di sessualità, ma *la stessa attività confessionale diventa sessualizzata, provoca un proprio soddisfacimento*¹⁵.

Il lavoro di Butler è dunque quello di prendere come punto di partenza la spiegazione foucaultiana della soggettivazione come assoggettamento alle pratiche disciplinative performative e individuare le crepe in questo edificio, mettere in gioco oltre alla resistenza al potere, un sur-plus, un effetto che superi la causa, ma su questo torneremo analizzando il Corpo nel Terzo Capitolo del presente lavoro.

Qui ci interessa tracciare dei fuochi concettuali per lo snodarsi del desiderio; si chiede l'autrice in *Agire di concerto* uno dei saggi contenuti nella *Disfatta del genere*:

Sebbene l'appartenere a un determinato genere non implichi che si debba desiderare in una determinata maniera, esiste tuttavia un desiderio che è costitutivo del genere stesso e, di conseguenza, non c'è un modo rapido o facile per separare la vita del genere dalla vita del desiderio. Che cosa desidera il genere sessuale? Può sembrare strano parlare in questo modo, ma lo sembra meno quando ci accorgiamo che le norme sociali, che costituiscono la nostra esistenza, comportano desideri che non hanno origine nella nostra persona¹⁶.

Esattamente tenendo presente questo e ciò che abbiamo detto sopra sul rapporto dialettico che Butler instaura all'interno della sua produzione tra Hegel e Foucault, vediamo come se la tradizione hegeliana associa il desiderio al riconoscimento, sostenendo che il desiderio è sempre un desiderio di riconoscimento e che è solamente attraverso l'esperienza del riconoscimento che ognuno di noi si costituisce come un essere socialmente possibile; tuttavia tale struttura si complica se si tiene presente, continua Butler, che i termini per mezzo dei quali noi veniamo riconosciuti come umani sono socialmente articolati e mutevoli e talvolta proprio i termini che conferiscono umanità ad alcuni individui sono quelli che privano certi altri della possibilità di raggiungere tale stato.

Alcuni esseri umani vengono riconosciuti come meno che umani e tale forma di parziale riconoscimento non può condurre a una vita possibile:

¹⁵ Zizek, *Il soggetto scabroso*, pp. 315-316

¹⁶ Butler, *La disfatta del genere*, p. 26.

Se parte di ciò che il desiderio vuole è il riconoscimento, allora il genere in quanto animato dal desiderio, vorrà anch'esso riconoscimento. Ma se gli schemi di riconoscimento a nostra disposizione sono quelli che “annullano” la persona conferendole riconoscimento o “annullano” la persona rifiutandole riconoscimento, allora il riconoscimento diviene un luogo di potere attraverso il quale l'essere umano viene prodotto in maniera diversificata. Ciò significa che il desiderio, nella misura in cui è implicato nelle norme sociali, è anche connesso alla questione del potere e al problema di chi si qualifica come riconoscibilmente umano e chi no. [...] Se io desidero in un certo modo, mi sarà concesso di vivere? Esisterà uno spazio per la mia vita, sarà essa riconoscibile agli altri, dai quali dipende la mia esistenza sociale¹⁷?

Se io desidero in un certo modo mi sarà concesso di vivere? Questa domanda che Butler si pone incessantemente nella sua ricerca di interconnessioni tra la teoria psicoanalitica del desiderio in quanto mancanza e le pratiche sociali della normatività forzata, delle proibizioni e dell'esclusione ha a che fare con quanto già accennavo nel Primo Capitolo del presente lavoro e cioè con quanto sostiene Spinoza dichiarando che ogni essere umano si sforza di perseverare nel proprio essere (*conatus*, principio dell'autoconservazione)

Quando Hegel afferma che il desiderio è sempre un desiderio di riconoscimento, in un certo modo, sostiene Butler, trae la sua deduzione da Spinoza, dicendoci che perseverare nel proprio essere è possibile solo se ci si impegna a ricevere ma anche a offrire riconoscimento¹⁸.

Se non siamo riconoscibili, continua l'autrice, se non esistono norme di riconoscimento in base alle quali essere riconosciuti, allora non è possibile perseverare nel proprio essere, e non siamo esseri possibili, in quanto siamo stati esclusi dalla possibilità.

Dando all'argomentazione hegeliana una torsione appunto foucaultiana, Butler ci mostra come per quanto noi pensiamo che le norme di riconoscimento esistano già nel contesto culturale in cui nasciamo, queste norme cambiano, e con esse cambiano anche i modi di essere ritenuti o meno riconoscibilmente umani; cioè: le norme di riconoscimento funzionano in modo da produrre e distruggere la nozione di umano.

Affermare che il desiderio di perseverare nel proprio essere dipende dalle norme di riconoscimento significa affermare che la base della propria autonomia, del proprio persistere nel tempo in quanto io, dipende, essenzialmente, da una norma sociale che va

¹⁷ *Ibidem*.

¹⁸ *Ivi*, p. 57.

oltre quell'io, la quale colloca tale io ex-staticamente, al di fuori di se stesso, in un mondo di norme complesse che mutano storicamente. In realtà, le nostre vite, la nostra stessa persistenza dipendono da tali norme o, perlomeno, dalla possibilità di poter negoziare all'interno di esse e di derivare la nostra *agency* dal loro campo di azione. [...] Noi veniamo alla luce quando il mondo sociale già esiste e getta le basi per noi. Ciò implica che non posso persistere senza le norme di riconoscimento che sostengono la mia persistenza: per prima cosa, prima ancora di poter iniziare a immaginare me stessa, il senso della mia possibilità dev'essere immaginato altrove. La mia riflessività non è solo mediata socialmente, ma anche socialmente costituita. Non posso essere quale sono senza attingere alla socialità delle norme che mi precedono e mi eccedono¹⁹.

Tutto ciò a che fare, ma su ciò torneremo, con la percezione di un soggetto, un soggetto desiderante da sempre decentrato, da sempre al di fuori di se stesso, e così deve essere per poter sopravvivere ed entrare a far parte del regno del possibile:

Mi chiedo che posto occupi all'interno della teoria politica il concetto di possibilità. [...] Il punto non è stabilire nuove forme di genere come se vi fosse l'obbligo di fornire una misura, una norma che giudichi dei generi in competizione. Qui si tratta di un'aspirazione che ha a che vedere con la capacità di vivere, di respirare e di muoversi, e che, senza dubbio, potrebbe entrare a pieno titolo in una filosofia della libertà. Possono indulgere al pensiero di una vita possibile solo coloro che già sanno di essere possibili. Ma per coloro che stanno cercando di diventare possibili, la possibilità rappresenta una necessità²⁰.

Su tale sfondo, mi limito qui soltanto a un accenno, rivendicare diritti sessuali assume un significato specifico²¹.

Se noi, sostiene Butler, in quanto esseri sessuati, siamo al di fuori di noi stessi, consegnati sin dall'inizio, plasmati, in parte, dalle relazioni primarie di dipendenza e attaccamento, allora il nostro

¹⁹ *Ivi*, p. 58.

²⁰ *Ivi*, p. 251.

²¹ Quando lottiamo per i nostri diritti non stiamo semplicemente lottando per diritti che si riferiscono alla nostra persona, ma per essere considerati come persone; e come risulta evidente, esiste una differenza tra le due cose. Butler ci mostra come se stiamo lottando per diritti che riguardano, o dovrebbero riguardare, la nostra persona, si presume che la persona sia già costituita.

Ma se non si lotta soltanto per essere concepiti come persone, ma per attuare una trasformazione sociale del significato stesso di persona, allora la rivendicazione dei diritti diviene un modo per intervenire nel processo sociale e politico attraverso cui si articola l'umano.

essere accanto, al di fuori di noi stessi, potrebbe apparire come una funzione della sessualità stessa, laddove la sessualità non rappresenti questa o quella dimensione della nostra esistenza, non la soluzione o il fondamento della nostra esistenza, ma, piuttosto, sia coestensiva all'esistenza.

Butler ci mostra dunque, che il nostro stesso sentirci persone è legato al desiderio di riconoscimento, un desiderio che ci pone al di fuori di noi stessi, in un regno di norme sociali che non vogliamo del tutto, ma che tuttavia rappresentano il limite e la fonte delle nostre scelte. In quanto esseri sessuati proiettiamo i desideri ed essi vengono proiettati su di noi; in questo senso, la nostra stessa vita e la persistenza del nostro desiderio dipendono dall'esistenza di norme di riconoscimento che creano e confermano la nostra possibilità in quanto umani. Pertanto, per concludere, quando parliamo dei diritti sessuali, non ci riferiamo semplicemente ai diritti riguardanti i nostri desideri individuali, ma alle norme dalle quali dipendono le nostre stesse individualità, singolarità.

2.2 Dolore nel Riconoscimento in *Vite precarie*

Come non collegare immediatamente con quanto Butler scrive in *Vite precarie* quando nel secondo saggio *Violenza, Lutto, Politica* si chiede appunto cosa si intende per umano? Quali vite contano in quanto vite, quali vite cioè riconosciamo come vite?

Il nodo teoretico che qui ci interessa è evidenziare come nell'incontro noi siamo destabilizzati l'uno dall'altro e se non lo siamo stiamo perdendo qualcosa.

Tutto questo ci sembra evidente quando parliamo di dolore, ciò che il dolore rivela è infatti proprio lo stato di dipendenza in cui ci tengono le nostre relazioni con gli altri; ma Butler qui vuol mostrarci esattamente come ciò è qualcosa già in atto nella dinamica del desiderio.

Non si rimane sempre inalterati, lo si desidera, e ci si riesce fino a un certo punto, ma nonostante i propri sforzi, si è destabilizzati di fronte all'altro, dal contatto, dall'odore, dalle sensazioni, dall'idea del contatto, dal ricordo delle sensazioni. E quindi, sostiene Butler, quando parlo della mia sessualità o del mio genere, come è giusto peraltro che faccia, nondimeno ci si riferisce a qualcosa di complesso:

In quanto mezzo di relazione, né il genere né la sessualità sono esattamente qualcosa che si possiede, ma piuttosto rappresentano un modo di essere spossessati, un modo di essere per l'altro o in virtù dell'altro. [...] Essere ex-statici significa, alla lettera, essere fuori di se stessi, e può quindi assumere diversi significati: essere trasportati oltre se stessi da una passione, ma anche essere al fianco di se stessi con dolore e con rabbia. [...] Questo

nostro essere noi stessi al di fuori di noi stessi non può che derivare dalla vita corporea, dalla sua vulnerabilità e dal suo essere esposta²².

Butler cerca dunque di negoziare una comune vulnerabilità del corpo, in cui essere donna non deve equivalere a ripudiare la propria vulnerabilità, è in gioco dunque qui la possibilità di aspirare a un mondo nel quale la vulnerabilità fisica sia protetta senza tuttavia essere annientata.

La vulnerabilità deve essere percepita e riconosciuta al fine di entrare nella dinamica di un incontro etico, e non c'è garanzia che questo avvenga.

Non solo infatti c'è la possibilità che la vulnerabilità non venga affatto riconosciuta e che arrivi a costituirsi come ciò che è non riconoscibile, ma nel momento in cui la vulnerabilità è riconosciuta, questo riconoscimento può trasformare il significato e la struttura della stessa vulnerabilità.

È esattamente in questo senso che, secondo Butler, si può dedurre che la vulnerabilità se deve essere attribuita a ogni soggetto umano, dipende profondamente da preesistenti norme di riconoscimento.

La vulnerabilità assume dunque un altro significato nel momento in cui la si riconosce, e il riconoscimento rafforza il ricostituirsi della vulnerabilità.

La cornice concettuale del discorso butleriano, secondo cui le norme di riconoscimento sono essenziali alla costituzione della vulnerabilità come preconditione dell'umano, è importante proprio per la ragione che, c'è bisogno, come abbiamo visto anche in *Critica della violenza etica* e nella *Disfatta del genere*, di quelle norme e della loro operatività.

In questa prospettiva mette in luce come la lotta per il riconoscimento hegeliano richiede che ciascuna parte in causa riconosca non solo che l'altro meriti e abbia bisogno di essere riconosciuto, ma anche che ciascuno, in modo differente, è pressato dallo stesso bisogno, dalla stessa esigenza:

Questo significa che noi non siamo identità separate impegnate nella lotta per il riconoscimento, ma che siamo già coinvolti in uno scambio reciproco, uno scambio che ci disloca dalle nostre posizioni, dalle nostre soggettività, mostrandoci come la comunità stessa pretenda il riconoscimento che noi tutti, in modo differente, lottiamo per il riconoscimento. Quando riconosciamo l'altro, o quando chiediamo il riconoscimento di noi stessi, noi stiamo chiedendo a un altro di vederci come siamo, come già siamo, come siamo sempre stati, come eravamo prima di quell'incontro. Al contrario, nell'atto stesso di chiedere, nella domanda, siamo già diventati qualcosa di nuovo, dal momento che è l'atto stesso della convocazione che ci costituisce, quel bisogno e desiderio dell'Altro che

²² Butler, *Prekarious life. The power of mourning and violence*, Verso, London-New York, 2004; a cura di Guaraldo, *Vite precarie. Contro l'uso della violenza come risposta al lutto collettivo*, Meltemi, Roma, 2004, p. 44.

hanno luogo nel linguaggio nella sua accezione più vasta, senza il quale non potremmo essere²³.

Chiedere il riconoscimento, oppure offrirlo, alla luce di quanto abbiamo analizzato, significa esattamente non chiedere il riconoscimento di quello che già siamo, significa sollecitare un divenire, una trasformazione. Significa soprattutto mettere in gioco il proprio essere, la permanenza di sé, nella lotta per il riconoscimento.

Ciò che qui vorrei mostrare è esattamente questo: la complessa e articolata struttura del desiderio come desiderio di riconoscimento in tutta la produzione butleriana.

Non ho fatto nessun riferimento ancora alla *Vita psichica del potere* (1997) perché, a mio avviso, il soggetto butleriano sempre decentrato e dunque a disposizione del desiderio subisce qui una forte torsione foucaultiana, il titolo esatto è infatti *La vita psichica del potere. Teorie della soggettivazione e dell'assoggettamento*.

Ciò che possiamo notare è lo spostarsi dell'attenzione dal desiderio di riconoscimento, che attraversa tutto il suo lavoro definito da un preciso insieme di domande hegeliane, al desiderio di *Subjection* che ci consentirà di analizzare cosa è e *cosa può il corpo*, il soggetto butleriano nel Terzo Capitolo.

Se il soggetto è prodotto attraverso un movimento di forclusione, allora esso è prodotto da una condizione dalla quale è, per definizione, separato e differenziato. Il desiderio mirerà a disfare il soggetto, ma sarà contrastato precisamente dal soggetto nel cui nome opera.

Una vessazione del desiderio, cruciale per la soggettivazione, implica che affinché il soggetto possa persistere deve rinnegare il suo stesso desiderio. E affinché, il desiderio possa trionfare, il soggetto deve essere minacciato dalla propria dissoluzione²⁴.

Butler sembra qui affermare, dunque, che per poter persistere come se stessi, è necessario desiderare le condizioni della propria subordinazione. Cosa vuol dire abbracciare proprio la forma di potere, si chiede l'autrice, regolazione, proibizione, repressione che minacci la persona di dissoluzione nel tentativo stesso di persistere nella propria esistenza?

Significa esattamente che la lotta hegeliana per il riconoscimento non è finalizzata a produrre l'identità e perciò l'unità o, per lo meno, non consiste, semplicemente in un atto reciproco in virtù

²³ *Ivi*, pp. 66-67.

²⁴ Butler, *The Psychic Life of Power*, The Board Of Trustees of the Leland, Stanford Junior University, 1997; trad.it di Bonini e Scaramuzzi, *La vita psichica del potere*, Meltemi, Roma, 2005, p.14.

del quale io riconosco che l'altro è strutturato nel mio stesso modo; ma anche e piuttosto che una forma di riconoscimento che viene conferita mediante attraverso la subordinazione ci mostra come ciascuno dipende dal potere per la sua stessa formazione.

L'esatta conseguenza teoretica di ciò è porsi, per Butler, le seguenti domande: Come possiamo spiegare il desiderio per la norma, e più in generale per l'assoggettamento, in termini di un desiderio pre-esistente per la vita sociale, desiderio sfruttato dal potere regolatore?

La risposta che ci fornisce è che lì dove le categorie sociali garantiscono un'esistenza sociale riconoscibile e durevole, spesso si preferisce abbracciare tali categorie, anche se operano al servizio dell'assoggettamento piuttosto che non avere alcuna esistenza sociale.

L'altra questione è come si spiega che il desiderio per l'assoggettamento, fondato sul desiderio di un'esistenza sociale, rifacendosi e sfruttando le dipendenze primarie, emerga come strumento ed effetto del potere dell'assoggettamento?

Con le parole dell'autrice:

Le categorie sociali sono segno, contemporaneamente, di subordinazione e di esistenza. In altre parole il prezzo dell'esistenza all'interno della soggettivazione è la subordinazione. Il soggetto insegue la promessa di esistenza insita nella subordinazione proprio nel momento in cui la scelta è impossibile. [...] La soggettivazione sfrutta il desiderio per l'esistenza laddove l'esistenza è sempre conferita da qualche altro luogo: essa sottolinea una vulnerabilità primaria nei confronti dell'Altro allo scopo di esistere²⁵.

Cosa si desidera allora nell'assoggettamento, non smette di domandarsi Butler?

È spiegabile come un amore per le catene o c'è forse uno scenario più complesso, in cui si domanda anche come si può garantire la sopravvivenza se le condizioni che garantiscono l'esistenza sono esattamente le stesse che pretendono e istituiscono la subordinazione?

È esattamente da questo punto di vista, per Butler, che la soggettivazione rappresenta l'effetto paradossale di un regime di potere nel quale le condizioni di esistenza stesse, la possibilità vera e propria di rimanere in vita in quanto essere sociale riconoscibile, richiedono la formazione e il mantenimento del soggetto in subordinazione.

Se si accetta la nozione di Spinoza che il desiderio è sempre desiderio di permanere in se stesso e si riformula la sostanza metafisica che costituisce l'ideale per il desiderio secondo una nozione più duttile di essere sociale, allora si può essere preparati a ridescrivere il desiderio di permanere in se stessi come qualcosa che può essere negoziato solo nell'ambito rischioso della vita sociale.[...]

²⁵ *Ivi*, p. 27.

Permanere in se stessi significa venire affidato dall'inizio a termini sociali che non sono mai pienamente i propri. Il desiderio di permanere nel proprio essere implica che ci si sottometta a un mondo di altri che è fondamentalmente non proprio.

Solo permanendo nell'Alterità è possibile permanere nel proprio essere²⁶.

Ciò che analizzeremo sarà dunque l'interconnessione tra la capacità del desiderio di essere ritrattato e di riattaccarsi con la costituzione della vulnerabilità di ogni struttura di soggettivazione.

²⁶ *Ivi*, p. 32.

3. Dal desiderio di Riconoscimento al Desiderio di *Subjection*: Il corpo in Judith Butler

Parafrasando Deleuze nelle sue Lezioni su Spinoza, ciò che intendo analizzare e indagare, come già accennavo, è *cosa può un corpo*²⁷, la storia che Judith Butler scrive su un/il corpo sempre eccedente, dissidente chiarendo cosa intende per *Subjection* e per pratiche di resistenza, per genere e performatività di genere. Considero qui l'analisi di Žižek²⁸ soprattutto a proposito de *La vita psichica del potere* e cerco poi chiarire il complesso rapporto con Foucault²⁹. Analizzo allora i corpi precari, vulnerabili, desideranti, materiali e sovversivi che la filosofa americana descrive nel corso della sua produzione, mettendo in rilievo però come la sovversione sia una pratica di resistenza limitata e attraverso le riflessioni di Judith Revel cerco di metterne in questione il significato politico. La soggettività in generale, e quella femminile in particolare è infatti un luogo paradossale; si può parlare di una soggettività dislocata, spossessata. La soggettività è un corpo che è in sé moltitudine di pratiche e di discorsività corporee. Foucault con estrema lucidità l'ha definita un nodo di rapporti di potere e sapere paradossali:

I rapporti di potere sono sempre fenomeni complessi, che appunto non sottostanno alla forma dialettica hegeliana. Il potere si è addentrato nel corpo, si trova esposto al corpo stesso, il corpo è la posta in gioco di una lotta tra i figli ed i genitori, tra il bambino e le istanze di controllo.

La rivolta del corpo sessuale è il contro effetto di questa avanzata. [...] Il potere è forte non solo perché reprime ma perché produce effetti positivi a livello del desiderio e a livello del sapere. Il potere, lungi dall'impedire il sapere, lo produce. [...] Quel che fa sì che il potere regga, che lo si accetti, ebbene, è semplicemente che non pesa solo come una

²⁷ Cfr. Deleuze, *Cosa può un corpo?* Lezioni su Spinoza, Ombre Corte, Verona, 2008.

²⁸ Cfr. Žižek, *Il soggetto scabroso*, Milano, Cortina Editore, 2003.

²⁹ I testi a cui, per far ciò, mi riferisco sono in particolar modo *Scambi di genere. Identità, sesso e desiderio*, *Corpi che contano. I limiti discorsivi del sesso*, *La vita psichica del potere*, *Vite precarie*, *La disfatta del genere*, testi in cui si coglie una torsione verso il filosofo francese, torsione che, cercherò di dimostrare, non mi appare compiuta fino in fondo.

potenza che dice no, ma che nei fatti attraversa i corpi, produce delle cose, induce del piacere, forma del sapere, produce discorsi³⁰.

Judith Butler nell'Introduzione alla *Vita psichica del potere* enuclea cosa si intende per *Subjection*³¹, per desiderio di *Subjection* e quindi come si manifesta la *Subjection* al potere.

In primo luogo come scriveva Foucault:

Bisogna cogliere l'assoggettamento nella sua istanza più materiale, ossia quale processo di costituzione di soggetti, come funzionano le cose nel momento e al livello della procedura di assoggettamento, o all'interno di quei processi continui e ininterrotti che assoggettano i corpi, [...] cercare di sapere come, si sono progressivamente, realmente, materialmente costituiti i soggetti, il soggetto, a partire dalla molteplicità dei corpi, delle forze, delle energie, delle materie, dei desideri, dei pensieri³².

La vita psichica del potere si apre con un'analisi che mette in evidenza come l'assoggettamento in quanto forma di potere è paradossale.

Se il potere è produzione e subordinazione, essere dominati da un potere esterno a noi è una delle forme note e dolorose che il potere assume, altro è, scoprire che ciò che siamo, il nostro stesso costituirci come soggetti, dipende in qualche modo proprio da quel potere. Seguendo le analisi foucaultiane Butler vede come il potere non solo forma il soggetto ma contemporaneamente delinea le condizioni stesse della sua esistenza e la traiettoria del suo desiderio.

L'assoggettamento consiste esattamente in questa dipendenza fondamentale da un discorso che non scegliamo mai, ma che, paradossalmente, dà inizio e sostegno alla nostra possibilità di azione. L'assoggettamento indica il processo del divenire subordinati al potere tanto quanto il processo del divenire un soggetto. Che sia per interpellazione, nel

³⁰ Foucault, *Microfisica del potere*, a cura di Fontana e Pasquino, Einaudi, Torino, 1977, p. 137.

³¹ È necessario sottolineare come in italiano non esiste un'adeguata traduzione del termine *Subjection* che l'autrice utilizza sia per indicare il processo passivo di subordinazione al potere, sia il processo attivo del divenire soggetto. Di conseguenza *Subjection* è stato tradotto di volta in volta in italiano con i termini assoggettamento e soggettivazione, a indicare l'aspetto passivo e attivo.

³² Foucault, *Il faut défendre la société*, Seuil-Gallimard, Hautes Etudes, 1997; a cura di Bertani e Fontana, *Bisogna difendere la società*, Feltrinelli, Milano, 1998, p. 32.

senso di Althusser, o per produttività discorsiva, nel senso di Foucault, il soggetto è iniziato attraverso una sottomissione primaria al potere³³.

La tesi dell'autrice che attraversa l'intero testo è che se la sottomissione è una condizione della soggettivazione, allora bisogna chiedersi quale sia la forma psichica assunta da potere, il suo progetto è allora di pensare ad una teoria del potere e a una teoria della psiche; così il postulato foucaultiano di *Subjection* come subordinazione e simultanea formazione del soggetto assume una valenza psicoanalitica considerando che nessun soggetto, per Butler, emerge senza un attaccamento appassionato nei confronti di coloro dai quali dipende:

Sebbene la dipendenza di un bambino non sia, per il senso comune, una subordinazione *politica*, la formazione della passione primaria durante uno stato di dipendenza rende il bambino vulnerabile alla subordinazione e allo sfruttamento. Questa situazione di dipendenza primaria, inoltre condiziona la formazione politica e la regolazione dei soggetti e diventa tramite della loro soggettivazione. Prendiamo dunque in considerazione il fatto che un soggetto non solo viene a formarsi nella subordinazione, ma anche che tale subordinazione rappresenta la condizione continuativa di possibilità. [...] Se il bambino deve persistere psichicamente e socialmente, ci deve essere una dipendenza e la formazione di un attaccamento. Questo attaccamento, nelle sue forme primarie, deve contemporaneamente *arrivare a essere ed essere negato*, affinché il soggetto possa emergere, il suo arrivare a essere deve consistere nella sua parziale negazione³⁴.

Butler parla di potere come condizione di esistenza del soggetto, cioè della *possibilità di fare* che è distinta da ciò che il soggetto esercita. Il passaggio verso l'esercizio del potere avviene attraverso lo strutturarsi della coscienza e della riflessione. Il formarsi della coscienza implica la sospensione o la modifica del desiderio:

Il voltarsi indietro del desiderio che culmina nella riflessività produce, tuttavia, un ulteriore livello di desideri: il desiderio per quello stesso circuito, per la riflessività e, infine, per la soggettivazione³⁵.

Zizek, nel suo saggio *Dis-attaccamenti appassionati, ovvero Judith Butler lettrice di Freud*,³⁶ partendo dal distinguere il soggetto lacaniano, come posizione simbolica occupata all'interno dello

³³ Butler, *La Vita psichica del potere*, Meltemi, Roma, 2005, p. 11

³⁴ *Ivi*, pp. 13-14.

³⁵ *Ivi*, p. 27.

spazio, dalla psiche come unità più grande che comprende anche ciò che nell'individuo resiste contro l'illusione dello spazio simbolico, nota come lo sforzo teorico della Butler è di non identificare il luogo di resistenza all'Altro inteso qui come rete socio-simbolica esistente semplicemente e direttamente come Inconscio.

Per Butler, infatti, anche l'ordine esistente del Potere è sostenuto da attaccamenti appassionati inconsci: caso eccezionale di tali legami è fornito dalla intrinseca erotizzazione riflessiva degli stessi meccanismi e procedure regolative del potere.

Se possiamo dire, dunque, che i fuochi concettuali sono da una parte Foucault e dall'altra Lacan, l'autrice però torna sempre su prospettive hegeliane evidenziando proprio nel primo saggio *Attaccamento tenace, soggettivazione e assoggettamento del corpo. Una rilettura della coscienza infelice di Hegel*³⁷, la questione della soggettivazione, di come il soggetto sia formato nella subordinazione.

Per ora circoscrivo il discorso dicendo che la subordinazione, per Butler, domina il tratto della *Fenomenologia dello Spirito* che delinea l'avvicinarsi dello schiavo alla libertà e la sua delusa caduta nella *coscienza infelice*. Il padrone, che inizialmente sembra essere esterno rispetto al servo, riemerge come la coscienza stessa del servo. L'emergente infelicità della coscienza rappresenta il suo stesso auto-rimprovero, l'effetto della trasmutazione del padrone in una realtà psichica. Le auto-mortificazioni che tentano di correggere la corporeità insistente della coscienza di sé fondano la cattiva coscienza.

L'immagine della coscienza ripiegata su se stessa porta Butler a fare i conti con Nietzsche, con la sua descrizione della coscienza nella *Genealogia della morale*. Ciò che ci interessa sottolineare è sempre come, per la nostra autrice, il potere, che inizialmente appare come esterno, imposto al soggetto, in grado di porre il soggetto in uno stato di subordinazione, assume una forma psichica che viene a costituire l'identità del soggetto tanto da poter affermare che il soggetto è *appassionatamente attaccato alla propria subordinazione*. Tale attaccamento viene prodotto tramite le azioni del potere.

L'operato del potere è parzialmente spiegato da tale effetto psichico; ciò viene ad essere uno dei risultati più pericolosi tra le sue produzioni.

L'autrice continua evidenziando come la riformulazione del concetto di subordinazione di Foucault come ciò che non solo viene imposto al soggetto, ma che al tempo stesso forma il soggetto, ovvero

³⁶ Cfr. Zizek, *Il soggetto scabroso*, Milano, Cortina Editore, 2003.

³⁷ Cfr. Butler, *La Vita psichica del potere*, Meltemi, Roma, 2005

è imposto al soggetto tramite la sua formazione, suggerisce un'ambivalenza nel luogo stesso dal quale emerge il soggetto.

Se l'effetto dell'autonomia è condizionato dalla subordinazione e quella subordinazione, o dipendenza fondante, è rigorosamente repressa, il soggetto emerge parallelamente all'inconscio. Il postulato foucaultiano di soggettivazione come subordinazione e simultaneamente formazione del soggetto assume una valenza psicoanalitica specifica quando consideriamo che nessun soggetto emerge senza un attaccamento nei confronti di coloro dai quali dipende in maniera fondamentale³⁸.

Ciò significa, dunque, che se non c'è formazione del soggetto al di fuori di un attaccamento appassionato a coloro ai quali si è subordinati, allora la subordinazione si dimostra indispensabile al divenire soggetto.

Un soggetto, per Butler, non solo viene a formarsi nella subordinazione, ma tale subordinazione rappresenta la condizione continuativa di possibilità.

Scrivono S. Žižek che il lavoro della Butler risulta rilevante proprio perché pur prendendo come punto di partenza la spiegazione foucaultiana della soggettivazione come assoggettamento alle pratiche disciplinatorie performative fa convergere in tale analisi altri concetti ed edifici teoretici, da Hegel alla psicoanalisi, fino al concetto althusseriano di istanza ideologica come costitutiva della soggettività.

Tornando alla formulazione della *Subjection* come subordinazione e contemporaneamente divenire del soggetto, il potere è, in quanto subordinazione, un insieme di condizioni che precedono il soggetto influenzandolo e subordinandolo dall'esterno.

Tale formulazione, sostiene Butler, però, vacilla quando consideriamo che il soggetto non esiste prima di tale effetto. Il potere non solo agisce sul soggetto, ma, in senso transitivo, ne stabilisce l'esistenza, la nozione del potere all'opera nell'assoggettamento appare dunque in due modalità temporali incommensurabili: anzitutto come ciò che precede sempre il soggetto ed è esterno a esso; in secondo luogo, come effetto volontario del soggetto, l'assoggettamento è una forma di subordinazione che il soggetto impone a se stesso.

Il soggetto stesso è un luogo di ambivalenza nel quale emerge sia in quanto effetto di un potere a esso precedente, sia in quanto condizione di possibilità per una forma di *agency* radicalmente condizionata. Non si può proporre alcuna transizione concettuale, per così dire, dal potere inteso come esterno al soggetto, che agisce sul soggetto, al potere come

³⁸ *Ivi*, p. 12.

costitutivo del soggetto, che è agito dal soggetto. [...] Il potere agisce sul soggetto, un agire che è anche un sancire. [...] L'*agency* eccede il potere che la rende possibile³⁹.

Tenendo presente quanto detto all'inizio, cioè che, per Butler, la storia della soggettivazione va rintracciata nella vita psichica, vorrei tornare alla dimensione formativa del potere oltre che repressiva, dunque a Foucault che ci dice che anche la forma di potere che viene esercitata nella vita quotidiana immediata, forma di potere che classifica gli individui in categorie, è già un tipo di potere che trasforma gli individui in soggetti:

Il potere funziona, si esercita attraverso un'organizzazione reticolare.[...] Il potere transita attraverso, non si applica agli individui. L'individuo è un effetto del potere e ne è allo stesso tempo e proprio nella misura in cui ne è un effetto, l'elemento di raccordo. Il potere transita attraverso l'individuo che ha costituito⁴⁰.

Ci sono dunque due significati della parola soggetto: soggetto a qualcun'altro attraverso il controllo e la dipendenza e soggetto vincolato alla propria identità della coscienza o della coscienza di sé. È seguendo tale analisi che Butler può affermare che la genealogia del soggetto come categoria critica indica che il soggetto, piuttosto che essere strettamente identificato con l'individuo, dovrebbe essere definito come *struttura in formazione*.

Gli individui arrivano a occupare la posizione di soggetto e acquistano intelligibilità soltanto nella misura in cui siano, per così dire, precedentemente fondati nel linguaggio. Il soggetto rappresenta l'occasione linguistica che l'individuo ha di raggiungere e riprodurre intelligibilità, la condizione linguistica per la sua esistenza e possibilità di azione. Nessun individuo diventa soggetto senza venire prima assoggettato o passare attraverso un processo di assoggettamento⁴¹.

Se quindi il soggetto, per Butler, deve sempre passare, per divenire tale, attraverso un processo di *Subjection*, intrecciando tale processo con moti psichici (forclusione) l'autrice vede le implicazioni ambivalenti di tale processo in qualche modo prefigurate nella liberazione hegeliana dalla servitù:

In Hegel, il servo si mostra apparentemente "padrone" solo per ritrovarsi in un mondo etico, soggetto a varie norme ideali. Il soggetto emerge come coscienza infelice attraverso

³⁹ *Ivi*, p. 20.

⁴⁰ Foucault, *Bisogna difendere la società*, (Corso del 14 gennaio 1976), p. 33.

⁴¹ Butler, *La Vita psichica del potere*, p. 16.

l'applicazione riflessiva di queste norme etiche. Le permutazioni di auto-assoggettamento descritte da Hegel sembrano considerare il corpo come qualcosa da negare, mortificare. Il terrore che afferra il servo con il suo riconoscimento di libertà sembra culminare nella costruzione simultanea di norme etiche e nel rimprovero della condizione corporea della sua stessa esistenza. In questo senso la *Coscienza infelice* stabilisce una relazione tra l'auto-assoggettamento, inteso come assoggettamento del corpo, e la formulazione di imperativi etici auto-imposti, che prefigurano quella che sarà la critica di Nietzsche nella *Genealogia della morale* e l'appropriazione di tale critica da parte di Foucault⁴².

Hegel, secondo l'interpretazione che ci fornisce Butler, presuppone che l'assoggettamento debba essere inteso come un attaccamento auto-negante e il servo appare come un corpo strumentale il cui lavoro mantiene le condizioni materiali dell'esistenza del padrone; tale effetto materiale riflette sia la subordinazione del servo che il potere del padrone.

Il padrone si pone come desiderio disincarnato per l'auto-riflessione, un desiderio che non soltanto richiede la subordinazione del servo nella condizione di corpo strumentale, ma comporta, in effetti, che il servo sia il corpo del padrone e lo sia in modo tale che il padrone dimentichi o disconosca la sua stessa attività nel produrre il servo⁴³.

L'autrice nella sua interpretazione della dialettica hegeliana di *Signoria e servitù* si concentra sul contratto esistente tra i due: "l'imperativo cui il servo deve obbedire consiste nella seguente formula: sii il mio corpo al posto mio ma non farmi sapere che il corpo che tu sei è in realtà il mio corpo"⁴⁴,

Butler rileva allora come per disconoscere il corpo di qualcuno, per renderlo Altro, bisogna produrre il corpo, tale corpo in modo che l'attività della sua produzione e la sua relazione essenziale con il padrone venga negata. Ciò implica un doppio disconoscimento e l'accettazione da parte dell'Altro di questo misconoscimento. Continua Butler analizzando come alla conclusione della sezione *Signoria e servitù*, il servo si adoperi sugli oggetti che appartengono al padrone, in questo senso, suppone che sia il suo lavoro sia i suoi prodotti siano altro da sé.

Il contratto per il quale il servo si sostituisce al padrone avviene di conseguenza, il padrone infatti ha disconosciuto il suo stesso lavoro, il proprio corpo come strumento di lavoro, in questo senso, il padrone ha stabilito da contratto che il servo sia un surrogato o un sostituto e il suo lavoro è dunque al servizio del disconoscimento.

⁴² Butler, *La Vita psichica del potere*, p. 36.

⁴³ *Ivi*, p. 38.

⁴⁴ *Ibidem*.

Questo corpo che il servo ha emblematizzato come strumento di lavoro, alla fine della sezione su *Signoria e servitù*, viene visto come oggetto transitorio, soggetto alla morte.

Il servo prende il posto del padrone riconoscendo la sua stessa capacità creatrice, ma non appena il padrone viene sostituito, il servo diventa padrone di se stesso, o più specificatamente, padrone del suo stesso corpo; questa forma di riflessività segna il passaggio dalla servitù alla coscienza infelice⁴⁵.

Butler sottolinea poi che se l'attività lavorativa del servo potesse essere espropriata dal padrone e se l'essenza del corpo del servo appartenesse a quel padrone, allora il corpo costituirebbe un luogo di proprietà contesa, il corpo come minaccia per il progetto di salvezza e autosufficienza che guida la *Fenomenologia dello Spirito*. La soppressione del corpo è in se stessa un movimento strumentale del e dal corpo, Butler analizza tale soppressione in Hegel e Foucault.

Se in Hegel la soppressione della vita corporea mostra di aver bisogno proprio del corpo che cerca di sopprimere è in questo senso, sostiene Butler, che il corpo viene preservato proprio nell'atto e dall'atto stesso della soppressione, in Foucault invece, che si allontana dal rovesciamento dialettico hegeliano, la soppressione del corpo non solo richiede e produce proprio il corpo che cerca di sopprimere, ma continua Butler, va oltre estendendo il dominio corporeo da regolamentare, facendo proliferare luoghi di controllo, di disciplina.

Il corpo presupposto dalla spiegazione hegeliana viene incessantemente prodotto e proliferato in modo da estendere il dominio del potere giuridico.

In questo senso, le restrizioni applicate al corpo non solo richiedono e producono il corpo che cercano di limitare, ma fanno proliferare il dominio del corporeo oltre il dominio stabilito dalla restrizione originaria. In Foucault, questa proliferazione del corpo compiuta da regimi giuridici oltre i termini del rovesciamento dialettico è anche il luogo di una possibile resistenza.[...]

Nel contesto hegeliano, il soggetto, che si separa dal suo stesso corpo, necessita di quel corpo per sostenere la sua attività separatrice; il corpo da sopprimere è quindi schierato al servizio di tale soppressione.

Per Foucault, il corpo da regolamentare è similmente schierato al servizio della soppressione, ma il corpo non è costruito prima di tale regolamentazione.

Al contrario, è prodotto come oggetto della regolamentazione e, affinché la regolamentazione si incrementi, è proliferato come oggetto della regolamentazione⁴⁶.

⁴⁵ *Ivi*, p. 44.

⁴⁶ *Ivi*, p. 58.

Esattamente tale proliferazione che per Butler, segna la distinzione tra Hegel e Foucault costituisce il luogo della potenziale resistenza alla regolamentazione.

La possibilità di tale resistenza deriva da ciò che nella proliferazione non è prevedibile; se per Butler il limite hegeliano è proprio quello di non prendere in considerazione l'effetto proliferante dell'attività disciplinaria; significa che in Hegel il disciplinare formativo funziona semplicemente sul corpo che viene presupposto come un in sé, Foucault invece sottolinea come gli stessi meccanismi di disciplina mettano in moto una proliferazione selvaggia.

Il lavoro dell'autrice, tenendo presente l'analisi di Žižek, è esattamente di prendere come punto di partenza la spiegazione foucaultiana della soggettivazione come assoggettamento alle pratiche disciplinarie performative e individuare le crepe in questo edificio, mettere in gioco oltre alla resistenza al potere un effetto che superi la causa; vedere come la repressione stessa della sessualità fa emergere nuove forme di piacere sessuale.

Scriva Žižek:

Inizialmente Foucault insiste sul fatto che i meccanismi del potere disciplinare producono l'oggetto stesso sul quale essi esercitano la loro forza (il soggetto non è solo ciò che viene oppresso dal potere ma è egli stesso un prodotto di questa oppressione); in seguito dà l'impressione di riconoscere tacitamente che questa continuità assoluta tra resistenza e potere non è sufficiente a fondare una resistenza efficace contro il potere, [...] così quando in *Sorvegliare e punire* e in *La volontà di sapere* Foucault continua a riproporre il tema di un potere produttivo, sia nell'ambito del potere politico ed educativo sia in quello del potere sulla sessualità egli non si chiede soltanto in che modo l'oggetto che la disciplina e la sorveglianza vogliono controllare e sottomettere sia già un loro effetto, ma anche in che modo il soggetto che resiste a queste misure disciplinari, cercando di sfuggire alla loro presa, sia, nel profondo, marchiato e formato da esse. [...] La forza della sua argomentazione sta dunque nel segnalare come le resistenze al potere siano generate dalla stessa matrice contro la quale sembrano opporsi⁴⁷.

Ciò che mette in luce allora Žižek, è come già Hegel fosse consapevole del processo retroattivo mediante il quale lo stesso potere oppressivo genera una forma di resistenza e lo vede nel fatto che l'attività del porre-mediare non si limiti a sviluppare il fondamento immediato-naturale presupposto, ma trasformi anche interamente il cuore stesso della sua identità.

⁴⁷ *Ibidem.*

3.1 Resistenza e corpo in Foucault

Il corpo è discorsivamente inteso come la frontiera ultima, zona di resistenza, linguaggio, elemento creativo e seguendo Foucault è la vera posta in gioco nelle relazioni di potere della modernità:

È nell'intuizione del corpo come frontiera percorsa dai tentativi di controllo della società moderna, che risiede un nodo irrisolto: il corpo del desiderio come elemento perturbante. [...] Il linguaggio del corpo elabora una disseminazione di tracce che, se assunte, permettono una comprensione di tutta quella sfera preverbale che altrimenti resterebbe confinata nella patologia del sintomo. Per questo motivo, il corpo isterico, in un certo modo, "ha detto" ciò che il linguaggio ufficiale e le convenzioni impedivano. Ma è solo il costituirsi del linguaggio come espressione, nel senso che Merleau-Ponty assegnava a questo concetto, a permettere un'elaborazione coestensiva del rapporto corpo-mondo⁴⁸.

Il corpo dunque è descritto come campo di battaglia, ma anche pur sempre come *l'elemento sfuggente*.

Foucault enunciando le regole del dispositivo politico ed epistemologico del biopotere individua nel corpo⁴⁹ costituito dagli effetti di potere come soggetto, la superficie di iscrizione sulla quale si scaricano in via convergente le soglie di esclusione, di assoggettamento e di controllo delle variegate strategie di dominio.

Il corpo è infatti uno dei luoghi privilegiati dell'esercizio di potere-sapere; in quanto luogo privilegiato, è anche un punto enorme di resistenza alla loro applicazione.

E il corpo della donna? La materialità del corpo segna esattamente un punto di convergenza tra la genealogia foucaultiana e il pensiero femminista, ovvero tutto ciò che Foucault descrive come l'assedio totale e l'invasione del corpo attraverso l'ispezione, la confessione, la regolarizzazione e la normalizzazione dei movimenti corporei e dei gesti, quei regimi disciplinari cui è sottoposto il corpo hanno spinto le femministe a rivolgersi a Foucault per elaborare la questione della produzione disciplinare del genere.

⁴⁸ AA.VV, *Michel Foucault e il divenire donna*, Mimesis, Milano, 1997, p.11.

⁴⁹ "Ora, attraverso questa tecnica di assoggettamento, si va componendo un nuovo oggetto: lentamente sostituisce il corpo meccanico – il corpo composto di solidi e dotato di movimenti, la cui immagine aveva così a lungo assillato i fautori della perfezione disciplinare. Questo oggetto nuovo è il corpo naturale, portatore di forze e sede di una durata; è il corpo suscettibile di operazioni scientifiche, che hanno il loro ordine, il loro tempo, le loro condizioni interne, i loro elementi costitutivi. Il corpo, divenendo bersaglio per nuovi meccanismi di potere, si offre a nuove forme di sapere" Foucault, *Sorvegliare e Punire*, p. 148.

Ogni politica e ogni pratica patriarcale, infatti, hanno negato al corpo della donna, in ogni suo aspetto, dal ritmo alle esigenze, dalla materialità alla fisiologicità delle sue funzioni, lo spazio che gli è idoneo per esprimersi. La condizione di assoggettamento patita scatena la rivolta attraverso il corpo che si ha, o meglio che si è.

La stessa identità materiale del corpo, per Butler, è rappresentata da un processo di materializzazione che stabilizza nel tempo la produzione di effetti di soglia, di fissità, di superficie che chiamiamo materia.

Voglio qui solo ricordare la vicinanza con Braidotti⁵⁰ per la quale è lo spazio corporeo a dominare la temporalità meta-fisica del corpo femminile al mondo e che costituisce un soggetto incarnato di tante quante sono le figurazioni specifiche intersecanti, ciascuna, la sfera fisica, simbolica e sociale. Tuttavia per Butler la produzione di effetti di soglie darà vita ad una soggettività sempre dislocata, dissidente, *queer*; per Braidotti il gioco di soglie e di interfacce costituisce un corpo più prossimo a stati intensivi mobili e fluidi che definiranno una soggettività nomade, inafferrabile, il corpo non come categoria né biologica né sociologica, ma come un “punto di sovrapposizione del fisico, del simbolico e del sociologico”.⁵¹

Si chiede Butler, come e perché la resistenza è negata ai corpi prodotti attraverso regimi disciplinari? Cosa propriamente significa produzione disciplinare?

Il momento storico delle discipline, è il momento in cui nasce un'arte del corpo umano, che non mira solamente all'accrescersi della sua abilità, e neppure all'appesantirsi della sua soggezione, ma alla formazione di un rapporto che, nello stesso meccanismo, lo rende tanto più obbediente quanto più è utile, e inversamente. Prende forma allora, una politica di coercizioni che sono un lavoro sul corpo, una manipolazione calcolata dei suoi elementi, dei suoi gesti, dei suoi comportamenti. Il corpo umano entra in un ingranaggio

⁵⁰ “Il soggetto del femminismo non è più la donna come altro privilegiato e speculare del maschio, ma piuttosto le donne, come pluralità quantitativa e molteplicità qualitativa che ha preso distanza dalla femminilità classica. Le donne non si riconoscono più nelle modalità discorsive di un soggetto che si rappresenta come universale. [...] La teoria femminista implica un soggetto non unitario: un “non Uno”; [...] questo non-Uno è radicato nel rispetto delle diversità e delle molteplici differenze di e tra le donne. [...] La teoria femminista costruisce e sviluppa una visione della soggettività come rete dinamica delle relazioni che si strutturano e si organizzano attorno a una memoria condivisa: è forse questa l’ “altra storia” del soggetto.” Braidotti, “Il pensiero femminista nomade” in *Divenire donna della politica*, trad.it di Negri, *Posse*, Manifestolibri, Roma, Aprile 2003, pp. 95-97.

⁵¹ Braidotti, *Soggetto Nomade, Femminismo e crisi della modernità*, a cura di Crispino, Donzelli Editore, Roma, 1995, p. 57

di potere che lo fruga, lo disarticola e lo ricompono. Una “anatomia” politica, che è anche una “meccanica del potere”, va nascendo⁵².

Il corpo è *una superficie di iscrizione di supplizi e di pene*, di regimi disciplinari che si attivano a partire da pratiche di micro-dominio e di sorveglianza minuziosa ed efficace, giacché la corporeità è la preconditione dell’esistenza umana da assoggettare attraverso tecniche di potere, incluse quelle che noi stessi esercitiamo sui nostri corpi.

L’obiettivo di Foucault è in tale ottica quello di sottrarre il corpo alla presa disciplinare che lo riduce a mera protesi in modo da evitarne la docilità funzionale all’assoggettamento e alla concatenazione produttiva⁵³.

Ribalta così, sul piano della materialità corporea l’attenzione dalle funzioni sessuate agli stati intensivi mobili che non si agganciano ad alcun ordine normativo: desideri e piaceri.

Judith Revel in un articolo dal titolo significativo: “A volte ritornano (i corpi)” scrive:

Il corpo è una delle possibili modalità di un dispositivo di conoscenze e di pratiche che, ad ogni grande scansione storica, riformula il modo in cui viene gestito il problema del potere. Nel momento in cui Foucault scrive il corpo è la vera posta in gioco del potere; il potere, quella determinazione epistemologica che viene descritta, il potere come disciplina, il corpo come superficie di visibilità del potere sta cambiando. Il potere non ha più bisogno di vedere, cioè di identificare per funzionare e simmetricamente i corpi non hanno più il dovere di essere leggibili, trasparenti, inequivoci: il controllo lavora ad un altro livello: non più sui corpi, ma sui desideri, non più sullo spazio, ma sul tempo, non più sui saperi e sulle abilità della vita stessa, non più sulla popolazione, ma sugli individui. [...] Si tratta allora di inserire il corpo nella dimensione della biopolitica, della politica della vita, della politica dei corpi. Biopolitica è quella forma di politica che,

⁵² Foucault, *Sorvegliare e punire. Nascita della prigione*, p. 150.

⁵³“Il dispositivo, o l'apparato, ha essenzialmente una natura strategica, il che significa dare per scontato che si tratta di una certa forma di manipolazione di oggetti o forze raggiunta sviluppandole in particolari direzioni, arrestandole, stabilizzandole, utilizzandole. L'apparato è perciò sempre iscritto in un gioco di potere, ma è anche sempre legato ad alcune coordinate di sapere che nascono da esse sebbene, in ugual misura, lo condizionano. Ecco allora in che cosa consiste l'apparato: in strategie di rapporti di forze che sostengono e sono sostenute da tipi di sapere (p.196) [...] Vorrei suggerire un altro modo per avanzare ulteriormente verso una nuova economia di potere, [...]. Esso consiste nel considerare come punto di partenza le forme di resistenza, opposte alle differenti forme di potere. Per usare un'altra metafora, esso consiste nel utilizzare queste resistenze come un catalizzatore chimico che permetta di mettere in evidenza le relazioni di potere, di localizzare la loro posizione, di scoprire i loro punti di applicazione e i metodi utilizzati. Piuttosto che analizzare il potere dal punto di vista della sua razionalità interna, si tratta di analizzare le relazioni di potere e l'antagonismo delle strategie.” (p.238). Foucault, “The confession of the flash”, in *Power-Knowledge*, a cura di Gordon, Harvester Press, Brighton, 1972-77.

dall'interno del paradigma post-disciplinare del controllo ricostruisce la possibilità di un agire collettivo. La soggettività biopolitica riscopre proprio la materialità, la profondità, la carne. [...] CORPI, SOGGETTI DIVENTATI BARRICATE DI VITA. I CORPI? A VOLTE RITORNANO⁵⁴.

Mi preme sottolineare come l'intento della genealogia critica è allora quello di rintracciare le modalità con cui le relazioni di sapere/potere che istruiscono le pratiche discorsive hanno incastonato la corporeità, la materialità del corpo all'interno della trama di razionalizzazione e disciplinamento. Sia che esso venga colto come corpo sessuale sia che esso venga colto nell'ambito di alcune pratiche di controllo, Foucault ricostruisce i modi attraverso cui il controllo ha fabbricato corpi docili.

Butler, sottolinea come il potere non agisce per Foucault solo sul corpo, ma anche nel corpo, non definisce solo i confini del soggetto ma ne pervade l'interiorità, un'interiorità del corpo che esiste prima dell'invasione del corpo, se in *La Volontà di sapere* auspica infatti l'elaborazione di una storia dei corpi che dovrebbe analizzare il modo in cui si investito ciò che c'è di più materiale e di più vivente in essi; in *Sorvegliare e punire*, invece, Butler vede una configurazione diversa della relazione tra materialità e investimento⁵⁵, qui l'interiorità è l'anima che viene intesa come uno strumento di potere attraverso il quale il corpo viene educato e formato:

Possiamo intendere i riferimenti di Foucault all'anima come un'implicita rielaborazione della formulazione aristotelica, secondo la quale l'anima è intesa come forma e principio della materia del corpo. [...] Questo assoggettamento non è solo una forma di subordinazione, ma un modo di saldare e mantenere un soggetto, è una forma di soggettivazione. L'anima conduce il prigioniero all'esistenza. [...] In questa prospettiva il corpo non esiste al di fuori del potere, dal momento che la materialità del corpo-e in realtà la materialità stessa- viene generata dall'investimento del potere e in diretta relazione a esso⁵⁶.

⁵⁴ Revel, "A volte ritornano (i corpi)", in *Posse*, Manifestolibri, Roma, n. 1, aprile 2000, pp. 65-69.

⁵⁵ "La materialità è l'effetto dissimulato del potere. L'affermazione di Foucault che il potere è materializzante, che produce effetti materiali, si specifica in *Sorvegliare e Punire* nella materialità del corpo. Se la materialità è un effetto del potere, un luogo di traslazione tra relazioni di potere, allora, se questa traslazione indica l'assoggettamento/soggettivazione del corpo, il principio di questo *assujettissement* è l'anima. Considerata un ideale normativo e normalizzante, l'anima funge da principio formativo e regolativo del corpo materiale, l'immediata strumentalità della sua subordinazione." J. Butler, *Corpi che contano*, nota 13, cap. 1, p. 192.

⁵⁶ Butler, *La vita psichica del potere*, p. 86.

Butler analizza a questo punto che sebbene in *Sorvegliare e punire* Foucault dica che l'anima dà forma al corpo, tuttavia suggerisce anche che la generazione del soggetto, invece, ha luogo, in qualche modo, attraverso la subordinazione o la distruzione del corpo, come solo attraverso la distruzione del corpo il soggetto può apparire come *un'unità dissociata*; il soggetto appare allora a scapito del corpo, un apparire legato in relazione inversa allo sparire del corpo, agisce come l'anima che dà forma al corpo in schiavitù.

In questo caso, continua Butler, la funzione formante e strutturante di quell'anima esteriore opera contro il corpo; potrebbe essere intesa, in termini psicoanalitici, come la sublimazione del corpo che avviene quale conseguenza della rimozione e della sostituzione.

Intrecciando ancora una volta Foucault e la psicoanalisi, si chiede allora Butler: se il corpo viene subordinato e in una certa misura distrutto quando emerge il *sé dissociato*; e se tale emergenza può essere letta come una sublimazione del corpo e il sé come il fantasma del corpo, c'è allora una qualche parte del corpo che non è conservata nella sublimazione, che rimane non-sublimata?

Il residuo corporeo sopravvive per un tale soggetto nella forma del già-per non dire sempre-distrutto, in una sorta di perdita costitutiva. Il corpo non è un luogo sul quale prende forma una costruzione; è una distruzione che emerge in occasione della formazione del soggetto. [...] Se, dunque, il corpo va ora compreso come ciò che non solo costituisce il soggetto nel suo stato dissociato e sublimato, ma che al tempo stesso eccede o resiste a qualsiasi tentativo di sublimazione, come intendere questo corpo che è, per così dire, negato e represso affinché il soggetto possa vivere? [...] La resistenza appare, a questo punto, come effetto del potere, come parte del potere, come sua auto-sovversione⁵⁷.

Il problema che resta, per Butler, nelle teorizzazioni della resistenza in Foucault concerne i limiti della soggettivazione: il soggetto non è mai costituito definitivamente nell'assoggettamento; viceversa, è costituito reiteratamente nell'assoggettamento.

Analizzando allora la nozione di resistenza Butler vede come in *La volontà di sapere* viene respinta da Foucault sia l'idea di un luogo del Grande Rifiuto che includerebbe nel suo ambito anche la psiche, l'immaginario o l'inconscio sia un'affermazione delle molteplici possibilità di resistenza che il potere stesso mobilita:

Non c'è dunque rispetto al potere *un* luogo del Grande Rifiuto animato dalla rivolta, focolaio di tutte le ribellioni, legge pura del rivoluzionario. Ma *delle* resistenze che sono

⁵⁷ *Ivi*, p. 88.

degli esempi di specie: possibili, necessarie, improbabili, spontanee, selvagge, solitarie, concertate, striscianti, violente, irriducibili, pronte al compromesso, interessate o sacrificali; per definizione, non possono esistere che nel campo strategico delle relazioni di potere⁵⁸.

Intreccia poi tale descrizione del Potere con l'analisi lacaniana per cui la resistenza psichica rende vana la legge nei suoi effetti, ma non riesce a dare una nuova direzione alla legge o ai suoi effetti. La resistenza psichica, dunque, presuppone la continuazione della legge nella sua forma anteriore, simbolica, e in tal senso contribuisce al suo *status quo*, ed è da un tale punto di vista che la resistenza appare, dunque, perpetuamente condannata alla sconfitta.

Foucault, invece, continua Butler, insiste sulla duplice possibilità di essere sia costituiti dalla legge che un effetto della resistenza alla legge, la sua concezione dà vita così ad uno spostamento dal discorso sulla legge, inteso come giuridico a un discorso sul potere come campo di relazioni generative, regolatrici e oppositive.

La resistenza è dunque, per Butler, nella politica del simbolico, che produce la possibilità delle sue stesse sovversioni e queste sovversioni sono effetti imprevisti delle interpellazioni simboliche.

Tale nozione di simbolico, frutto di un'originale commistione tra Foucault e Lacan, non esaurisce la molteplicità dei vettori del potere.

Il potere dunque non consiste semplicemente nell'elaborazione reiterata delle norme, ma è formativo o generativo, proliferante e conflittuale.

La stessa legge nelle sue risignificazioni viene trasformata in ciò che oppone ed eccede; il discorso disciplinare foucaultiano viene ad essere non costitutivo solo del soggetto, o meglio, se lo fa costituisce contemporaneamente le condizioni per la de-costituzione del soggetto:

Per Foucault, dunque, l'apparato disciplinare genera soggetti, ma come conseguenza di tale atto generativo porta nel discorso le condizioni per il sovvertimento dell'apparato stesso. [...] Foucault invoca la ricostituzione della soggettività al di là delle costrizioni della legge giuridica, [...] una costruzione radicale della soggettività formata nella e in opposizione all'egemonia storica del soggetto giuridico⁵⁹.

⁵⁸ Foucault, *La volontà di sapere*, Editions Gallimard, Paris, 1967; trad.it di P.Pasquino e G. Procacci, *La volontà di sapere*, Feltrinelli, Milano, 1978, p. 85.

⁵⁹ Butler, *La vita psichica del potere*, p. 95.

Ciò che si chiede Butler a questo punto è come possiamo intendere non solo la generazione disciplinare del soggetto, ma anche l'educazione disciplinare di un attaccamento all'assoggettamento?

Il tentativo di risposta è ancora una volta un nodo inestricabile con la teoria psicoanalitica⁶⁰, si tratta infatti, per Butler, di considerare che l'io è composto di identificazioni e l'identificazione è la risoluzione del desiderio, l'io è dunque in tale prospettiva, ciò che resta del desiderio, l'effetto delle incorporazioni che tracciano una discendenza di attaccamento e perdita:

Un soggetto emerge solo a condizione di una separazione imposta tramite la proibizione e viene formato grazie all'attaccamento nei confronti della proibizione. [...] Per Foucault, un soggetto è formato e in seguito investito di una sessualità da parte di un regime di potere, attraverso la proibizione di una sessualità che dà forma a questa sessualità⁶¹.

L'opera di Butler testimonia, in effetti, di un attaccamento alle norme, che rende problematica, e a volte dolorosa, la loro depotenzializzazione.

Si deve dunque, rendere conto di questo attaccamento interrogando il rapporto tra le norme e il meccanismo di identificazione. Un desiderio di identificazione è, per l'autrice, alla base di una determinata concezione del soggetto.

Questo desiderio è particolarmente visibile all'interno della descrizione dei fenomeni di interpellazione dove il soggetto acquisisce la sua identità, e dunque una certa stabilità esistenziale, attraverso le norme che a lui si indirizzano.

Non si comprenderebbe l'efficacia delle norme se queste non fossero suscettibile ad essere accolte e rafforzate attraverso lo stesso soggetto, ciò nonostante, lungi dal fissare il rapporto tra l'identità e la norma, lo scopo di Butler è di proporre una genealogia di questo desiderio d'identificazione, mostrando che esso è il risultato della perdita di un altro desiderio.

Possiamo dire che la relativizzazione del concetto d'identità iscrive il lavoro butleriano ad una buona distanza da quella viene chiamata politica identitaria.

⁶⁰ Vorrei qui solo precisare che, per Butler, attaccamento e investimento possono essere compresi come intenzionali, ovvero un attaccamento è sempre attaccamento a un oggetto e ciò a cui è attaccato altera l'attaccamento stesso. La trasferibilità di un attaccamento presuppone che l'oggetto a cui l'attaccamento è legato può cambiare, ma l'attaccamento persiste e rimane sempre legato a un oggetto e quest'azione di legarsi rappresenta l'azione costitutiva dell'attaccamento.

⁶¹ *Ivi*, p. 97

L'iscrizione dell'individuo in un genere, un sesso o un desiderio partecipa alla rivendicazione di sé, ma questo non comporta l'affermazione che, dietro a tutti i processi d'identificazione, c'è la perdita di un desiderio.

4. Conclusion. Judith Butler, lettrice di Hegel

Tutta la produzione butleriana presenta dunque, come abbiamo mostrato, una co-implicazione e compresenza dello psichico e del sociale-simbolico.

Questa co-implicazione è senza dubbio di matrice hegeliana, si avverte in tutti i suoi scritti una modalità dell'argomentazione che, sebbene affronti questioni legate al corpo, al genere e al sesso, e al desiderio, si muove su binari teorici che lei stessa problematizza come idealistici. Condivisibile risulta allora la critica che Michael Hardt rivolge all'opera prima di Butler, *Soggetti di desiderio*:

Butler essaie de décrire un discours continu sur le désir comme détermination centrale du sujet dans la pensée française de Kojève à Lacan, de Deleuze, à Foucault et Derrida, proposant, par un tournant dialectique, que l'anti-hégélianisme prétendu des penseurs post-structuralistes français soit reconnu comme une continuation de la pensée hégélienne. Il semble que la dialectique possède un pouvoir infini de récupération qui bloque effectivement toute possibilité théorique d'opposition ou de rupture. Selon la perspective de la dialectique, donc, les essais de se séparer du hégélianisme sont vus simplement comme des versions incomplètes du même système hégélien. Le lien qui unifie tous les penseurs dans l'étude de Butler est leur participation dans le discours du désir qui trouve son origine dans la *Phénoménologie* de Hegel. Ainsi, Butler réussit à réunir Deleuze et Lacan, disant que tous les deux cherchent l'unité et la plénitude ontologiques dans une conception préculturelle et anhistorique du désir. Ce qui est frappant dans cette étude, ce n'est pas sa perspective nouvelle sur la philosophie française contemporaine, mais plutôt la manière dont Butler réussit à situer les divers arguments comme des aspirations romantiques vers l'unité et comme des expressions partielles de la dialectique pour que les essais de rupture des Français puissent être niés, et pour que chaque argument puisse être facilement récupéré dans un discours hégélien⁶².

Per quanto concerne il discorso di Hardt, il limite che riscontra in Judith Butler è estendibile a tutti gli hegeliani anglo-americani.

⁶²Hardt, "La renaissance hégélienne américaine et l'intériorisation du conflit" in *Multitudes*, Paris, giugno 1990.

Hardt, infatti, sostiene che la critica che questi muovono al pensiero francese contemporaneo non appare sotto la forma di un attacco, ma piuttosto come uno sforzo di sottomettere i Francesi all'interno di un movimento globale della storiografia filosofica hegeliana.

Per quanto riguarda la nostra analisi, concludo osservando come Butler esplicitamente ribadisce quanto il suo progetto filosofico resti all'interno dell'orbita definita da un preciso insieme di domande hegeliane:

Qual è la relazione tra desiderio e riconoscimento?

E com'è che la costituzione del soggetto comporta una radicale e costitutiva relazione con l'alterità?

Esattamente questo la conduce a non sviluppare fino in fondo e la nozione di desiderio nomade, *queer* che accenna in *Disfatta di genere* e riformulare, invece, il desiderio sempre come desiderio di riconoscimento.

Allo stesso modo per la nozione di un corpo resistente e rivoluzionario, riflessione che abbiamo indagato in *Scambi di genere, Corpi che contano* in cui si sofferma sulla materialità del corpo, ma che ora articola ponendo attenzione sui suoi contorni ideali, confini e dunque sulla relazione ad un altro corpo:

Il soggetto è sempre fuori di sé, altro da sé, dal momento che la sua relazione con l'altro è essenziale a ciò che esso è. (chiaramente, resto hegeliana a tutt'oggi, nel 2008)⁶³.

Il soggetto malinconico butleriano fin dall'inizio mostra che è solo assorbendo l'altro come se stesso che può divenire qualcosa. La stessa sopravvivenza è possibile così proprio nel momento in cui viene a perdersi la nozione di autonomia, l'io esiste a condizione dell'altro.

Vorrei allora concludere con le sue stesse parole:

Il servo indigna il padrone, si ricorderà, rispondendo al suo sguardo, rivelando una coscienza che non si supponeva che egli/ella avesse, mostrando quindi al padrone di essere diventato Altro da se stesso. Forse il signore perde il controllo; tuttavia, per Hegel, questa perdita di sé rappresenta l'inizio della comunità, e può essere che l'aporia nella quale oggi viviamo non faccia altro che portare la filosofia più vicina al proprio posto, come uno dei tanti fili che compongono il tessuto culturale.⁶⁴

⁶³ Butler, "Vulnerabilità, capacità di sopravvivenza", p. 7

⁶⁴ Butler, *La disfatta del genere*, p. 280.

Bibliografia

Hegel G. W. F. *Fenomenologia dello spirito*, trad.it di De Negri, Firenze, La Nuova Italia, 1963

Kojeve Alexandre, *Introduction à la lecture de Hegel*, Gallimard, Paris, 1947; *Introduzione alla lettura di Hegel. Lezioni sulla "Fenomenologia dello Spirito" tenute dal 1933 al 1939 all'Ecole Pratique des Hautes Etudes*, trad.it di Frigo, Adelphi, Milano, 1996

Butler Judith, *Subjects of Desire. Hegelian Reflections in Twentieth- Century France*, Columbia University Press, New York, 1987; trad.it di Giuliani, *Soggetti di desiderio*, Laterza, Roma, 2009

Butler Judith, *Gender Trouble: Feminism and the Subversion of Identità*, Routledge, New York, 1990; trad.it di Zuppet, *Scambi di genere. Identità, sesso e desiderio*, Sansoni, Milano, 2004

Butler Judith, *Bodies That Matter. On the Discursive Limits of "Sex"*, Routledge, New York and London, 1993; trad.it di S.Capelli, *Corpi che contano. I limiti discorsivi del sesso*, Feltrinelli, Milano, 1996

Butler Judith, *Excitable Speech. A Politics of the Performative*, Routledge, New York and London, 1995

Butler Judith, *Imitation and Gender Insubordination*, Routledge, New York, 1997

Butler Judith, *The Psychic Life of Power*, The Board Of Trustees of the Leland, Stanford Junior University, 1997; trad.it di Bonini e Scaramuzzi, *La vita psichica del potere*, Meltemi, Roma, 2005

Butler Judith, *Antigone's Claim. Kinship Between Life and Death*, Columbia University Press, New York, 2000; trad.it di Negri, *La rivendicazione di Antigone. La parentela tra la vita e la morte*, Bollati Boringhieri, Torino, 2003

Butler Judith, *Precarious life. The power of mourning and violence*, Verso, London-New York, 2004; a cura di Guaraldo, *Vite precarie. Contro l'uso della violenza come risposta al lutto collettivo*, Meltemi, Roma, 2004

Butler Judith, *Undoing Gender*, Routledge, New York, 2004; trad.it di Maffezzoli, *La disfatta del genere*, Meltemi, Roma, 2007

Butler Judith, *Giving an Account of Oneself*, Fordham University Press, New York, 2005; trad.it di Rasola, *Critica della violenza etica*, Feltrinelli, Milano, 2006

Foucault Michel, *La volontà de savoir*, Editions Gallimard, Paris, 1967; trad.it di Pasquino e Procacci, *La volontà di sapere*, Feltrinelli, Milano, 1978

Foucault Michel, *Dits et Ecrits*, Editions Gallimard, Paris, 1994; trad.it di Petrillo, *Archivio 2. 1971-1977. Poteri, saperi, strategie*, Feltrinelli, Milano, 1977

- Foucault Michel, *Dits et Ecrits*, Editions Gallimard, Paris, 1994; trad.it di Loriga, a cura di Pandolfi, *Archivio 3. 1978-1985. Estetica dell'esistenza, etica, politica*, Feltrinelli, Milano, 1998
- Foucault Michel, *Surveiller et punir. Naissance de la prison*, Editions Gallimard, Paris, 1975; trad.it di Tarchetti, *Sorvegliare e punire. Nascita della prigione*, Einaudi, Torino, 1976
- Foucault Michel, *Microfisica del potere. Interventi politici*, Einaudi, Torino, 1977
- Foucault Michel, *L'usage des plaisirs*, Editions Gallimard, Paris, 1984; trad.it di Guarino, *L'uso dei piaceri*, Feltrinelli, Milano, 1984
- Foucault Michel, *Le souci de soi*, Editions Gallimard, Paris, 1984; trad.it di L.Guarino, *La cura di sé*, Feltrinelli, Milano, 1985
- Foucault Michel, *Il faut défendre la société*, Seuil-Gallimard, Hautes Etudes, 1997; a cura di Bertani e Fontana, *Bisogna difendere la società*, Feltrinelli, Milano, 1998
- Foucault Michel, *Technologies of The Self. A Seminar with Michel Foucault*, The University Of Massachusetts Press, Amherst, 1988; *Un seminario con Michel Foucault. Tecnologia del sé*, Bollati Boringhieri, Torino, 1992
- Lacan Jacques, *Le séminaire de Jacques Lacan. Livre VII. L' éthique de la psychanalyse (1959-1960)*, Editions du Seuil, Paris, 1986; trad.it di Contri, *Il seminario. Libro VII L'etica della psicoanalisi*, Einaudi, Torino, 1994
- Lacan Jacques, *Le séminaire de Jacques Lacan. Livre VIII. Le transfert (1960-1961)*, Editions du Seuil, Paris, 1991; trad.it di Di Ciaccia, *Il Seminario. Libro VIII. Il transfert (1960-1961)*, Einaudi, Torino, 2008
- Lacan Jacques, *Ecrits*, Editions du Seuil, Paris, 1966; trad.it di Contri, *Scritti*, Einaudi, Torino, 1974
- Lacan Jacques, *Le séminaire de Jacques Lacan. Livre XX. Encore (1972-1973)*, Editions du Seuil, Paris, 1975; trad.it di Contri, *Il seminario. Libro XX, Ancora. (1972-1973)*, Einaudi, Torino, 1983
- Lacan Jacques, *Il Seminario. Libro XI: I quattro concetti fondamentali della psicoanalisi*, trad. it di Loaldi e Molina, a cura di Contri, Einaudi, Torino, 1979
- Lacan Jacques, "Amleto, Il desiderio e la sua interpretazione", in *La psicoanalisi*, Astrolabio, Roma, 1989
- Lacan Jacques, "Ou Pire", in *La Psiconalisi*, Astrolabio, Roma, n. 13, 1993
- Lacan Jacques, "Dio e il godimento de L/a donna", in *La Psicoanalisi*, Astrolabio, Roma, n.34, 2003

Studi critici:

Di Ciaccia Antonio e Recalcati Massimo, *Jacques Lacan*, Mondadori, Milano, 2000

AA.VV, *Fare e Disfare, otto saggi a partire da Judith Butler*, Mimesis, Milano, 2008

AA.VV, *Michel Foucault e il divenire donna*, Mimesis, Milano, 1997

AA.VV, *Generi di traverso*, Edizioni Mercurio, Vercelli, 2000

AA.VV, *Storie di femministe, Filosofe rumorose*, Manifestolibri, Roma, 2003

AA.VV, *Altre storie. La critica femminista alla storia*, a cura Di Cori, Clueb, Bologna, 1996

Baudrillard Jean, *De la sèduction*, Editions Galilèe, Paris, 1979; trad.it di Lalli, *Della Seduzione*, SE, Milano, 1997

Benjamin Jessica, *L'ombra dell'altro, Intersoggettività e genere in psicoanalisi*, trad.it di Schepisi, Bollati Boringhieri, Torino, 2006

Benjamin Jessica, *Legami d'amore. I rapporti di potere nelle relazioni amorose*, trad.it di Nadotti, Rosenberg & Sellier, Torino, 1991

Braidotti Rosi, *Patterns of Dissonance*, Polity-Press, Cambridge, 1991; trad.it di Roncalli, *Dissonanze. Verso una lettura filosofica delle idee femministe*, La Tartaruga, Milano, 1994

Braidotti Rosi, *Soggetto Nomade, Femminismo e crisi della modernità*, a cura di Crispino, Donzelli Editore, Roma, 1995

Braidotti Rosi, *Metamorphoses. Towards a Materialist Theory*, Polity Press, Cambridge, 2002; trad.it di Nadotti, *In Metamorfosi. Verso una teoria materialistica del divenire*, Feltrinelli, Milano, 2003

Braidotti Rosi, *Transpositions: On Nomadic ethics*, Polity Press, Cambridge, 2006; a cura di Crispino, *Trasposizioni sull'etica nomade*, Sossella Editore, Roma, 2008

Braidotti Rosi, "Il pensiero femminista nomade" in *Divenire donna della politica*, trad.it di Negri, Posse, Manifestolibri, Roma, Aprile, 2003

Brugère Fabienne e Le Blanc Guillaume, *Judith Butler. Trouble dans le sujet, trouble dans le normes*, Puf, Paris, 2009

Boccia Maria Luisa, *L'io in rivolta*, La Tartaruga, Milano, 1994

Boccia Maria Luisa, *La differenza politica*, Il Saggiatore, Milano, 2002

Cavarero Adriana, Restaino Franco, *Le filosofie femministe*, Mondadori, Milano, 2002

Cigarini Lia, *La politica del desiderio*, Nuove Pratiche Editrice, Parma, 1995

- Cixous Hélène, Derida Jacques, *Veli*, Alinea, Firenze, 2004
- Diotima, *Il pensiero della differenza sessuale*, La Tartaruga Edizioni, Milano, 1987
- Diotima, *La magica forza del negativo*, Liguori, Napoli, 2005
- Fouque Antoinette, *I sessi sono due*, Nuove Pratiche Editrice, Parma, 1999
- Francescani Paola, *Una per Una. Il femminile e la psicoanalisi*, Borla, Roma, 2007
- Héritier Francois, *Maschile e femminile*, Laterza, Roma, 2002
- Irigaray Luce, *Speculum. De l'autre femme*, Les Editions De Minuit, Paris, 1974; trad.it di Muraro, *Speculum. L'altra donna*, Feltrinelli, Milano, 1975
- Irigaray Luce, *Ethique de la différence sexuelle*, Les Editions de Minuti, Paris, 1985; trad. it di Muraro e Leoni, *Etica della differenza sessuale*, Feltrinelli, Milano, 1985
- De Lauretiis Teresa, *Soggetti eccentrici*, Feltrinelli, Milano, 1999
- Kristeva Julia, *La révolution du langage poétique*, Editions du Seuil, Paris, 1974; *La rivoluzione del linguaggio poetico*, trad.it di Dall'Eco, Musso e Sangalli, Marsilio, Venezia, 1979
- Jacobsen Mikkel-Borch, *Lacan. The Absolute Master*, Stanford University Press, 1991; trad.it di Tarizzo, *Lacan, il maestro assoluto*, Einaudi, Torino, 1999
- Lonzi Carla, *Sputiamo su Hegel*, Scritti di rivolta femminista, Milano 1974
- Mitchell Juliet, *La condizione della donna*, Einaudi, Torino, 1972
- Mitchell Juliet, *Psicoanalisi e femminismo*, Einaudi, Torino, 1976
- Nancy Jean-Luc, *Noli me tangere (Saggio sul levarsi del corpo)*, Bollati Boringhieri, Torino, 2005
- Nancy Jean-Luc, *Hegel. L'inquiétude du négatif*, Hachette Littératures, Paris, 1997; trad.it di Moscati, *Hegel. L'inquietudine del negativo*, Cronopio, Napoli, 1998
- Nancy Jean-Luc, *Corpus*, Cronopio, Napoli, 2004
- Negri Toni, *Kairòs. Alma Venus, Multitudo. Nove lezioni impartite a me stesso*, Manifestolibri, Roma, 2000.
- Negri Toni e Hardt Michael, *Moltitudine. Guerra e democrazia nel nuovo ordine imperiale*, Rizzoli, Milano, 2004
- Negri Toni, *Moltitudine*, Ottobre, 2006 in www.escatelier.net
- Revel Judith, *Foucault, le parole e i poteri. Dalla trasgressione letteraria alla resistenza politica*, Manifestolibri, Roma, 1996
- Revel Judith, *Michel Foucault, Un'ontologia dell'attualità*, Rubbettino, Cosenza, 2003

- Revel Judith, *Fare Moltitudine*, Rubbettino, Cosenza, 2004
- Revel Judith, “Notes sur une phènomènologie du corps”, *Igitur*, Roma, 1997
- Revel Judith, “A volte ritornano (i corpi)”, *Posse*, 2 Roma, Castelvecchi, 2000
- Revel Judith, “Divenire-donna della politica”, in *Divenire-donna della politica*, *Posse*, Manifesto Libri, Roma, 2003,
- Salomè Lou Andreas, *Il tipo femmina*, Mimesis, Milano, 1992
- Spivak Gayatri Chakravorty, *Morte di una disciplina*, Meltemi, Roma, 2003
- Spivak Gayatri Chakravorty, *Critica della ragione post-coloniale*, Meltemi, Roma, 2004
- Zizek Slavoj, *The Ticklish Subject. The Absent Centre of Political Ontology*; trad.it di Cantone e Chiesa, *Il soggetto scabroso*, Cortina Editore, Milano, 2003
- Vinci Paolo, *Coscienza Infelice e Anima bella*, Guerini e Associati, Napoli, 1999

Altri testi consultati:

- Freud Sigmund, *Lutto e melanconia*, in Opere, vol. 8, Bollati Boringhieri, Torino, 1989
- Althusser Louis, *Ecrits sur la psychanalyse*, Editions Stock, Paris, 1993; trad.it di Piana, *Sulla psicoanalisi. Freud e Lacan*, Cortina Editore, Milano, 1994
- Sartre Jean-Paul, *L'Être et le Néant*, Gallimard, Paris, 1943; trad.it di Del Bo, *L'Essere e il Nulla*, Il Saggiatore, Milano, 1965
- De Beauvoir Simone, *Le Deuxième sexe*, Gallimard, Paris, 1949; trad.it di Cantini e Andreose, *Il Secondo sesso*, Il Saggiatore, Milano, 1961.
- Heidegger Martin, *Essere e Tempo*, trad.it di P.Chiodi, Utet, Torino, 1969
- Deleuze Gilles e Guattari Felix, *L'Anti-Edipe*, Les Editions de Minuit, Paris, 1972; trad.it di Fontana, *L'Anti-Edipo. Capitalismo e schizofrenia*, Einaudi, Torino, 1975
- Deleuze Gilles-Parnet Claire, *Conversazioni*, Feltrinelli, Milano, 1980
- Deleuze Gilles, *Cosa può un corpo? Lezioni su Spinoza*, trad.it di Pardi, Ombre Corte, Verona, 2007
- Deleuze Gilles, "L'immanenza:una vita", trad.it di Polidori, in Aut-Aut, 271-272, gennaio-aprile 1996
- Deleuze Gilles, "Desir et Plaisir" in *Le Magazine Littéraire*, n.325, Paris, Octobre, 1994
- Guattari Felix, *Psychanalyse et Transversalité. Essais d'analyse institutionnelle*, Francois Maspero, Paris, 1972; trad.it di Levi e Muraro, *Una tomba per Edipo. Psicoanalisi e metodo politico*, Giorgio Bertani, Verona, 1974
- Derrida Jacques, Roudinesco Elisabeth, *De quoi deman... Dialogue*, Libraire Arthème Fayard et Editions Gallimard, Paris, 2001; trad.it di Brivio, *Quale domani?*, Bollati Boringhieri, Torino, 2004
- Derrida Jacques, *La mano di Heidegger*, Laterza, Bari, 1991
- Derrida Jacques, "Essere giusti con Freud". La storia della follia nell'età della psicoanalisi, Cortina Editore, Milano, 1994
- Derrida Jacques, *Chora, Passions, Sauf le nom*, Editions Galilée, Paris, 1993; trad.it di Garritano, *Il Segreto del nome*, Jaca Book, Milano, 1997

Articoli:

Boucher Geoff, "The Politics of Performativity: A Critique of Judith Butler" in *Parrhesia*, n.1, novembre 2006

Di Ciaccia Antonio, "Introduzione a Madre-donna", in *La Psiconalisi*, Astrolabio, Roma, 2007

Di Ciaccia Antonio, "L'etica nell'era della globalizzazione", in *La Psiconalisi*, Astrolabio Roma, n. 33, 2003

Caldwell, "Framing Feminism", in *Feminist Review*, n. 32, Summer 1989

Giuliani Gaia, "Corpo, sessualità, precarietà", in *Femminismi, Posse*, Manifestolibri, Roma, giugno 2008

Dominijanni Ida, "La comunità della perdita", *Il Manifesto*, Roma, 17/06/2004

Dominijanni Ida, "Le Spinoza Lectures di Judith Butler", *Alias*, 1/10/2006

Eribon Didier, "M.Foucault parla di Sartre e Lacan", in *Aut-Aut*, 331, trad.it di D. Borca, Roma, 2006

Hardt Michael, "La renaissance hégélienne américaine et l'intèriorisation du conflit" in *Multitudes*, Paris, giugno 1990.

Kantzà, "La donna come sintomo", in *La Psicoanalisi*, Astrolabio, Roma, n.13, 1993

Manzetti, "Godimento femminile", in *La Psicoanalisi*, Astrolabio, Roma, n.13, 1993

Miller Jacques-Alain, "Madre-Donna", in *La Psiconalisi*, Astrolabio, Roma, 2007

Miller Jacques-Alain, "Un Répartitoire Sexuel", in *Maladies d'amour*, La Cause Freudienne, Paris, 1999

Osborne e Segal, "Gender as Performance", Interview with J. Butler, *Radical Philosophy*, London, 1993

Silvestre, "Alcune note sulla questione femminile", in *La Psicoanalisi*, Astrolabio, Roma, n.13, 1993

Simone, "Disfare i genere per diventare umani", *Liberazione*, 27/12/2006

Rubin Gayle, "Lo scambio delle donne. Una rilettura di Marx, Engels, Lèvi-Strauss e Freud", in *Nuova DWF*; trad.it di Buttafuoco, n 1, ottobre-dicembre, 1976

Abstract

Desire, body and recognition is a reconstruction of a speculative horizon that shows Judith Butler's concept of desire. I start describing a series of recaptures and displacements of this philosophical trope (the desire) which is a key concept in the productions of those *maitres à penser* whose Judith Butler has a confrontation- from Kojève to Lacan and Deleuze. She shows how Hegel's Phenomenology of Spirit is the very starting point of her cogitation.

Then I analyze the whole Butler's works and I describe the deep relation between the American philosopher and Hegel.

My research will pose two main questions: what's the relationship between desire and recognition? What is the behaviour of the constitution subject with regard a revolution about alterity?

The introduction of this argument goes through the Butler's work and it shows how Judith Butler has been pausing to reflect about relation and interdependence between the subjects as the possibility of liberation from world's destructivity founded on nationalism, on war, on division between the deserved's life to be lived and life that doesn't deserve this recognition.

Keywords: desire, recognition, body, *differènçe sexuelle*, sex/gender,

Parole chiave: desiderio, riconoscimento, corpo, *differènçe*, sesso/genere