

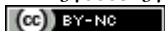
Quaderni di Scienza & Politica

n. 9 ~ 2020



DIPARTIMENTO DELLE ARTI
VISIVE PERFORMATIVE MEDIALI

ISBN: 9788854970090



AlmaDL
University of Bologna Digital Library

A cura di Matteo Cavalleri

Il due in questione.
Prospettive interdisciplinari sul
riconoscimento

Quaderno n° 9

QUADERNI DI SCIENZA & POLITICA

Collana diretta da Pierangelo Schiera

Coordinamento redazionale: Roberta Ferrari

Editore: Dipartimento delle Arti visive performative e mediali

Università di Bologna

ISSN della collana: 2465-0277

ISBN: 9788854970090

Comitato Scientifico Nazionale

Stefano Visentin (Università di Urbino), Fabio Raimondi (Università di Salerno), Paola Persano (Università di Macerata), Giovanni Ruocco (Università La Sapienza), Mario Piccinini (Università di Padova), Antonino Scalone (Università di Padova), Tiziano Bonazzi (Università di Bologna), Maurizio Merlo (Università di Padova), Ferdinando Fasce (Università di Genova), Sandro Chignola (Università di Padova).

Comitato Scientifico Internazionale

Daniel Barbu (University of Bucharest), Gerhard Dilcher (Johann Wolfgang Goethe-Universität Frankfurt am Main), Brett Neilson (University of Western Sidney), Maura Brighenti (Università di Bologna), Carlos Petit (Universidad de Huelva), Ranabir Samaddar (Mahanirban Calcutta Research Group), George L. Stoica (University of Bucharest), Michael Stolleis (Johann Wolfgang Goethe-Universität Frankfurt am Main), José M. Portillo Valdés (Universidad del País Vasco/Euskal Herriko Unibertsitatea), Marco Antonio Moreno Perez (Universidad Central de Chile), Judith Revel (Université Paris Ouest Nanterre La Défense), Paolo Napoli (École des Hautes Études en Sciences Sociales - Paris), Eric Michaud (École des Hautes Études en Sciences Sociales - Paris), Jorge Olvera Garcia (Universidad Autonoma del Estado de Mexico).

Questo volume è stato sottoposto a doppio referaggio cieco come previsto per questa collana.

Il Quaderno n° 9

Il volume offre una raccolta di contributi nei quali differenti discipline – nello specifico antropologia, psicoanalisi, filosofia, diritto, storia delle dottrine politiche, storia orale e storiografia – riflettono sulle problematiche epistemiche – in termini di orizzonte di senso, contenutistici e metodologici – che l'utilizzo del concetto di riconoscimento impone loro. Obiettivo è quello di mettere in evidenza come l'alterità non si riduca ad essere mero oggetto del riconoscimento, ma imponga alle discipline un continuo riposizionamento rispetto al proprio statuto scientifico.

PAROLE CHIAVE: Riconoscimento; Alterità; Relazione; Differenza; Reciprocità; Conflitto.

In this collection of articles different disciplines – anthropology, psychoanalysis, philosophy, law, history of political thought, oral history and historiography – reflect upon epistemic questions – in terms of content, methodology and horizon of sense – emerging from the use of the concept of recognition. The aim of the volume is to highlight the way in which alterity cannot be reduced to a mere object of recognition but compels disciplines to continuously reposition themselves in relation to their own theoretical foundations.

KEYWORDS: Recognition; Alterity; Relationship; Difference; Reciprocity; Conflict.

Il curatore

Matteo Cavalleri vive e lavora a Bologna. È dottore di ricerca in filosofia. Fra le sue pubblicazioni: *La Resistenza al nazi-fascismo. Un'antropologia etica* (Mimesis, 2015) e *La libertà nella necessità. Saggio sullo spirito oggettivo hegeliano* (Ets, 2019). Ha inoltre co-curato il volume M. Tronti, *Il demone della politica. Antologia di scritti 1958-2015* (il Mulino, 2017).

INDICE

Matteo Cavalleri, <i>La libertà del due</i>	11
Sandro Portelli, <i>Riconoscimento, storia orale, intervista</i>	19
Bruno Riccio e Federica Tarabusi, <i>Le politiche del riconoscimento nelle società multiculturali. Prospettive antropologiche</i>	25
Maria Pia Casalena, <i>La storia delle donne, la storia fatta dalle donne. Problemi di riconoscimento tra passato e presente</i>	45
Alberto Musso, <i>Il riconoscimento della personalità creativa nell'opera dell'ingegno</i>	61
Annalisa Furia, <i>Identità, differenza, comunità. Le teorie della lotta per il riconoscimento e il paradigma del dono</i>	77
Matteo Bonazzi, <i>Riconoscimento e legame sociale in psicoanalisi</i>	97
Matteo Cavalleri, <i>“Rende[re] di nuovo libero l'altro”. Il doppio senso del riconoscimento hegeliano</i>	113
Abstract	131

La libertà del due

Matteo Cavalleri

Sono indubbi la presenza cospicua dell'utilizzo del concetto di riconoscimento nel pensiero contemporaneo, nelle sue declinazioni teoriche come in quelle pratiche, e il valore euristico incarnato da quest'ultimo¹. La centralità del suo utilizzo è data dall'evoluzione stessa della tessitura sociale delle nostre comunità, attraversate da una crescente pluralità di comunità religiose e di gruppi etnici². Evoluzione, quest'ultima, che impone, *in primis*, di riconsiderare gli individui non come soggettività costituite, ma in termini relazionali³. Relazionalità che sola sembrerebbe “salvare” la categoria stessa di identità soggettiva dalla crisi che, nel contesto contemporaneo, la investe e la trasforma. Una crisi che è *toto* politica, in quanto:

è prodotto di un percorso storico che parallelamente alla costruzione concettuale e politica della forma dell'identità nazionale ha lavorato fino ad emergere oggi con più evidenza nelle teorie e nelle pratiche che affermano l'esistenza di appartenenze plurime. Tale crisi è provocata proprio dallo sfrangiamento delle formule identitarie novecentesche, espresse nei termini di identità nazionale, di rappresentanza statale, di cittadinanza legata al territorio e ai suoi confini, di fedeltà istituzionale. Non si è di fronte solo a mutamenti della semantica politica, ma a trasformazioni materiali che implicano una diversa collocazione dei soggetti sociali e politici sia nelle loro relazioni reciproche sia in quelle politico-istituzionali⁴.

Il valore euristico del riconoscimento consisterebbe quindi proprio nelle possibilità, insite nella sua grammatica storico-concettuale⁵, da questo offerte per ripensare

¹ Cfr., tra gli altri, A. DUTTMANN, *Zwischen den Kulturen. Spannungen im Kampf um Anerkennung*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1997; M. ZÜRCHER, *Solidarität, Anerkennung und Gemeinschaft*, Tübingen, Francke, 1998; M.L. LANZILLO, *Riconoscere chi, riconoscere come. La riflessione filosofico-politica nella crisi delle dinamiche di riconoscimento*, in T. BONAZZI (ed), *Riconoscimento ed esclusione. Forme storiche e dibattiti contemporanei*, Roma, Carocci, 2003, pp. 121-136. e A. HONNETH, *Anerkennung. Eine europäische Ideengeschichte*, Berlin, Suhrkamp Verlag, 2018; *Riconoscimento. Storia di un'idea europea*, tr. it. F. Cuniberto, Milano, Feltrinelli, 2019.

² Cfr. L. SIEP, *Il concetto hegeliano di riconoscimento e la sua ricezione contemporanea*, «Archivio di filosofia», LXXVII/2009, p. 233.

³ Cfr. M. TOMBA, *Multiculturalità e riconoscimento. Rileggendo la relazione servo-padrone*, in G. RINALDI – T. ROSSI LEIDI (eds), *Il pensiero di Hegel nell'età della globalizzazione*, Roma, Aracne, 2012, p. 223.

⁴ M.L. LANZILLO, *Riconoscere chi, riconoscere come*, p. 123.

⁵ Per come questa si definisce, soprattutto, nel Settecento e poi nell'idealismo tedesco, e in forza della quale viene appunto riconosciuto il debito costitutivo che il soggetto ha nei confronti delle dinamiche relazionali e sociali che lo costituiscono, che offrono lui il *Boden* nel quale formarsi nella propria identità e libertà.

l'idea stessa di soggetto al di fuori di declinazioni essenzialiste, che lo vedono come fondamento originario della politica (oltre che originariamente libero). Valore che oscilla e si riverbera nella complessità semantica incarnata dal lemma stesso, come diffusamente mostrato e portato a pensiero filosofico da Paul Ricœur nel suo magistrale – e ultimo – lavoro *Parcours de la reconnaissance*⁶. Mettendo in evidenza la natura evenemenziale del concetto di riconoscimento – ovvero il fatto che costituisca un evento per il pensiero e che il suo polisemico significato non sia attingibile attraverso una mera perlustrazione lessicografica, pena il costringersi ad una «riscrittura senza fini del dizionario»⁷ – il filosofo francese affronta il riconoscimento a partire dalla declinazione del verbo riconoscere in termini sia attivi sia passivi:

Una possibile derivazione dei significati sul piano del concetto trova incoraggiamento e sostegno in un aspetto significativo dell'enunciazione del verbo in quanto verbo, ovvero nel suo impiego sia nella forma attiva – riconoscere qualche cosa, degli oggetti, delle persone, sé, un altro, l'un l'altro – sia nella forma passiva – essere riconosciuto, chiedere di essere riconosciuto. [...] Riconoscere in quanto atto esprime una pretesa, un *claim*, a esercitare un dominio intellettuale sul campo dei significati, delle asserzioni significanti. Al polo opposto della traiettoria, la domanda di riconoscimento esprime un'attesa che può essere soddisfatta solo in quanto mutuo riconoscimento, sia che quest'ultimo resti un sogno inaccessibile, sia che richieda procedure e istituzioni tali da elevare il riconoscimento al piano politico⁸.

La polarità attiva e quella passiva si specificano ulteriormente, per Ricœur, nella tensione tra dimensione del conoscere e quella del riconoscere. Tensione che si scioglie attraverso un progressivo affrancamento del riconoscere dal conoscere che culmina, nella biunivocità del mutuo riconoscimento, in una nuova e paradossale forma di relazione. Nella reciprocità, infatti, «il riconoscimento non solo si separa dalla conoscenza ma le apre la strada»⁹, ribaltando quella successione cronologica tra conoscere e riconoscere che sembrerebbe essere indicata dalla, comunemente accettata e rivendicata, connotazione reiterativa del ri-conoscere. Ed è in tale percorso di riarticolazione della successione tra conoscenza e riconoscimento che Ricœur individua le

⁶ P. RICOEUR, *Parcours de la reconnaissance. Trois études*, Paris, Éditions Stock, 2004; *Percorsi del riconoscimento. Tre studi*, tr. it. F. Polidori, Milano, Raffaello Cortina, 2005.

⁷ P. RICOEUR, *Percorsi del riconoscimento. Tre studi*, p. 21.

⁸ *Ivi*, pp. 23-24.

⁹ *Ivi*, p. 26. Su questo tema cfr. F. CHIEREGHIN, *La funzione del riconoscimento nella genesi del significato*, «Giornale di Metafisica», XXVII/2005, pp. 29-44.

tre componenti fondamentali di un possibile *Begriffssystem* dell'idea di riconoscimento. Ovvero: il riconoscimento come identificazione, dove si specifica la relazione tra soggetto-oggetto, il riconoscimento come riconoscersi se stessi, incentrata sulla dimensione riflessiva di qualsiasi atto di riconoscimento, il riconoscimento come mutuo riconoscimento, dove si fa spazio la dimensione propriamente relazionale del riconoscimento e la reciprocità. Affrancarsi dal conoscere, dal suo *claim* al dominio, per divenire la condizione di una forma di conoscenza che rispetti l'alterità dell'altro e non la riconduca all'identico è ciò che costituisce l'evoluzione della relazione di riconoscimento:

Su questo sfondo, nel quale il concetto di conoscenza implica, ancora fino a Kant, la ricognizione, il riesame, la ripetizione dell'identità o della relazione stabile e necessaria di pensiero ed essere, prende corpo un secondo significato, più specifico e moderno, di riconoscimento, generato dal progressivo accrescimento del peso della distanza che deve essere superata e della diversità che deve essere riconquistata dal processo conoscitivo. Un accrescimento che ha finito per rovesciare il movimento di ritorno all'identico riconvertendo la conoscenza al suo "debito" verso l'altro, ponendo dunque limiti alle sue pretese e opponendole la dimensione "pratica" della convivenza dei molti, del rispetto per la singolarità della persona, della lotta per l'attestazione di sé, o ancora della *riconoscenza*¹⁰.

Forte di questo guadagno della dipendenza nei confronti dell'alterità, una possibile teoria del riconoscimento, secondo il filo dell'analisi ricœuriana, diviene concetto in grado di unificare teoria della conoscenza, morale, etica e "filosofia sociale"¹¹.

Axel Honneth ha di recente proposto un nuovo affondo storico-teorico all'interno dello sviluppo argomentativo dell'idea di riconoscimento¹², con la finalità pratica di identificare quale peso ancora oggi questa idea giochi nella determinazione delle condizioni che rendono possibile la nostra convivenza politico-sociale. La proposta dello studioso tedesco muove dalla constatazione dei molteplici slittamenti che il concetto di riconoscimento ha assunto nella nostra auto-comprensione politico culturale e individua nella perlustrazione offerta da una storia dell'idea di riconoscimento la possibilità di una problematizzazione e contestualizzazione di un campo semantico estremamente complesso. Il riconoscimento, infatti, ha assunto nel secondo dopoguerra

¹⁰ L. SAMONÀ, *Riconoscimento e circolo del pensiero*, «Giornale di Metafisica», XXVII/2005, p. 195.

¹¹ Cfr. L. SIEP, *Il concetto hegeliano di riconoscimento e la sua ricezione contemporanea*, p. 233.

¹² Cfr. A. HONNETH, *Riconoscimento. Storia di un'idea europea*.

almeno tre accezioni: la necessaria rivendicazione di un rispetto reciproco tra i membri con pari diritti di una stessa comunità, come messo ad esempio in evidenza da John Rawls¹³; l'esigenza insopprimibile di riconoscere la specificità dell'altro, la sua alterità, come sottolineato, tra gli altri, da Judith Butler¹⁴; l'inaggirabile richiesta di legittimazione delle minoranze culturali all'interno di una "politica del riconoscimento", come proposto da Charles Taylor¹⁵. Honneth propone una storia dell'evoluzione dell'idea di riconoscimento, a partire dalla modernità, tripartita, individuabile all'interno dei contesti culturali francese, inglese e tedesco. Al di là delle differenze – in alcuni casi profonde e che portano a valutazioni opposte sull'utilità e bontà della logica fondante il riconoscimento – in tutte le tradizioni si è sviluppata la concezione che l'identità individuale sia strutturalmente dipendente dalle altre individualità – ovvero dal bisogno di essere oggetto di riconoscimento da parte di un altro nei termini di attenzione, stima, amore, amicizia, rispetto¹⁶ – e che si determini quindi come il risultato di una molteplicità di rapporti sociali, ovvero di relazioni di riconoscimento all'interno delle quali prendono forma i presupposti intersoggettivi della stessa soggettivazione. Nella trattazione francese – che Honneth ricostruisce a partire dall'opera di La Rochefoucauld, Rousseau, Sartre, Althusser e Lacan – tale dipendenza sociale dell'io suscita un sostanziale giudizio problematico e ambivalente, in quanto l'esigenza di riconoscimento produrrebbe non il raggiungimento della soggettività e specificità dell'io, ma una sua rappresentazione inautentica e plasmata dal continuo bisogno di apparire adeguati, se non superiori, a modelli sociali e culturali eterodiretti.

Alla prospettiva francese fa da contraltare quella inglese, che sembra risolvere le ambiguità insite nell'intersoggettività dell'umano e i rischi di reificazione del soggetto

¹³ Cfr. J. RAWLS, *A Theory of Justice*, Cambridge (MA), Belknap Press of Harvard University Press, 1971; *Una teoria della giustizia*, tr. it. S. Maffettone, Milano, Feltrinelli, 1993 (in particolare cap. 2).

¹⁴ Cfr. J. BUTLER, *Giving an Account of Oneself*, New York, Fordham University Press, 2005; *Critica della violenza etica*, tr. it. F. Rahola, Milano, Feltrinelli, 2006.

¹⁵ Cfr. C. TAYLOR, *Multiculturalism and the Politics of Recognition: An Essay*, Princeton, Princeton University Press, 1992; *Multiculturalismo: la politica del riconoscimento*, tr. it. G. Rigamonti, Milano, Anabasi, 1993.

¹⁶ Cfr. M. ISER, *Recognition*, «The Stanford Encyclopedia of Philosophy» (Summer 2019 Edition), E.N. Zalta (ed), <https://plato.stanford.edu/archives/sum2019/entries/recognition/> (data consultazione: 20 gennaio 2020).

in essa potenzialmente nascoste. Attraverso la mediazione della *sympathy*, si pensi a Smith, che induce all'incontro e al riconoscimento emotivo con e dell'altro, la dimensione sociale nelle cui pieghe l'io si forma comporta un'evoluzione positiva dell'individualità, la sua emancipazione e il suo "naturale" miglioramento. Il giudizio dell'altro assume il punto di vista dell'universale, della comunità nel suo complesso, e infonde quindi all'interno dell'individuo principi morali dotati di valore oggettivo, incentrati al raggiungimento del bene comune.

Il contesto tedesco, per come conformatosi attraverso l'idealismo fichtiano ed hegeliano, comporta un approfondimento fondamentale nell'evoluzione dell'idea di riconoscimento. Non solo perché ne offre una prima trattazione specifica, ma, soprattutto, perché ne riassume la topica. Il riconoscimento, infatti, da istanza passiva che richiede di essere riconosciuti, si raddoppia nella tensione attiva a riconoscere. Ne discende che la reciprocità sia da considerarsi elemento consustanziale al riconoscimento. Non solo la mia autonomia è sancita dal riconoscimento da parte dell'altro, ma in tale sanzione si conferma l'autonomia di chi ci riconosce. Se il movimento non si compie nella sua interezza e nel suo doppio senso, sostiene Hegel, non si dà riconoscimento, né dell'uno né dell'altro. In forza di ciò, l'attestazione della libertà soggettiva, suggello dell'autonomia individuale, non segue più la massima liberale «la mia libertà finisce dove inizia quella di un altro», ma ne impone un radicale stravolgimento: «la mia libertà inizia se e solo se e laddove inizia la libertà di un altro», poiché è la libertà dell'altro ad inaugurarla e la libertà dell'altro diviene elemento fondamentale del mio progetto di libertà. Una libertà, quindi, sarà pienamente autonoma quando non sarà più una libertà dell'uno, ma assumerà la forma relazionale della libertà del due. Qui sta il portato di assoluta novità della posizione idealistica, in quanto per la prima volta, rispetto alla tradizione francese e inglese, cambia la genesi della stessa soggettività: se prima il condizionamento sociale dell'io si innestava, seppur in modo radicale, su una soggettività già costituita, ora la soggettività, intesa nella sua autoconsapevolezza, nasce solo come prodotto delle relazioni di riconoscimento. Il riconoscimento, quindi, smette di avere solo una valenza sociale e assume un valore ontologico, costituisce la soggettività nella sua effettualità. E questo è un portato della

lezione hegeliana che continua ad avere immutato valore, come sostiene, tra gli altri, Butler: «il soggetto è sempre al di fuori di sé, altro da sé, dal momento che la sua relazione con l'altro è essenziale a ciò che esso è (qui, chiaramente, resto perversamente hegeliana a tutt'oggi)»¹⁷.

Da ultimo, nota puntualmente Lucio Cortella nella sua convincente proposta di una teoria del riconoscimento, questa essenzialità dello sbilanciamento verso l'altro – che ricalca la topica hegeliana della libertà, ovvero dell'essere presso di sé nell'altro da sé – non si fonda su un altruismo originario, ma sulla dimensione del bisogno e dell'instabilità:

l'originaria relazionalità umana [...] non emerge da una espansione della soggettività [...]. La relazionalità è il modo specifico con cui la soggettività cerca di supplire a [...] mancanza e insicurezza. [...] Il soddisfare tale bisogno comporta un duplice risultato. *In primo luogo* la soggettività trova conferma di se stessa [...]. Ma, *in secondo luogo*, quello che avviene è la scoperta dell'altro, la scoperta che il mondo attorno a noi non è costituito solo da oggetti da utilizzare e manipolare, ma anche da altri soggetti capaci di rivolgere le loro attenzioni nei nostri confronti. [...] Non ci si può sentire riconosciuto da un oggetto inanimato [...] né da qualcuno che non si ritenga “capace” di riconoscere. Condizione per sentirsi riconosciuto è aver “riconosciuto” questa capacità anche all'altro. Non si può ottenere sostegno alla propria soggettività senza dare sostegno all'altra. [...] La costituzione dell'intersoggettività non può essere attività unilaterale ma necessariamente reciproca¹⁸.

E tale costituzione non può darsi una volta per tutte, non ha una natura eventuale, ma si costituisce come un processo all'interno del quale ogni volta il soggetto si conferma – o meno – nella consapevolezza di sé mediante il riconoscimento reciproco dell'altro. La libertà di entrambi, quindi, è sempre passibile di consolidamenti come di ricostituzioni, se non di fallimenti e ritrattazioni. Ciò che è in gioco, in tale processo, è la natura intima della libertà, ovvero la sua dimensione autocosciente. Nell'incontro con l'altro e nel suo riconoscimento, infatti, ciò che si scopre è la prospettiva di un punto di vista in grado di dare consapevolezza riflessiva al sé, un punto di vista esterno che mi permette di guardarmi: «dallo sguardo dell'altro non nasce

¹⁷ J. BUTLER, *Vulnerabilità, capacità di sopravvivenza...*, «Kainos», 8/2008, <http://www.kainos.it/numero8/emergenze/butler.html> (data consultazione: 20 gennaio 2020).

¹⁸ L. CORTELLA, *Freedom and Nature: The Point of View of a Theory of Recognition*, in L. RUGGIU – I. TESTA (eds), *I that is We, We that is I. Perspectives on Contemporary Hegel*, Leiden, Brill, 2016, pp. 172-173.

solo la nostra scoperta della soggettività altrui. [...] Attraverso il riconoscimento noi acquisiamo infatti la possibilità di poter essere osservati da un punto di vista esterno e [...] di guardare a noi stessi da quel punto di vista. La nostra soggettività, preclusa originariamente al nostro sguardo [...] diventa per noi accessibile [...]. La soggettività autonoma nasce propriamente grazie a quello sguardo»¹⁹. Connessa alla scoperta del punto di vista dell'altro, al suo riconoscimento, vi è una fondamentale ricaduta epistemologica: non può più sussistere l'«identificazione fra coscienza e mondo» e, quest'ultimo, acquista un'oggettività garantita dalla pluralità e dalla conflittualità delle interpretazioni. Alla capacità agita dall'altro di sostenere e rendere effettuale la mia soggettività, si articola quindi la presenza dell'altro come potenza limitante e sorgente della mia finitezza e dipendenza. Ma, sostiene Cortella, «proprio grazie a questa dipendenza, noi rafforziamo la nostra convinzione in noi stessi [...]. Se siamo “degni” dell'attenzione di un altro, avvertiamo la nostra importanza, la nostra centralità, la nostra dignità. Si fonda su questa esperienza il sentimento del *rispetto di sé*, presupposto indispensabile alla formazione dell'*immagine morale* dell'essere umano, cioè della nozione di *persona*»²⁰. Una persona che è tale solo se riconosciuta da un riconoscimento multiprospettico, dove il punto di vista dell'altro si identifica sempre per l'introduzione di un due – ovvero di una differenza e alterità radicale che solo permette l'autoconsapevolezza dell'io –, ma che deve acquisire una fenomenologia plurima, che va dalle relazioni tra individui, a quelle sociali, giuridiche e istituzionali. Ed è la certezza di tale pluralità di relazioni di riconoscimento a fornire lo spazio all'interno del quale il soggetto si educa, progressivamente, alla propria libertà, in quanto «*gli esseri umani non nascono originariamente liberi: lo diventano* [...]». La libertà non è infatti una proprietà della nostra natura, né un attributo della sostanza umana – è una *capacità*, non un dato. Esiste solo in quanto riusciamo ad esercitarla [...]. Insomma, la libertà non è qualcosa di innato ma ha una genesi relazionale e comunicativa»²¹. È una libertà che esige un due.

¹⁹ *Ivi*, p. 175.

²⁰ *Ivi*, p. 176.

²¹ *Ivi*, p. 177.

I saggi che seguono propongono, in forma estesa e articolata, alcune delle riflessioni che hanno animato un seminario interdisciplinare sul riconoscimento promosso, grazie ad un'idea di Fulvio Cammarano, presso il Dipartimento di Scienze Politiche e Sociali dell'Università di Bologna. Il volume offre una raccolta di contributi nei quali differenti discipline – nello specifico antropologia, psicoanalisi, filosofia, diritto, storia delle dottrine politiche, storia orale e storiografia – riflettono sulle problematiche epistemiche – in termini di orizzonte di senso, contenutistici e metodologici – che l'utilizzo del concetto di riconoscimento impone loro. Obiettivo è quello di mettere in evidenza come l'alterità non si riduca ad essere mero oggetto del riconoscimento, ma imponga alle discipline un continuo riposizionamento rispetto al proprio statuto scientifico.

Riconoscimento, storia orale, intervista

Sandro Portelli

Il tema del riconoscimento, a cui è dedicata questa pubblicazione, si apre a diverse considerazioni nell'ambito della storia orale – quella pratica di ricerca che studia il passato a partire dall'ascolto e dalla memoria. Vorrei suggerire qui, seppur brevemente e schematicamente, alcuni temi che ritengo centrali.

In primo luogo. La pratica della storia orale si basa sull'incontro fra una persona (storico o storica) con un progetto di ricerca, e un'altra persona (narratore, narratrice) che ha una storia da raccontare. Questo incontro lo chiamiamo intervista: cioè, letteralmente, scambio di sguardi. Per quanto possa essere utile la distinzione di ruoli fra intervistatori e intervistati, tuttavia resta il fatto che questo Incontro è reso possibile da una visione reciproca. Il ricercatore riconosce nell'intervistato il detentore di conoscenze che desidera acquisire: lo riconosce, cioè, come soggetto di cultura, agente storico, protagonista sociale, anche quando si tratta – come spesso è il caso – di un soggetto marginale, la cui presenza e ruolo nella storia sono abitualmente ignorate o sottovalutate. D'altra parte, questo incontro non sarebbe possibile se la persona intervistata non riconoscesse a sua volta nel ricercatore una persona con cui condividere le proprie conoscenze e affidare la propria storia. Succede troppo spesso che, in nome di una malintesa idea di neutralità e oggettività, chi fa ricerca non si apra alla conoscenza delle persone che intervista, e ne ottenga in cambio silenzi, luoghi comuni, evasioni. In altre parole: nessuno è disposto a raccontare la propria vita a qualcuno che non offra niente della sua: la conoscenza che si acquisisce con la ricerca sul campo attraverso l'intervista non può essere che conoscenza reciproca, sia pure in misure e forme diverse e variabili – non può essere che reciproco riconoscimento.

In secondo luogo. Come ho già accennato, la pratica della storia orale ha una sua utilità rispetto a una molteplicità di temi e di soggetti; ma diventa assolutamente necessaria quando si tratta di argomenti e persone non rappresentati, o rappresentati indirettamente e in modo inadeguato, nelle abituali fonti documentarie: classi sociali non egemoni, vita quotidiana, donne, soggetti coloniali... Sono quelle realtà che una concezione idealistica della storia etico-politica stigmatizza come “senza storia” e che la storia orale – non da sola, ma per specifica vocazione – riconosce come protagonisti. Le fonti orali, per esempio, hanno rifondato la storia degli Stati Uniti rimettendo al centro l’istituzione negata della schiavitù, il ruolo attivo degli afroamericani, le forme meno visibili di resistenza e di sopravvivenza. Oppure, pensiamo a tutto il tema del cosiddetto *maternage* di massa e della resistenza senza armi, che ha completamente cambiato il nostro modo di pensare la Resistenza. In questo senso, riconoscere significa almeno due cose. Da un lato, significa conoscenza: *prendere* atto di qualcosa di non conosciuto, di misconosciuto, di programmaticamente ignorato. Dall’altro, significa rispetto: *dare* atto, rendere onore a protagonisti indebitamente taciuti o umiliati. Letteralmente, riconoscere l’eroismo anche di chi, in condizioni di totale negazione, è riuscito a restare se stesso, a sopravvivere, e ad aiutare altri.

In terzo luogo. L’esperienza dell’intervista non è solo un’occasione di conoscenza per il ricercatore ma anche una sfida per le persone intervistate alle quali si chiede di ripensare la propria storia alla luce di stimoli e domande provenienti da un altro soggetto, portatore di un’idea diversa di che cosa è storia. Qui faccio un esempio. La signora Ada Pignotti, moglie di una delle persone uccise alla Fosse Ardeatine, mi aveva raccontato in una bellissima intervista la storia sua e di suo marito nel contesto di un fatto, la strage delle Ardeatine, riconosciuto appunto come evento storico. Fu solo in un secondo momento informale che le capitò di accennare all’esperienza di molestie sessuali che sia lei sia (come ebbi modo di verificare poi) altre vedove della strage avevano subito negli anni seguenti. Né a lei né alle altre era venuto in mente che anche

questo fosse un *fatto storico*: la storia delle donne, la storia della sessualità, la storia della vita privata non faceva parte della loro formazione e quindi della loro idea di storia, e per questo – più che per ritrosia – non gli veniva in mente di includerlo nel loro racconto strutturato: non sapevano che la storia si occupa anche di questo. Credevano che la storia fosse quella dei loro mariti uccisi, non quella di loro sopravvissute. È solo dall'incontro con un ricercatore che riconosce in queste esperienze un tema storicamente rilevante e doloroso che le narratrici sono state indotte a ripensare al loro passato – in senso stretto, a ri-conoscerlo e a ri-conoscersi, cioè a conoscersi di nuovo, a conoscere diversamente la propria storia e a ricollocarsi nella Storia con la S maiuscola. È infine questo che abbiamo in mente quando parliamo di memoria e di identità non come dati ma come processi: un rapporto con il proprio passato e con se stessi in continua trasformazione, una conoscenza che si rinnova costantemente.

Infine. L'inter/vista come nuovo modo di conoscere se stessi non riguarda solo le persone intervistate ma anche chi fa ricerca. Nell'esempio precedente, per esempio, ascoltare storie di molestie nei confronti delle vedove delle Ardeatine non ha generato solo la conoscenza di una realtà storica che ignoravo e solidarietà nei loro confronti, ma anche una interrogazione sulla mia stessa identità di genere. A differenza dei racconti sulle violenze naziste (da cui pure non ci possiamo separare, in quanto facciamo parte della stessa cultura occidentale da cui sono scaturite), questa era una storia che mi chiamava in causa direttamente in quanto maschio, anche perché è una storia che continua. La ricerca sul campo – che sia storia orale, antropologia, etnologia, folklore – riguarda sempre l'incontro con un'alterità, e quindi il confronto fra una differenza e quella che si considera la propria identità. C'è dunque un ri-conoscimento di se stessi da parte dei ricercatori, chiamati a loro volta a rispecchiarsi in uno sguardo altrui che si posa su aspetti di noi stessi a cui non facciamo neanche caso – sul nostro corpo, sul nostro linguaggio non verbale, sul modo di parlare e di vestire. Così, un operaio co-

munista che misurava su questi aspetti la nostra differenza di classe evitò di raccontarmi alcuni episodi della storia operaia del suo paese, e mi fece capire che la solidarietà politica e ideologica non bastava a collocarci automaticamente dalla stessa parte. Penso anche a quando una signora afroamericana mi disse «nessun bianco mi ha mai fatto niente di male, ma per quello che ho sentito dalla mia famiglia, io siccome sei bianco non mi fido di te» – e mi costrinse a chiedermi fino a che punto lei – donna, nera, proletaria, anziana, battista, americana poteva davvero fidarsi di me uomo, bianco, borghese, giovane (allora), agnostico, europeo – ma soprattutto a chiedermi fino a che punto davanti a una crisi posso io fidarmi di me stesso. Che farei, da che parte starei, se di nuovo il colore della pelle fosse questione di vita o di morte? Che avrei fatto al tempo delle leggi razziali, quando non venivano più a scuola i miei compagni ebrei? Oggi è facile parlare, ma specchiarmi dello sguardo della signora Julia Cowans mi ha aiutato a svestirmi di un poco della mia arroganza storica, ideologica e morale.

Vorrei chiudere con una storia. Siamo nel giugno 1944, è appena stata liberata Roma, sono passati tre mesi dalla strage delle Fosse Ardeatine, i corpi sono ancora sotto la pozzolana e gli alleati pensano di costruirci sopra un monumento. «Loro volevano mettere tutta la cosa di cemento e chiudere tutto quanto lì», racconta Giulia Spizzichino, che ebbe sette persone di famiglia uccise nella strage, «perché dice tanto sarà impossibile riconoscerli dopo tutti questi mesi, c'avevano buttato le bombe sopra, tutti saponificati... E invece si sono ribellate tutte le famiglie, dice ma così non sapremo mai se i nostri stanno lì o dobbiamo ancora aspettarli». Qui scatta l'ambivalenza del concetto di *riconoscimento*: da un lato, il monumento sarebbe un riconoscimento del significato storico dell'evento, una memoria permanente. Ma dall'altro, in mancanza di un riconoscimento dei morti, uno per uno, sarebbe solo un'altra pietra messa sopra quei corpi sotterrati. E le donne si organizzano.

Vera Simoni: «Allora, ecco adesso che entra mia madre. Mia madre ha detto no, perché [altrimenti] ancora oggi noi aspetteremmo nostro padre. Ha detto no, voglio il riconoscimento di ognuno. Ha parlato con questi capi; hanno detto “signora, vogliamo fare tutto quello che lei vuole, però è una cosa impossibile, materialmente non si può fare”. Benissimo, allora con mamma, c’ero anch’io e mia sorella, siamo andati dal generale Pollock, che era a capo delle forze [alleate], e pure lui ci ha subito ricevuto. E mia madre ha detto guardi: “siamo venute per chiederle questo: sappiamo che volete [fare] questo monumento, e noi ci rifiutiamo di accettarlo, vorremmo il riconoscimento, corpo per corpo”».

Quello di cui parlano Vera Simoni e Giulia Spizzichino è la differenza che esiste fra sotterrare un cadavere e seppellire una persona. Come ha scritto Kevin Lynch¹, mettere sotto terra un cadavere è la modalità archetipica di disporre di un rifiuto, eliminare un avanzo. Ma seppellire una persona – e qui ci aiuta Ernesto De Martino² – è invece una cerimonia, un rituale che serve a far passare la perdita in valore. Riconoscimento qui significa letteralmente identificare i morti, conoscerli con nome e cognome, uscire dall’incertezza sulla loro sorte, avere un corpo su cui piangere e possibilmente elaborare il lutto. Ma significa anche fare di questi corpi di vittime dei martiri, dare un senso alla loro morte, riconoscerli come un simbolo collettivo in nome del quale continuare a vivere.

¹ Cfr. K. LYNCH, *Deperire. Rifiuti e spreco nella vita di uomini e città*, tr. it. V. Andriello, Milano, Cuen Editore, 1992.

² Cfr. E. DE MARTINO, *Morte e pianto rituale nel mondo antico* (1958), Torino, Bollati Boringhieri, 2000.

Le politiche del riconoscimento nelle società multiculturali. Prospettive antropologiche¹

Bruno Riccio e Federica Tarabusi

Senza pretese di esaustività, questo capitolo si propone di mettere in luce le specificità del contributo antropologico nell'analisi delle *politiche del riconoscimento* nelle società multiculturali.

Riprendendo alcune prospettive nell'attuale dibattito, cercheremo di evidenziare come gli studi antropologici abbiano contribuito a problematizzare le astrazioni normative dominanti nelle teorie sociali e nel discorso pubblico, stimolando gli etnologi ad esplorare le pratiche effettive del riconoscimento e a gettare luce su un complesso di categorizzazioni relative alle 'differenze' che tendono a normalizzare processi di esclusione nelle società multiculturali.

In quest'ottica, forniremo nella seconda parte qualche esemplificazione etnografica per mostrare come la sensibilità euristica e problematizzante dell'antropologia possa declinarsi nell'analisi critica delle politiche del *riconoscimento delle differenze*. Assumendo il multiculturalismo come ambito di esplorazione empirica piuttosto che come categoria astratta e precostituita, volgeremo lo sguardo verso i dilemmi e le ambivalenze che possono entrare in gioco nella comprensione e gestione della diversità culturale, a livello dei servizi e delle istituzioni locali, per poi fare emergere le contraddizioni che i figli di migranti, impegnati nella costruzione quotidiana delle loro multiple appartenenze, sperimentano di fronte a concezioni rigide e formali di cittadinanza.

¹ Fermo restando che il contributo è frutto di un'elaborazione condivisa dagli autori, l'introduzione e il paragrafo 3 sono stati scritti da Federica Tarabusi, mentre i paragrafi 2 e 4 da Bruno Riccio. Le conclusioni sono a cura di entrambi gli autori.

1. Riconoscimento delle differenze nella società multiculturale: il contributo antropologico

Nell'analisi socio-antropologica delle società multiculturali possiamo difficilmente sottovalutare l'impatto che dagli anni Novanta hanno avuto le riflessioni filosofiche di autori come Iris Marion Young (1990) sulle *politiche della differenza* e di Taylor (1998) sulle *lotte per il riconoscimento*². Mentre la Young osserva la politica della differenza dalla prospettiva delle minoranze e dei gruppi che contestano un potere oppressivo, Taylor si interroga maggiormente sul ruolo delle istituzioni statali nella politica del riconoscimento. La teoria del filosofo canadese prende le mosse da una riflessione sull'identità individuale e collettiva, intesa come prodotto di un processo dialettico plasmato dal riconoscimento e/o dal misconoscimento, portandolo a evidenziare che «un riconoscimento adeguato ... è un bisogno umano vitale», mentre il mancato riconoscimento «può danneggiare, può essere una forma di oppressione che imprigiona una persona in un modo di vivere falso, distorto e impoverito»³.

È a partire dal nesso tra riconoscimento e identità che si è articolata un'ampia riflessione sui tratti multiculturali delle società contemporanee, alimentando confronti teorici e politici sulla tensione tra universalismo e relativismo, sui diritti delle minoranze e più in generale sul pluralismo nelle liberal democrazie. Il concetto di riconoscimento è stato così posto al centro di un denso dibattito internazionale e interdisciplinare che ha stimolato gli studiosi a rivolgersi ai movimenti indigeni, alle contestazioni e alle lotte per i diritti di diverse minoranze, ma anche a elaborare teorie sociali e riflessioni fenomenologiche volte a ispirare proposte di natura politica.

Tuttavia, in ambito socio-antropologico è presto stata avanzata una critica verso l'eccessiva astrazione normativa e la necessità di prendere analiticamente in considerazione le concrete relazioni di potere e i differenti modi attraverso cui viene utilizzata e riconosciuta la differenza da parte di attori sociali diversamente situati nell'arena

² I.M. YOUNG, *Le politiche della differenza* (1990), Milano, Feltrinelli, 1996; C. TAYLOR, *Le Politiche del riconoscimento* (1992), in J. HABERMAS - C. TAYLOR (eds), *Multiculturalismo. Lotte per il riconoscimento*, Milano, Feltrinelli, 1998.

³ *Ivi*, p. 10.

multiculturale.⁴ Per quanto concerne lo specifico campo antropologico, riscontriamo in particolare un'insoddisfazione crescente verso l'essentialismo culturale,⁵ che soggiace alle riflessioni teoriche sulle lotte del riconoscimento. Si tratta di una concezione deterministica e reificante le differenze culturali e religiose, che le presenta come entità a-storiche, assolute e immutabili. Ad articolare in modo particolarmente eloquente tale critica teorica è l'antropologo Gerd Baumann il quale, in un capitolo de *L'enigma multiculturale*,⁶ dal sottotitolo emblematico «Che cosa dovrebbe 'riconoscere' il professor Taylor?», pone sotto osservazione la scontata finzione politica che

fa apparire i confini culturali come fossero ermetici, invece che fluidi e flessibili secondo il contesto e l'azione della gente; e favorisce il predominio dei 'cani da guardia della vera cultura', che sorvegliano la purezza culturale e la conformità sociale di persone con meno potere, che considerano come 'propri membri' e trattano come propri subordinati⁷.

Altri contributi antropologici hanno invece evidenziato come tale concezione delle culture come essenze monolitiche dai confini immutabili, prive di differenze e stratificazioni interne, possa gettare le basi di un "razzismo differenzialista" che giustifica paradossalmente l'ostilità e non il riconoscimento dell'altro per legittimare pratiche discriminatorie⁸.

A questo proposito, gli antropologi hanno ritenuto opportuno ricordare che le persone, non tanto le culture, si incontrano e si scontrano⁹ e, contemporaneamente, denunciare il crescente «fondamentalismo culturale»¹⁰ capace perfino di celebrare le differenze culturali in astratto pur di legittimare le disuguaglianze sociali ed economiche sul piano concreto. Si è così rivelato strategico evidenziare come l'evocazione di una cultura astratta venisse utilizzata oltre che per rivendicare un riconoscimento di specificità e prerogative delle minoranze, anche per disegnare confini, a volte con

⁴ E. COLOMBO, *Le società multiculturali*, Roma, Carocci, 2011.

⁵ J.L. AMSELLE, *Vers un multiculturalisme français*, Paris, Aubier, 1996; F. POMPEO (ed), *La società di tutti. Multiculturalismo e politiche dell'identità*, Roma, Meltemi, 2007.

⁶ G. BAUMANN, *L'enigma multiculturale. Stati etnie religioni* (1999), Bologna, Il Mulino, 2003.

⁷ *Ivi*, p. 120

⁸ C. GALLINI, *Giochi pericolosi*, Roma, Manifestolibri, 1996; A.M. RIVERA, *Estranei e nemici. Discriminazione e violenza razzista in Italia*, Roma, Derive Approdi, 2003.

⁹ M. AIME, *Eccessi di culture*, Torino, Einaudi, 2004.

¹⁰ V. STOLCKE, *Le nuove frontiere e le nuove retoriche culturali dell'esclusione in Europa* (1995), in S. MEZ-ZADRA - A. PETRILLO (eds), *I confini della globalizzazione*, Roma, Manifestolibri, 2000.

un linguaggio morale, tra un “noi” ed un “loro”¹¹. È questo stesso processo che permette di forgiare ideologie che invocano, pretendendo in modo retorico di scongiurarla, una sorta di “incommensurabilità culturale” che naturalizza la distribuzione diseguale delle risorse e dei diritti a livello locale, come lo scontro di civiltà a livello globale¹².

Tuttavia, per avere efficacia empirica ed analitica l'essenzialismo culturale non può essere meramente demonizzato e liquidato come fenomeno riguardante unicamente i discorsi dei “razzisti”, ma va piuttosto esplorato come configurazione discorsiva che può essere occasionalmente evocata anche da coloro che possono esserne le vittime o che si identificano e si impegnano nella attuazione delle politiche sociali o nella realizzazione dei diritti civili. La consapevolezza della natura processuale della cultura non deve necessariamente comportare un abbandono dell'analisi della costruzione discorsiva di differenze come un processo multiplo, contestato ed in continuo mutamento. Risulta fondamentale, infatti, affiancare all'impegno verso un anti-essenzialismo analitico, il bisogno di contestualizzare piuttosto che condannare l'essenzialismo prosaico e quotidiano messo in campo dalle persone coinvolte nei processi di negoziazione interculturale che si intendono comprendere¹³. Dal punto di vista teorico è sempre Baumann che, sulla base della sua ricerca etnografica nel sud di Londra¹⁴, suggerisce di ripensare visioni dicotomiche di cultura (essenza/processo) a favore di un approccio dialettico e discorsivo, ricordandoci che «le persone non del tutto eccezionali possono usare una duplice competenza discorsiva quando si tratta delle loro teorie sulla cultura, ed esse sviluppano tale competenza tanto più fortemente quanto più si espongono a una pratica multiculturale quotidiana»¹⁵.

In ambito socio-antropologico, si è rivelato quindi opportuno abbandonare gradualmente il dibattito filosofico e normativo sul multiculturalismo¹⁶, per immergersi

¹¹ F. REMOTTI, *L'ossessione identitaria*, Roma, Laterza, 2010.

¹² B. RICCIO (ed), *Antropologia e migrazioni*, Roma, CISU, 2014.

¹³ B. RICCIO, “Toubab” e “vu cumprà”. *Transnazionalità e rappresentazioni nelle migrazioni senegalesi in Italia*, Padova, Cleup, 2007.

¹⁴ G. BAUMANN, *Contesting Culture: Discourses of Identity in Multi-ethnic London*, Cambridge, Cambridge University Press, 1996.

¹⁵ G. BAUMANN, *L'enigma multiculturale*, p. 98.

¹⁶ Cfr. C. GALLI (ed), *Multiculturalismo. Ideologie e sfide*, Bologna, Il Mulino, 2006; M.L. LANZILLO, *Il Multiculturalismo*, Roma-Bari, Laterza, 2005.

negli studi etnografici che problematizzano un concetto ambiguo e polisemico sia di multiculturalismo, sia di riconoscimento e focalizzano l'attenzione sull'effettiva pratica sociale del multiculturalismo nella vita quotidiana e delle sue politiche¹⁷. Le differenze culturali e il loro riconoscimento vengono così a costituire un aspetto del dispositivo interpretativo usato dagli attori sociali in situazioni d'interazione per dotare di senso l'esperienza quotidiana. Per esempio, attraversando narrazioni di operatori sociali, mediatori culturali e situazioni concrete di reciproca modulazione significativa tra utenti stranieri e funzionari, Quassoli¹⁸, un sociologo che ha pubblicato la sua monografia in una collana antropologica, mostra come non sia la differenza culturale in astratto a costituire una dimensione centrale nel fraintendimento comunicativo, ma piuttosto il modo con cui il fattore culturale viene evocato nelle narrazioni fornite dagli attori sociali a seconda delle situazioni.

Nello stesso solco, ma riferendosi soprattutto al concetto di riconoscimento intersoggettivo di Honneth¹⁹, Camozzi si immerge in un'indagine critica dell'associazionismo migratorio a Milano come *spazio del riconoscimento* per studiare le esperienze dei volontari italiani e stranieri e indagarne le ambivalenti forme di solidarietà²⁰. Queste oscillano tra occasioni di mediazione e negoziazione e la strumentale riproduzione di asimmetrie di potere e effettive mancanze di riconoscimento delle soggettività dei volontari migranti. In quest'ottica, la sociologa suggerisce di cogliere il riconoscimento come feconda «categoria interpretativa», capace di leggere la trama complessa che si articola fra costruzioni identitarie e dinamiche di potere e dunque di gettare luce sui meccanismi di inclusione e esclusione che forgiavano le società multiculturali. In modo simile, la mancanza di voce dei diretti interessati emerge anche nell'analisi critica di Piasere sulle politiche di riconoscimento nei confronti dei Rom nella scuola

¹⁷ E. COLOMBO – G. SEMI (eds), *Multiculturalismo quotidiano. Le pratiche della differenza*, Milano, Franco Angeli, 2007; F. TARABUSI, *Politiche del multiculturalismo*, in B. RICCIO (ed), *Antropologia e migrazioni*, pp. 129-142; F. GIACALONE – L. PALA (eds), *Un quartiere multiculturale*, Milano, Franco Angeli, 2005.

¹⁸ F. QUASSOLI, *Riconoscersi. Differenze culturali e pratiche comunicative*, Milano, Raffaello Cortina, 2005.

¹⁹ A. HONNETH, *Lotta per il riconoscimento* (1992), Milano, Il Saggiatore, 2002.

²⁰ I. CAMOZZI, *Lo spazio del riconoscimento. Forme di associazionismo migratorio a Milano*, Bologna, Il Mulino, 2008.

italiana²¹.

Diversamente e in pur inconsapevole sintonia con il concetto di “integrazione” come interazione costruttiva avanzata nel *primo rapporto nazionale*²², Grillo e Pratt propongono una sintesi di prospettive capace di cogliere i processi della multiculturalità nella vita quotidiana²³. Più precisamente, facendo confluire la prospettiva della Young e quella di Taylor, Ralph Grillo, sulla base di una precedente ricerca etnografica sulle istituzioni e le rappresentazioni delle migrazioni in Francia²⁴, evoca il concetto di *politiche del riconoscimento delle differenze* per illustrare un approccio analitico “bifocale” che, come vedremo nel prossimo paragrafo, ha stimolato ulteriori ricerche etnografiche nella società multiculturale italiana²⁵.

2. Politiche del riconoscimento, pratiche dell'accoglienza

Come in parte anticipato, cogliamo nel nostro paese un interesse crescente da parte degli antropologi a esplorare le pratiche sociali del “riconoscimento delle differenze” attraverso la peculiare lente dei servizi e delle politiche locali.

Diversamente da altri studi che hanno osservato le politiche del riconoscimento soprattutto dalla prospettiva dei gruppi minoritari, l'attenzione si è in questo caso rivolta alla vasta rete di attori e organizzazioni che compongono il sistema di accoglienza, chiamato a tradurre in prassi un insieme di agende riguardanti l'attribuzione di diritti e benefici pubblici a tutti i cittadini (salute, educazione, cittadinanza, pari opportunità e così via). In quest'ottica, è parso utile rivolgersi non solo alle esperienze dei migranti ma anche alle ambivalenze e ai linguaggi degli operatori sociali e calarsi *dentro le politiche*²⁶ per esplorare i modi con cui le “differenze” vengono riconosciute

²¹ L. PIASERE, *Scenari dell'antiziganismo*, Firenze, SEID, 2012.

²² G. ZINCONI (ed), *Primo rapporto Integrazione*, Bologna, Il Mulino, 2000.

²³ R.D. GRILLO – J. PRATT (eds), *Le politiche del riconoscimento delle differenze. Multiculturalismo all'italiana* (2002), Rimini, Guaraldi, 2006.

²⁴ R.D. GRILLO, *Ideologies and Institutions in Urban France. The Representations of Immigrants*, Cambridge, Cambridge University Press, 1985.

²⁵ B. RICCIO, “*Toubab*” e “*vu cumprà*”; I.G. PAZZAGLI – F. TARABUSI, *Un doppio sguardo*, Rimini, Guaraldi, 2009.

²⁶ F. TARABUSI, *Dentro le politiche*, Rimini, Guaraldi, 2010.

e gestite nell'arena multiculturale.

Pur nella variabilità locale dei sistemi di accoglienza, questi studi convergono nel registrare un divario profondo tra le visioni ideologiche prevalenti nelle agende politiche e i concreti meccanismi, a volte perfino discriminanti, che si producono nella gestione del fenomeno migratorio. Da un lato, la possibilità di attraversare gli spazi intersoggettivi e quotidiani del riconoscimento²⁷ ha consentito agli studiosi di rilevare la centralità dei processi relazionali e contestuali – e non soltanto macro-strutturali e discorsivi – sulle esperienze di inclusione/esclusione che i migranti sviluppano nelle traiettorie di accesso e fruizione dei servizi. Dall'altro lato, l'esplorazione emica dei mondi dell'accoglienza ha portato alla luce le contraddizioni e tensioni che i professionisti sperimentano nel quotidiano confronto con la diversità culturale e nell'assegnazione effettiva di risorse e diritti, come quella di coniugare il principio di uguaglianza formale di tutti i cittadini con il riconoscimento sostanziale delle differenti soggettività dei "propri" utenti.

Da questa prospettiva, la gestione dell'accoglienza ha fornito un punto di osservazione rilevante per esplorare i dilemmi implicati nella dialettica di differenza-riconoscimento e le soluzioni che i diversi attori sociali e istituzionali attivano per navigare tra «lo Scilla dell'universalismo e il Cariddi del differenzialismo»²⁸. Come vedremo, infatti, le dinamiche relazionali che prendono forma in questa arena multiculturale, forgiata da multiple asimmetrie di potere ma anche dalla capacità degli attori di attraversare in modo fluido confini sociali, offrono uno spazio empirico privilegiato per cogliere le pratiche sociali del ri(mis)conoscimento e le difficoltà delle istituzioni a

²⁷ I. CAMOZZI, *Lo spazio del riconoscimento*.

²⁸ M. WIEVIORKA, *Is it so Difficult to be an Anti-Racist?*, in P. WERBNER – T. MODOOD (eds), *Debating Cultural Hybridity: Multi-Cultural Identities and the Politics of Anti-Racism*, Londra, Zed Books, 1997, p. 149.

confrontarsi con le differenze senza reificarle²⁹, razzializzarle³⁰ quando non patologizzarle³¹.

Anche dietro a agende inclusive, riscontriamo infatti negli spazi quotidiani dell'accoglienza il ricorso a pratiche discrezionali basate sulla costruzione simbolica di opposizioni e confini gerarchici che vengono, a volte, tracciati tra utenti italiani e stranieri e tra gli stessi migranti. Come evidenziano gli studi condotti nella "rossa" Emilia-Romagna³², le interazioni con i migranti appaiono influenzate da un complesso di categorizzazioni ed essenzialismi relativi alle 'differenze' che, decretando l'incommensurabilità dei mondi culturali³³, tendono a emarginare coloro che appartengono a gruppi razzialmente e etnicamente soggetti a pregiudizio³⁴. Non è raro, infatti, che nelle organizzazioni dei servizi si costruiscano delle «tipizzazioni»³⁵, in base alle quali alcuni gruppi sono più stigmatizzati di altri, e tendano a prendere il sopravvento visioni etnicizzanti che, riconducendo i comportamenti dei migranti a una pura nazionalità, si traducono in atteggiamenti discriminatori verso chi è rappresentato come un utente poco "meritevole" di accedere alle risorse pubbliche. Può accedere, per esempio, che in uno sportello pubblico un operatore tenda a facilitare i tentativi di una donna ucraina di portare il figlio in Italia, prodigandosi in particolar modo per "riaggiustare" le procedure burocratico-istituzionali, ma non si impegni ugualmente per agevolare la ricerca di un alloggio da parte di un cittadino nigeriano, manifestando

²⁹ R.D. GRILLO, *Immigrazione e politica del riconoscimento della differenza in Italia*, in R.D. GRILLO – J. PRATT (eds), *Le politiche del riconoscimento della differenza*, pp. 27-57.

³⁰ D. FASSIN, *La forza dell'ordine. Antropologia della polizia nelle periferie urbane* (2011), Bologna, La Linea, 2013.

³¹ S. TALIANI (ed), *Il rovescio della migrazione. Processi di medicalizzazione, cittadinanza e legami familiari*, «AM Rivista della società italiana di antropologia medica», 39-40/2015.

³² Cfr. R. SALIH, *Riconoscere la differenza, rafforzare l'esclusione: un "Consultorio per le donne migranti e i loro bambini" in Emilia-Romagna*, in R.D. GRILLO – J. PRATT (eds), *Le politiche del riconoscimento della differenza*, pp. 195-218; B. RICCIO, *"Toubab" e "vu cumprà"*; I.G. PAZZAGLI – F. TARABUSI, *Un doppio sguardo*; F. TARABUSI, *Politiche dell'accoglienza, pratiche della differenza. Servizi e migrazioni sotto la lente delle politiche pubbliche*, «Archivio Antropologico del Mediterraneo», 16, 1, pp. 45-61.

³³ B. RICCIO (ed), *Antropologia e migrazioni*.

³⁴ Cfr. R. SALIH, *Riconoscere la differenza, rafforzare l'esclusione*; I. CAPELLI, *Embodying Difference. Health Care, Culture and Childbearing through the Experiences of Moroccan Migrant Women in Italy*, «Antrocom Online Journal of Anthropology», 7, pp. 39-52; F. TARABUSI, *Politiche dell'accoglienza, pratiche della differenza*.

³⁵ F. QUASSOLI, *Riconoscersi*.

piuttosto con l'utente un atteggiamento inflessibile, teso a trincerarsi dietro le norme e la burocrazia. Nel frattempo, un collega può decidere di applicare in modo selettivo una legge sul rilascio di un documento, modulando la propria disponibilità e flessibilità a seconda del livello di "fiducia" accordato al gruppo etnico e religioso a cui l'utente appartiene ("Quando mi chiedono quel certificato dubito sempre di un musulmano").

Se però, come ribadito in precedenza, gli essenzialismi non vanno tanto demonizzati ma compresi e contestualizzati, è anche grazie a questo *corpus* di studi che si è raffinato lo sguardo attraverso cui esaminiamo la costruzione simbolica e discorsiva delle differenze, intesa come arena multipla, processuale e contestata. Superando visioni binarie e semplificate, il riconoscimento/misconoscimento vengono esplorati come processi multi-stratificati che si sviluppano all'interno di campi controversi, plasmati da multiple asimmetrie di potere, e prendono concretamente forma nelle transazioni fra operatori e utenti, caratterizzate da reciproche diffidenze ma anche da quotidiani "accomodamenti".

Si evidenzia così la necessità, anche in ambito internazionale³⁶, di situare i discorsi e le pratiche degli operatori dentro gli ingranaggi di un sistema altamente proceduralizzato che li espone non solo a rilevanti dilemmi etici e professionali, ma anche al rischio di affidarsi ad automatismi e soluzioni preconfezionate. Non è un caso che atteggiamenti ostili e conflittuali nei confronti dei migranti si rendano più evidenti in alcuni settori e organizzazioni del welfare, dove percepiamo un diffuso senso di frustrazione fra gli operatori, soffocati nella gestione delle procedure burocratico-istituzionali e poco supportati nella gestione dei propri utenti, verso cui si sentono spesso iper-responsabilizzati.

A tal proposito, vengono esplorati quei fraintendimenti e circoli viziosi che, mentre alimentano fra gli operatori un senso di sfiducia verso utenti percepiti come inaffidabili e manipolatori, tendono a rinforzare il "sospetto" che i migranti nutrono nei con-

³⁶ Cfr. J. VAN DER LEUN, *Looking for Loopholes. Processes of Incorporation of Illegal Immigrants in the Netherlands*, Amsterdam, Amsterdam University Press, 2003; C. BJÖRNGREN-CUADRA – A. STAAF, *Public Social Services' Encounters with Irregular Migrants in Sweden: Amid Values of Social Work and Control of Migration*, «European Journal of Social Work», 16, 1/2012, pp. 88-103.

fronti dello stato e delle istituzioni pubbliche, dove proiettano le loro ambivalenti rappresentazioni della società di approdo. Le etnografie forniscono così uno stimolante materiale empirico per gettare luce su quei meccanismi difensivi e di *misconoscimento* che possono innescarsi nelle reciproche diffidenze e che riescono, in modo più ampio, a gettare luce sui rapporti ambivalenti e contestati fra gruppi di minoranze, istituzioni locali e agire burocratico dello stato³⁷.

Al tempo stesso, l'attenzione si dirige verso i fattori micro-contestuali attraverso cui vengono negoziate e contestate le differenze negli spazi istituzionali quotidiani. Intravediamo così le micro-strategie che i migranti mettono in campo per sfuggire alle categorizzazioni istituzionali, accedere a determinati benefici e diritti e ricercare spazi di *agency* che ne favoriscano l'effettivo riconoscimento. Ciò può significare banalmente avvalersi della mediazione di un autoctono per agevolare il dialogo con un operatore oppure meno banalmente acquisire le competenze necessarie, grazie alle risorse e reti costruite nella società di approdo, per imparare a navigare nell'ambiguità del sistema burocratico italiano³⁸.

Nondimeno, riscontriamo nelle esperienze degli utenti la tendenza a “giocare” con le proprie appartenenze in modo tattico e contestuale³⁹, a seconda delle situazioni e degli interlocutori che incontrano, e la capacità di attraversare i confini sociali mettendo in campo una «doppia competenza discorsiva»⁴⁰ mano a mano che si espongono a una pratica multiculturale. Può accadere così che un migrante fornisca in uno sportello sociale una rappresentazione della propria identità e dei propri progetti mediata dalle visioni degli operatori oppure cerchi di reclamare un proprio diritto conformandosi a uno stereotipo prevalente, mentre tenda in modo opposto ad enfatizzare le similarità con gli autoctoni nell'interazione con altri servizi, come scuole e ospedali.

Su un altro versante, gli studi antropologici forniscono un'analisi critica dei saperi,

³⁷ M. HERZFELD, *The Social Production of Indifference. Exploring the Symbolic Roots of Western Bureaucracy*, Oxford, Berg, 1992.

³⁸ A. TUCKETT, *Rules, Paper, Status: Migrants and Precarious Bureaucracy in Contemporary Italy*, Stanford, Stanford University Press, 2018.

³⁹ E. COLOMBO, *Le società multiculturali*.

⁴⁰ G. BAUMANN, *L'enigma multiculturale*, p. 98.

dispositivi e linguaggi professionali a cui gli operatori si affidano nel proprio agire quotidiano, ma che rendono difficile riconoscere le differenze in «un modo che non sia banale o strumentale»⁴¹. Grazie a un ricco corpus di indagini, focalizzate in particolare sull'ambito socio-sanitario, vengono evidenziati i modi con cui le prevalenti categorie diagnostiche si mostrano a volte miopi ed etnocentriche nel decifrare i fenomeni socio-culturali, finendo per tradurre problemi sociali e politici nel linguaggio clinico e della malattia⁴² e per patologizzare processi che sono fisiologici nella migrazione. Dinamiche simili si riscontrano, per esempio, nel lessico medicalizzante e nei dispositivi psicodiagnostici messi in campo dalle istituzioni socio-sanitarie e giudiziarie per testare le capacità genitoriali di madri e padri stranieri, come nel caso delle famiglie «fuori posto» e dei nuclei transnazionali presi in esame da Simona Taliani e colleghi⁴³. Questi studi hanno fornito infatti interessanti dati empirici per cogliere i modi con cui ambigue procedure di valutazione tendono a medicalizzare il legame genitori-figli, annullando la complessità delle esperienze familiari e la molteplicità delle strategie migratorie che spesso connettono contesti di approdo e società di origine.

Se questi lavori ci invitano a ripensare alternative di intervento basate su *dispositivi culturalmente sensibili*, non minori sono le criticità che gli antropologi riscontrano nei paradigmi culturalisti spesso incorporati in un'*agenda della differenza*. L'analisi di interventi promossi in favore dei migranti, solitamente rubricati nel settore dell'intercultura, porta a evidenziare come i meccanismi arbitrari di redistribuzione delle risorse, basati su criteri soggettivi piuttosto che universali, espongano a visioni reificate delle differenze culturali che finiscono per normalizzare una molteplicità di asimmetrie radicate nell'intersezione di disuguaglianze materiali, di genere, sociali e giuridiche⁴⁴.

⁴¹ S. TALIANI – F. VACCHIANO, *Altri Corpi. Antropologia ed etnopsicologia della migrazione*, Milano, Unicopli, 2006.

⁴² I. QUARANTA (ed), *Sofferenza Sociale*, «Annuario di Antropologia», 8, Roma, Meltemi, 2006.

⁴³ S. TALIANI, *Il rovescio della migrazione*.

⁴⁴ R. SALIH, *Riconoscere la differenza, rafforzare l'esclusione*, pp. 195-218.

Come esplicita Salih, «la differenza non è una caratteristica che può essere semplicemente riconosciuta o ignorata»⁴⁵ nell'intervento multiculturale. Al contrario, nelle analisi antropologiche si esplorano i corto-circuiti organizzativi che, dietro approcchi a volte compassionevoli⁴⁶ o al linguaggio apparentemente innocuo dell'integrazione⁴⁷, rischiano di generare nei migranti forme di dipendenza dalle risorse messe in campo, per esempio dal privato sociale, e di rafforzare (seppure indirettamente) la loro esclusione nella società italiana.

In modo speculare, le indagini condotte negli spazi consultoriali di alcune città emiliane⁴⁸ mostrano come dietro a misure *culturalmente sensibili* possano continuare a (ri)produrre malintesi e ambivalenze che, costruendo le donne migranti come vittime silenziose e soggetti "indisciplinati", puntano a renderle «soggetti di uno specifico Stato nazione»⁴⁹. In questo quadro, il ricorso a visioni stereotipate delle differenze e dei contesti di origine viene colto come parte di un dispositivo simbolico che consente non solo agli operatori di riposizionarsi di fronte a sistemi di nascita e cura percepiti come incommensurabilmente distanti, ma anche alle istituzioni di rispondere alle esigenze di efficienza e produttività che forgiavano l'organizzazione complessiva dei servizi. Nondimeno, le soluzioni attivate per gestire la diversità e superare un gap linguistico e culturale con i propri utenti si rivelano spesso sterili e controproducenti. Le osservazioni etnografiche evidenziano per esempio come il ricorso a figure di mediazione, su cui vengono proiettate a volte nei servizi aspettative salvifiche, esponga ugualmente i migranti a processi di banalizzazione delle differenze che rischiano di «volgarizzare» la loro cultura d'origine⁵⁰.

⁴⁵ *Ivi*, p. 217.

⁴⁶ D. FASSIN, *Un ethos compassionevole. La sofferenza come linguaggio, l'ascolto come politica*, in I. QUARANTA (ed), *Sofferenza Sociale*.

⁴⁷ S. VERTOVEC, *The Cultural Politics of Nation and Migration*, «Annual Review of Anthropology», XL/2011, pp. 241-256.

⁴⁸ Cfr. R. SALIH, *Riconoscere la differenza, rafforzare l'esclusione*; I. CAPELLI, *Embodying Difference*; F. TARABUSI, *Politiche dell'accoglienza, pratiche della differenza*.

⁴⁹ A. ONG, *Da rifugiati a cittadini. Politiche di governo nella nuova America* (2003), Milano, Raffaello Cortina, 2005.

⁵⁰ A. SAYAD, *La doppia assenza. Dalle illusioni dell'emigrato alle sofferenze dell'immigrato* (1999), Milano, Raffaello Cortina, 2002, p. 247.

In definitiva, le difficoltà che emergono nel progettare e praticare politiche di accoglienza ci suggeriscono di cogliere con una certa cautela sia i criteri generalizzati di uguaglianza formale che neutralizzano le differenze, sia le retoriche astratte di agende inclusive che vedono la differenza come “risorsa”.

In contrasto alle visioni normative prevalenti nelle agende multiculturali, l’approccio antropologico ci aiuta infatti a riconoscere i processi ambigui con cui gli attori sociali e istituzionali costruiscono confini simbolici e distribuiscono in modo diseguale risorse e diritti fra cittadini, ma anche quei riduzionismi che, dietro approcci *culturalmente sensibili*, tendono a concepire la differenza culturale come “terreno neutro”, piuttosto che come campo multiforme e intersezionale, a volte conflittuale. È proprio a partire da una necessaria elaborazione critica di queste agende che forse possiamo prospettare, come suggerisce Vertovec⁵¹, soluzioni intermedie, meno polarizzate e improvvisate che, riconfigurando in termini dialettici la tensione fra universalismo e differenzialismo, forniscano ai servizi e ai migranti l’opportunità di attenuare le reciproche diffidenze e negoziare spazi intersoggettivi di reciproco riconoscimento⁵².

3. Dal riconoscimento delle differenze al misconoscimento delle appartenenze multiple nella comune cittadinanza

Negli ultimi anni il concetto di cittadinanza ha ricevuto una notevole attenzione da parte di alcuni antropologi⁵³, i quali invitano, anche in questo caso, a focalizzare l’attenzione sulle sue dimensioni vissute e praticate. Così si esprimeva per esempio Aiwa Ong, esplorando gli incontri ambigui e contraddittori dei rifugiati cambogiani con le pratiche della cittadinanza e di governo negli Stati Uniti:

⁵¹ S. VERTOVEC, *Multi-multiculturalism*, in M. MARTINIELLO (ed), *Multicultural Policies and the State: A Comparison of Two European Societies*, Utrecht, Utrecht University, 1998, pp. 25-38.

⁵² I. CAMOZZI, *Lo spazio del riconoscimento. Forme di associazionismo migratorio a Milano*.

⁵³ Cfr. A. ONG, *Da rifugiati a cittadini*; D. REED-DANAHAY – C. BRETTEL (eds), *Citizenship, Political Engagement, and Belonging: Immigrants in Europe and the United States*, New Brunswick, Rutgers University Press, 2008; A. BELLAGAMBA, *Inclusi/esclusi: prospettive africane sulla cittadinanza*, Torino, Utet, 2009; F. POMPEO, *Pigneto-Banglatown. Migrazioni e conflitti di cittadinanza in una periferia storica romana*, Roma, Meti, 2011.

Analizzo l'idea di cittadinanza non solo nel linguaggio dei diritti formulato in ambito giuridico, ma anche nel contesto dei modi in cui una serie di valori comuni (in questo caso americani) riguardanti famiglia, salute, assistenza sociale, relazioni di genere lavoro e spirito imprenditoriale vengono elaborati nella vita quotidiana. ... Partendo dal presupposto che la cittadinanza sia un processo sociale di produzione mediata di valori che hanno a che fare con la libertà, l'autonomia e la sicurezza esamino le questioni quotidiane interconnesse che contribuiscono a dare forma alle idee degli immigrati poveri riguardo a ciò che significa essere americani, e analizzo anche il modo in cui i nuovi arrivati possono partecipare attivamente a questi vincoli e a queste possibilità istituzionali⁵⁴.

Con queste parole la Ong esprimeva la necessità di addentrarsi nelle pratiche quotidiane dei contesti istituzionali che assegnano e classificano categorie di soggetti-cittadini e dove si rendono evidenti le interpretazioni e le strategie con cui i gruppi marginali negoziano le proprie appartenenze e definiscono i «contorni della cittadinanza»⁵⁵. Pur nella specificità del contesto e dell'oggetto presi in esame, tale approccio può essere considerato emblematico dell'interesse degli antropologi a focalizzare lo sguardo non solo sulle macro-dinamiche attraverso le quali i diritti di cittadinanza sono acquisiti, ma anche sulle micro-dinamiche attraverso le quali gli stessi diritti vengono negoziati, realizzati o negati⁵⁶. In quest'ottica, una questione centrale nei dibattiti attuali sulla cittadinanza è costituita dal grado in cui la differenza comporti discriminazione tra i cittadini. Ovvero, nonostante i cittadini siano in teoria portatori di uguali diritti, l'effettiva capacità di esercitarli pienamente è influenzata da tensioni e divergenti posizionamenti definiti dall'appartenenza etnica, religiosa, sociale e di genere.

Tali difficoltà appaiono particolarmente evidenti nelle esperienze dei figli di migranti, giovani che provano ad orientarsi tra i dilemmi quotidiani di identificazione soggettiva, le richieste delle famiglie, quelle della scuola⁵⁷ e della società in cui i loro genitori sono immigrati e loro cresciuti. Risulta infatti fondamentale comprendere le aspirazioni e le traiettorie di una generazione che, se da un lato sconta spesso limiti nell'accesso alla cittadinanza formale, dall'altro lato elabora forme di riconoscimento

⁵⁴ A. ONG, *Da rifugiati a cittadini*, p. 11.

⁵⁵ *Ivi*, p. 40.

⁵⁶ B. RICCIO, *Politiche, associazioni e interazioni urbane. Percorsi di ricerca antropologica sulle migrazioni contemporanee*, Rimini, Guaraldi, 2008.

⁵⁷ M. BENADUSI, *Scuola*, in B. RICCIO (ed), *Antropologia e migrazioni*, pp. 143-156.

plurali nella società italiana, introiettando modelli comportamentali e beni di consumo simili a quelli dei coetanei autoctoni⁵⁸.

La ricca produzione di lavori e ricerche che si è sviluppata in ambito socio-antropologico sulle cosiddette “seconde generazioni”⁵⁹ fornisce uno sfondo importante per cogliere queste contraddizioni. Studi recenti hanno privilegiato un’analisi contestuale e processuale dei loro percorsi di identificazione, consentendo di superare quelle visioni riduttive che tendono a reificare l’appartenenza etnica e culturale dei figli di migranti come fosse un “destino” ineludibile che predetermina i loro comportamenti⁶⁰. Al contrario, questi lavori hanno posto l’accento sulla fluidità dei “confini” che vengono costruiti di volta in volta per definire sé stessi e gli altri (“mi sento italo-cinese”, “un po’ albanese, un po’ italiano”, “100% italiana, 100% egiziana”) e sulla capacità dei giovani di negoziare in modo dinamico e situazionale una pluralità di riferimenti simbolici e culturali che nel senso comune vengono percepiti come universi monolitici e incommensurabili. In questo quadro, i loro percorsi appaiono spesso contrassegnati dal desiderio di sfuggire tanto alle soffocanti domande di “assimilazione” provenienti dalla società italiana, quanto alle richieste familiari di adesione al sistema di valori locali, nel quale in parte si identificano ma che non vogliono del tutto “replicare”. Si evidenzia infatti, soprattutto in età adolescenziale, un atteggiamento critico nei confronti delle precedenti generazioni che li porta spesso a reinterpretare attivamente quelle norme sociali, religiose, di genere che i genitori tendono a preservare.

⁵⁸ B. RICCIO – M. RUSSO, *Ponti in costruzione tra de-territorializzazione e ri-territorializzazione. Cittadinanza e associazioni di ‘seconde generazioni’ a Bologna*, «Lares», 3, 2009.

⁵⁹ Cfr. F.M. CHIODI – M. BENADUSI, *Seconde generazioni e località. Giovani volti della migrazione cinese, marocchina e romena in Italia*, Roma, Ministero del Lavoro e delle Politiche Sociali, 2006; M. CALLARI GALLI – G. SCANDURRA, *Stranieri a casa. Contesti urbani, processi migratori e giovani migranti*, Rimini, Guaraldi, 2009; G. GUERZONI – B. RICCIO (eds) *Giovani in cerca di cittadinanza. I figli dell’immigrazione tra scuola e associazionismo*, Rimini, Guaraldi, 2009; I.G. PAZZAGLI – F. TARABUSI, *Un doppio sguardo*; P. FALTERI – F. GIACALONE (eds), *Migranti involontari. Giovani “stranieri” tra percorsi urbani e aule scolastiche*, Perugia, Morlacchi, 2011; C. NOTARANGELO, *Tra il Maghreb e i carruggi. Giovani marocchini di seconda generazione*, Roma, CISU, 2011. Indirettamente, si veda anche: V. MAHER (ed), *Genitori migranti*, Torino, Rosenberg & Sellier, 2012.

⁶⁰ E. COLOMBO, *Molto più che stranieri, molto più che italiani. Modi diversi di guardare ai destini dei figli di immigrati in un contesto di crescente globalizzazione*, «Mondi migranti», 1/2007, pp. 63-85.

Superando letture eccessivamente appiattite sul rischio e sulla devianza, tali prospettive hanno permesso così di avvicinarsi alla “fenomenologia” di questi giovani a partire dalle *dissonanze* che accompagnano il passaggio dalla prima alla seconda generazione di immigrati⁶¹. Avvertiamo, per esempio, uno scarto profondo fra le forme di declassamento accettate dai genitori e le aspirazioni dei figli, che assumono criteri e modelli simili a quelli dei coetanei autoctoni nei confronti delle opportunità offerte dal mercato del lavoro. Del resto, importanti aspettative di mobilità sociale nei loro confronti emergono anche da parte genitori che, per quanto critici verso gli stili di vita e gli ambienti, a volte considerati come “immorali”, a cui i giovani sono solitamente esposti, puntano a incrementare il loro capitale sociale e interpretano la riuscita scolastica dei figli come fattore determinante per realizzare il proprio progetto migratorio⁶². È in questo varco che, con il raggiungimento dell’età adulta, emergono con particolare vigore anche i forti vincoli esistenti alla loro equiparazione ai cittadini italiani⁶³ e si rende sempre più evidente il divario tra le proprie opportunità e quelle dei coetanei autoctoni. Pur condividendo con loro aspirazioni e stili di vita, il mancato riconoscimento di diritti e opportunità finisce per incapsulare bruscamente il loro destino su un binario parallelo. Questo aspetto smaschera la contraddizione tra un percorso riuscito di socializzazione e uno negato di mobilità sociale in una società che li vede come “stranieri a vita”.

Per tale ragione risultano fondamentali i loro tentativi di “prendere la parola” nello spazio pubblico organizzandosi in forme collettive, che tendono spesso a esprimere ambizioni differenti da quelle avanzate dalle precedenti generazioni. Le esperienze di alcune note associazioni, come Giovani Musulmani Italiani (GMI), sembrano, per esempio, reagire a una società ostile e discriminante e rimarcare al contempo una di-

⁶¹ M. DEMARIE – S. MOLINA, *Introduzione. Le seconde generazioni. Spunti per il dibattito italiano*, in M. AMBROSINI – S. MOLINA (eds), *Seconde generazioni. Un'introduzione al futuro dell'immigrazione in Italia*, Torino, Edizioni Fondazione Giovanni Agnelli, 2004.

⁶² V. MAHER (ed), *Genitori migranti*.

⁶³ G. GUERZONI – B. RICCIO (eds) *Giovani in cerca di cittadinanza*; P. FALTERI – F. GIACALONE (eds), *Migranti involontari*.

stanza dai loro genitori che si esprime nella possibilità di occupare multipli posizionamenti identitari, come il fatto di sentirsi parte di una comunità islamica post-nazionale⁶⁴ senza per questo rinunciare a riconoscersi in un altro mondo⁶⁵. Le esperienze associative diventano dunque un canale privilegiato non solo per reclamare l'acquisizione di uno status giuridico formale ma anche per praticare quotidianamente una cittadinanza che viene investita di molteplici significati in rapporto ai contesti, ai discorsi, alle forme plurali di riconoscimento che elaborano nella società italiana⁶⁶.

A questo proposito, una ricerca sulle associazioni dei giovani di origine straniera ha messo in evidenza come questi siano maggiormente orientati alla richiesta di riconoscimento di una *membership* oltre che di una *citizenship* e nutrano l'obiettivo di inserirsi come cittadini di fatto nel tessuto sociale del territorio per realizzare una cittadinanza partecipata⁶⁷. I figli di migranti sembrano testimoniare un approccio orientato alla quotidianità, che spesso è intrisa di discriminazioni anche quando la cittadinanza giuridico-formale è già stata ottenuta. Così si esprimeva quasi dieci anni fa un ragazzo di origine maghrebina:

Si, io sono straniero, è una cosa effettiva. Se mi danno la cittadinanza, è una cosa burocratica, io sono sempre uno straniero, se cammino per strada sono sempre un marocchino, non ti credere...anche se fai vedere il passaporto rosso di cittadino italiano sei sempre marocchino... agli occhi della legge sei diventato un italiano a tutti gli effetti ma, agli occhi della gente che non lo sa, rimani uno straniero.

Similmente, in una ricerca condotta a Bologna⁶⁸ Khadijah, figlia di padre italiano e madre nigeriana, ha enfatizzato con una certa consapevolezza critica le delusioni e

⁶⁴ R. SALIH, *Attraversare confini: soggettività emergenti e nuove dimensioni della cittadinanza*, in E. GUERRA – E. ROSSO (eds), *Quale storia per una società multi-etnica? Rappresentazioni, timori e aspettative degli studenti italiani e non italiani: un percorso di ricerca*, Bologna, Rapporto di ricerca Landis, 2006, pp. 117-140.

⁶⁵ A. FRISINA, *Giovani Musulmani d'Italia*, Roma, Carocci, 2007.

⁶⁶ E. COLOMBO – L. DOMANESCHI – C. MARCHETTI, *Una nuova generazione di italiani. L'idea di cittadinanza tra i giovani figli di immigrati*, Milano, Franco Angeli, 2009.

⁶⁷ B. RICCIO – M. RUSSO, *Ponti in costruzione tra de-territorializzazione e ri-territorializzazione*, p. 463.

⁶⁸ Il riferimento è a un'indagine etnografica condotta dal 2009 al 2011 all'interno del progetto Adolescenti stranieri, finanziato dalla Regione Emilia-Romagna con l'obiettivo di esplorare le esperienze quotidiane di un gruppo di ragazzi e ragazze, italiani e di origine straniera, di età compresa fra i 13 e i 19 anni. Cfr. F. TARABUSI, *Crescere nella migrazione. Generi e sessualità fra gli adolescenti di origine straniera*, «EtnoAntropologia», 3, 1/2015.

le difficoltà sperimentate nella città in cui è nata e cresciuta al cospetto della doppia cittadinanza acquisita grazie al matrimonio “misto” dei genitori.

Alla propria condizione di cittadina di diritto “in eccesso” ha contrapposto così le prospettive di disuguaglianza avvertite nei percorsi di studio e le discriminazioni visute nell’accesso allo spazio pubblico a causa delle immagini stigmatizzanti che circolano nel senso comune, soprattutto quando la propria differenza si rende particolarmente “visibile”:

Posso capire di più un anziano che magari fa fatica a abituarsi all’idea di un italiano di colore, ma i giovani proprio non li capisco. Dico: avete studiato, viaggiato, fatto esperienze...e ancora mi chiedono da dove vengo...e io a rispondere come una scema “da Bologna!”. E tu li vedi questi che non capiscono e ti guardano un po’ così [...] Poi ci sono le esperienze più umilianti come quando cercavo per fare lo stage mentre facevo il professionale...hai voglia a dire “sono italiana”, intendo a posto, con la cittadinanza e tutto, insomma...poco importa, soprattutto se devi lavorare a contatto con la gente. Questi ti guardano e pensano che sei straniera.

Queste due testimonianze mettono bene in evidenza lo scollamento esistente tra il riconoscimento giuridico-formale della cittadinanza, e quello ancor più “ambito” del riconoscimento sociale, che conferirebbe l’attestazione di una “legittima appartenenza” al territorio. Ecco allora che inserirsi come cittadini di fatto nel tessuto sociale che anima il territorio, e contribuire al suo sviluppo, sembra diventare lo strumento privilegiato per concretizzare una cittadinanza partecipata.

La traiettoria socio-politica di questi giovani induce pertanto a pensare la cittadinanza come un processo negoziato e contestato di quotidiane pratiche d’inclusione e d’esclusione sociale, ricordando a tutti noi che i diritti concessi o conquistati nel passato possono sempre essere revocati o eliminati in un futuro.

4. Conclusioni

Senza pretese di esaustività, in questo capitolo abbiamo discusso il contributo distintivo dell’approccio antropologico nell’analisi delle politiche del riconoscimento. In primo luogo, abbiamo evidenziato come una certa sensibilità critica e problematiz-

zante abbia generato fra gli antropologi una comune insoddisfazione verso le astrazioni normative prevalenti nel dibattito sul multiculturalismo e un interesse crescente a indagare le pratiche sociali del (spesso mancato) riconoscimento nelle diverse arene politiche locali. Al tempo stesso, le esemplificazioni empiriche hanno permesso di mettere in luce le potenzialità di una postura analiticamente accorta alla natura fluida e situazionale delle appartenenze, ma anche orientata ad esplorare quei processi negoziati e contestati attraverso cui sono socialmente costruite le ‘differenze’ e vengono distribuiti in modo asimmetrico diritti e opportunità all’interno delle società multiculturali.

In quest’ottica, la discussione di alcuni lavori etnografici ci ha portato ad auspicare una maggiore elaborazione critica delle agende multiculturali, in cui prevalgono categorizzazioni essenzialiste e visioni stereotipate delle differenze, ma anche a ribadire la necessità di non sottrarsi al più ampio dibattito sulla cittadinanza di fronte alle esperienze di giovani che vengono “rimandati” all’infinito alle proprie origini. Come abbiamo cercato di evidenziare, interrogarsi sulla cittadinanza diventa infatti un luogo privilegiato per esplorare gli spazi di confronto e contesa che si articolano nel «delicato equilibrio tra inclusione ed esclusione, universalismo e riconoscimento delle differenze»⁶⁹, ma anche per gettare luce sui cambiamenti che investono la società italiana in un contesto storico dominato da crescenti reazioni al multiculturalismo e alla diversità culturale⁷⁰.

Paradossalmente, se ancora nel 2012 si poteva vantare un consenso del 70% nei confronti di una riforma della cittadinanza verso un criterio di *jus soli*, negli ultimi anni la crisi economica, la “crisi dei rifugiati” e la retorica oltre che la politicizzazione arbitraria delle appartenenze etniche, religiose e culturali ha comportato una brusca virata nella costruzione sociale della diversità e una crescente ostilità nei confronti della trasformazione di questa legge. Per questi giovani è dunque sfumata anche la possibilità di acquisire un riconoscimento giuridico-formale dei propri diritti nella

⁶⁹ E. COLOMBO – L. DOMANESCHI – C. MARCHETTI, *Una nuova generazione di italiani*.

⁷⁰ R.D. GRILLO, *Backlash against Diversity? Identity and Cultural Politics in European Cities*, COMPAS Working Paper 14, 2005; S. VERTOVEC – S. WESSENDORF, *Assessing the Backlash against Multiculturalism in Europe*, MMG Working Paper 09-04, 2009.

società italiana. Diversamente da quanto teorizzato da alcune prospettive, questo caso illustra come non sia il riconoscimento di una differenza culturale sedimentata nel tempo quello che è venuto a mancare, quanto un tattico e cinico misconoscimento di identità molteplici che sono declinate in modo situazionale in un'unica cittadinanza che viene praticata quotidianamente. Tale misconoscimento rischia dunque di costituire una gabbia oppressiva che imprigiona le persone in un modo di vivere distorto e impoverito e getta le giovani generazioni in uno scenario incerto e inquietante all'interno delle società in cui vivono un processo di "cittadinizzazione" quotidiana⁷¹, condividendo aspirazioni e stili di vita con i propri coetanei autoctoni.

⁷¹ B. RICCIO – M. RUSSO, *Ponti in costruzione tra de-territorializzazione e ri-territorializzazione*, p. 439.

La storia delle donne, la storia fatta dalle donne.
Problemi di riconoscimento tra passato e presente
Maria Pia Casalena

1. Riconoscimenti

In questo intervento sarà al centro dell'attenzione un problema abbastanza specifico e peculiare della storia delle donne in età contemporanea: le dinamiche del riconoscimento che si configurano di fronte al (contrastato) processo di femminilizzazione del mestiere di storico. Il riconoscimento già multiplo e multiforme che si rende necessario anche per gli aspiranti storici, si complica, di fronte alle pressioni femminili, di una terza componente almeno, quella che chiameremo del "riconoscimento di genere".

Logicamente, e cronologicamente, l'accesso e la reputazione in una professione intellettuale che nel nostro paese si svolge primariamente in seno alle università dovrebbe passare prima dal riconoscimento scientifico e quindi dal riconoscimento istituzionale. Il primo sancisce l'ingresso di uno studioso nel novero di quanti padroneggiano gli strumenti del mestiere; il secondo decreta la definitiva ammissione in una comunità scientifica che è anche una corporazione accademica segnata da distinzioni gerarchiche. Non occorrerà ricordare come, nel caso italiano, tra il primo e il secondo riconoscimento possa intercorrere molto tempo o, evenienza molto ricorrente, semplicemente il secondo step non si verifichi mai. Non esistono automatismi di alcun tipo, a meno di non intercettare una congiuntura particolarmente favorevole alla larghezza nel reclutamento; l'ultima congiuntura di questo tipo risale però al 1980 segnalato dal massiccio e famoso (famigerato?) reclutamento *ope legis* di migliaia di "precari".

Il terzo volto assunto dal riconoscimento, quello che abbiamo definito "di genere", può a sua volta essere interpretato in due modi alquanto diversi.

Da una parte, si tratta dell'apprezzamento di una specifica soggettività di genere,

e dunque di un approccio “diverso” alla ricerca e alla pratica storiografica. Acezione evidentemente derivata dal pensiero della differenza che ha pervaso i movimenti femministi fin dagli anni Settanta, un tale sguardo si è rivelato spesso particolarmente fecondo per decostruire narrazioni dominanti, recuperare voci isolate o tenute ai margini, inquadrare il “portato” della partecipazione femminile all’attività storiografica nazionale. Anche chi scrive ha adottato questa prospettiva, buon’ultima dopo i lavori apripista di origine anglosassone o francese a partire da quello di Bonnie G. Smith, ripreso e criticamente applicato al caso italiano in una serie di convegni nazionali e internazionali dei primi anni del XXI secolo¹.

In effetti, esaminando la produzione storiografica italiana di due secoli con un approccio *gendered*, non può mancare una netta percezione della (talora strisciante, talora palese) differenza femminile nell’esercizio del mestiere. Una differenza che, se non sempre prende le mosse dalla scelta dei campi di studio e d’intervento, non manca comunque di rivelarsi al momento di imprimere una curvatura metodologica a ricerca e ricostruzione. Il fenomeno sembra talora addirittura eclatante per quanto concerne la storiografia italiana. Qui lo richiameremo per grandi momenti.

2. Una breve storia

Fino al declino dell’età liberale, le scrittrici di storia (chiamiamole così, per prudenza) eleggevano i propri campi di interesse grossomodo nelle stesse materie predilette dagli uomini (e dunque dal cosiddetto mainstream). Medioevo e Risorgimento: più Medioevo per gli uomini (forti di competenze linguistiche, giuridiche, paleografiche fin dal 1800), più Risorgimento per le donne (custodi talvolta di ricchi archivi

¹ Cfr. B.G. SMITH, *The Gender of History: Men, Women and Historical Practice*, Cambridge MA-London, Harvard University Press, 1999; A. ROSSI-DORIA (ed), *A che punto è la storia delle donne in Italia. Seminario Annarita Buttafuoco*, Roma, Viella, 2003; M. PALAZZI – I. PORCIANI (eds), *Storiche di ieri e di oggi. Dalle autrici dell'Ottocento alle riviste di storia delle donne*, Roma, Viella, 2004; M. SPONGBERG – A. CURTHOYS – B. CAINE (eds), *Companion to Women's Historical Writing*, Basingstoke, Palgrave Macmillan, 2005; N. PELLEGRIN (ed), *Histoires d'historiennes*, Saint-Etienne, Publications de l'Université de Saint-Etienne, 2006; *Il mestiere di storica*, num. monografico di «Genesis», VIII-1, 2009; E. BRAMBILLA – A. JACOBSON SCHUTTE (eds), *La storia di genere in Italia in età moderna: un confronto tra storiche nordamericane e italiane*, Roma, Viella, 2014; M.P. CASALENA, *Le italiane e la storia. Un percorso di genere nella cultura contemporanea*, Milano, Bruno Mondadori, 2016.

privati). In ogni caso, le due materie (non ancora discipline, nel caso della Storia del Risorgimento) che contribuivano dalla prima fila al consolidamento dell'appartenenza nazionale e apprestavano i maggiori miti di fondazione erano terreno condiviso fra i due generi. Ventennio fascista: tutto cambia.

Intanto, il Medioevo perde terreno a favore dei secoli post-rinascimentali dell'edificazione dello Stato moderno. Poi, il Risorgimento vive una complessa stagione segnata da un plurimo e non sempre concorde processo di fascistizzazione, culminato nell'istituzionalizzazione della disciplina tra 1925 e 1936². Infine, com'è noto, avviene l'esplosione di una storia greca "arianizzata" e soprattutto di una romanità imperiale profetica³. Ebbene: mentre gli uomini volgono verso Cesare e Augusto, verso Vittorio Amedeo II o verso un riabilitato Carlo Alberto, le studiose si orientano sempre più massicciamente su Alto e Basso Medioevo, privilegiando poi un Risorgimento poco sabaudofascista e una romanità più spesso monarchico-repubblicana che imperiale. È questa l'epoca dell'incremento di iscrizioni femminili alle facoltà letterarie, e del resto alcune autrici avevano raggiunto già prima del 1925 una qualche forma di "riconoscimento scientifico". Alcune laureate avevano pubblicato la propria tesi, talora con sentita premessa del docente relatore; certe erano state ammesse nelle deputazioni di storia patria; diverse insegnavano storia nel secondario (femminile o tecnico) e qualcuna aveva strappato già prima dell'intervento addirittura una libera docenza...⁴

Il riconoscimento scientifico, nel primissimo Novecento, si traduceva in riconoscimento istituzionale limitatamente alle deputazioni di storia patria, ai ranghi migliori (ginnasiali) dell'insegnamento scolastico, alla cooptazione in qualche opera collettanea, alla menzione o recensione favorevole. Siamo del resto a cavallo tra anni Dieci e Venti: allora, ma anche in seguito, pochissimi erano gli universitari stabili o semistabili, e i liberi docenti potevano sopravvivere perlopiù grazie ad una cattedra di liceo o istituto tecnico. Altri studiosi di vaglia erano impiegati in musei, biblioteche, archivi.

Operando anche in questo ambito in modo finalmente paradossale, il medesimo

² M. BAIONI, *Risorgimento in camicia nera. Studi, istituzioni, musei nell'Italia fascista*, Torino-Roma, Carocci, 2006.

³ M. CAGNETTA, *Antichisti e impero fascista*, Bari, Dedalo, 1979.

⁴ M.P. CASALENA, *Le italiane e la storia*, capp. 1-2.

regime che con la Riforma Gentile aveva proibito l'insegnamento storico delle donne nei trienni liceali⁵ finì per contemplare la prima ascesa femminile alle cattedre storiche degli atenei italiani. Qui si apre però un problema ulteriore, che nel caso della componente femminile della comunità storiografica italiana si pone in termini alquanto eloquenti. È inevitabile introdurre in questo momento un quarto tipo di riconoscimento, il riconoscimento politico, che nel caso della gran parte delle nostre pioniere dell'insegnamento superiore appare non solo dominante, ma anche assai ricercato dalle dirette interessate, più e oltre il riconoscimento scientifico.

Una breve rassegna di nomi e specialismi basterà a dimostrare la nostra asserzione. Carolina Lanzani, libera docente di Storia romana fin dagli anni Dieci, non conseguì la stabilizzazione, però fu chiamata a codirigere con Ettore Pais la rivista "Historia", edita da Arnaldo Mussolini, che doveva fare da grancassa accademica della romanità fascista. Paola Maria Arcari, invece, alla cattedra in Storia delle dottrine politiche (Cagliari) giunse alquanto giovane, ma non prima di aver assecondato convintamente la francofobia mussoliniana e il prevalente orientamento autoctono negli studi di storia del Risorgimento con un libro che negava la partecipazione sincera di Napoleone III alle conquiste degli italiani. Anche Emilia Morelli acquisì presto, nell'immediato secondo dopoguerra, l'ordinariato nella Storia del Risorgimento; aveva trascorso gli anni Trenta e i primi anni Quaranta, poco più che ventenne, cooperando dalla prima fila all'edificazione dell'autoctonia e del garibaldinismo fascisti. Lanzani sparì poco dopo il 1945. Morelli e Arcari avrebbero insegnato e agito per altri e altri decenni; la seconda si avvicinò all'UDI mentre la prima restò piuttosto fedele fino alla fine ad anacronistici ideali monarchico-moderati.

Difficile spiegare il successo di questa triade sul piano istituzionale senza menzionare il dato certo di una militanza tenace e spontanea che si riverberava fin nelle ultime pieghe dei lavori scientifici dell'entre-deux-guerres. Come il caso di Lanzani, mai promossa nell'accademia, dimostra in misura eclatante, è evidente che le nostre prime cattedratiche furono riconosciute come utili manovali dell'ideologia di regime più e

⁵ Cfr. V. DE GRAZIA, *Le donne nel regime fascista*, Venezia, Marsilio, 1993.

prima che come valenti studiose. Un destino certo non troppo dissonante rispetto a quanto accadeva per i colleghi uomini, come ha ormai da tempo dimostrato una storiografia attenta a ridimensionare presunte nicchie di “liberalità” che sarebbero esistite nelle maggiori istituzioni culturali del Ventennio⁶. Però nel nostro caso il dato acquista ancora maggior rilevanza, in quanto si tratta per l'appunto dell'ingresso delle italiane nel mondo della docenza superiore. Riconoscimento scientifico e riconoscimento istituzionale andarono in fondo a rimorchio del riconoscimento politico, necessario e ancor più ricercato. Le tre “dive” erano la punta di un iceberg di energie storiografiche femminili che molto più spesso si arrestarono alle soglie della libera docenza, per non dire di casi di penalizzazione (Angela Valente) o addirittura di persecuzione (Secondina Lorenza Cesano)⁷. Il fatto stesso, però, che alla vigilia del secondo conflitto mondiale si fosse affermata una coorte già alquanto cospicua di professioniste della ricerca storica ci obbliga a stemperare quello che potrebbe apparire un bilancio troppo drastico.

Della misoginia del fascismo e delle contraddizioni del sedicente “femminismo latino” è stato già detto tutto. Qui basterà richiamare il sostanziale fallimento della propaganda dell'angelo del focolare, testimoniato nel nostro campo di studio proprio da quella leva di venticinque-trentenni che superarono il primo gradino del reclutamento accademico all'indomani del 1925. Intendiamo dire che il riconoscimento di genere, Gentile nolente, si rese in qualche modo obbligatorio per il regime, che non poteva più ignorare le firme femminili sulle riviste specializzate e persino sulle colonne della Enciclopedia Italiana. Archeologhe, antichiste, medieviste, moderniste e risorgimentiste sfornavano ormai decine di contributi all'anno, sfornavano monografie, acquisivano la libera docenza, talora approntavano addirittura manuali per la filiera classica. Allora, la promozione del trio “fascistissimo” illustrato sopra potrebbe

⁶ G. TURI, *Il mecenate, il filosofo e il gesuita. L'Enciclopedia Italiana specchio della nazione*, Bologna, il Mulino, 2002; G. TURI, *Lo Stato educatore. Politica e intellettuali nell'Italia fascista*, Roma-Bari, Laterza, 2002; G. BELARDELLI, *Il ventennio degli intellettuali: cultura, politica e ideologia nell'Italia fascista*, Roma-Bari, Laterza, 2005; A. TARQUINI, *Storia della cultura fascista*, Bologna, il Mulino, 2011.

⁷ M.P. CASALENA, *Professionalization within Emancipation? Women and Studies on the Risorgimento in the First Half of Twentieth-century Italy*, «Storia della storiografia», 66/2014, pp. 101-121.

rappresentare una concessione obbligata, seppur quantitativamente minima, ad una compagine femminile oramai radicata nella vita culturale nazionale. Un riconoscimento, in altri termini, “politico” e “di genere” allo stesso tempo, che intendeva premiare sul piano istituzionale poche eccellenze per meglio evidenziare il ruolo di supporto attivo richiesto alle donne italiane negli anni attorno all’impresa d’Etiopia. Il fatto che il riconoscimento non andasse disgiunto da un paternalismo strutturale si evince da altri fatti: Carolina Lanzani dirigeva “Historia” ma non vi pubblicava articoli di sua mano; Paola Maria Arcari ondeggiò tra varie discipline prima di spuntarla; Emilia Morelli era condirettrice del Museo centrale del Risorgimento, ma senza stipendio.

Carriere proseguite, tra apprezzamenti alterni, anche nel secondo dopoguerra, quelle di Paola Maria Arcari e di Emilia Morelli. In quello stesso periodo, una nuova coltre di silenzio e sottovalutazione sembrava soffocare, in linea con la situazione generale delle voci femminili nell’ambito dei partiti repubblicani⁸, la visibilità e l’influenza potenziali degli scritti di una nuovissima leva di storiche. Va sottolineato, peraltro, che forse sono proprio gli anni Cinquanta e Sessanta del XX secolo – gli stessi che preparavano la moltiplicazione delle discipline e delle cattedre, nonché l’esplosione dei ruoli precari che sarebbero stati oggetto della Legge 382 del 1980 – il periodo di più grave misconoscimento dell’apporto femminile alla storiografia italiana.

In primo luogo, si consumò fin dall’immediato dopoguerra un fenomeno già vistosamente incipiente negli anni Trenta, vale a dire quella sorta di auto-confinamento delle energie storiografiche femminili nei settori meno ambiti dall’intellettualità maschile. Per la Storia del Risorgimento, ormai cattedra stabile in tutte le facoltà letterarie della penisola, abbiamo probabilmente a che fare con un doppio movimento di esclusione e auto-esclusione, coincidente con l’istituzionalizzazione massiccia voluta dal quadrumviro De Vecchi di Val Cismon, per cui le numerose risorgimentiste degli anni Dieci e Venti o uscirono di scena o si spostarono piuttosto sul XVIII secolo. Come ben dimostra il caso di Angela Valente, incaricata di Storia del XIX secolo a Napoli

⁸ A. ROSSI-DORIA, *Le donne sulla scena politica*, in F. BARBAGALLO (dir.), *Storia dell’Italia repubblicana*, vol. I, *La costruzione della democrazia*, Torino, Einaudi, 1994, pp. 783-811.

prima dell'avvento di Nino Cortese, in seguito relegata alla Biblioteconomia a dispetto di una libera docenza ormai più che decennale in Storia medievale e moderna, il regime aveva inteso non da ultimo virilizzare quel campo conteso della storiografia nazionale, del resto destinato ad essere ben presto massicciamente piegato alla propaganda degli anni di guerra⁹. Dopo il 1945, tuttavia, non si verificò un ritorno delle donne alla storia del processo liberal-unitario, ormai colonizzato su opposte sponde da marxisti e cattolici¹⁰. Abbandonato dalla propaganda totalitaria, passato per una breve quanto intensa fase interpretativa squisitamente resistenziale, ormai il Risorgimento serviva o a riprova reiterata delle tesi gramsciane o ad una riscrittura di volta in volta edulcorata oppure piegata alla tortuosa vicenda dell'intransigentismo. Roba da Repubblica dei partiti e, come tale, non alla portata di donne, relegate nelle retrovie dei partiti di massa e costrette ad assistere pressoché silenti alle discussioni intavolate tra Istituto Gramsci e Fondazione Feltrinelli, per tacere di luoghi meno fondamentali della rielaborazione teorica in corso nel secondo dopoguerra.

Dov'erano riparate allora le donne che nonostante tutto si occupavano di ricerca e scrittura storica? Sempre ben rappresentate nella storia antica e nell'archeologia classica, ora le più si occupavano dei secoli medievali e moderni, senza osare incursioni oltre i decenni delle riforme illuminate. Si tratta di un mutamento profondo nella vicenda dell'apporto femminile alla storiografia italiana, di una cesura coincidente grosso modo con le torsioni quasi sincrone della storia del Risorgimento e della "nuovissima storia contemporanea". Ormai – ma, salva la romanità imperiale, il fenomeno appariva cogente già a metà degli anni Trenta – erano queste le due discipline, differenzialmente riconosciute sul piano istituzionale fino a metà anni Sessanta, che si spartivano il grosso delle cure e delle questioni che l'attualità affidava alla risposta degli studiosi di storia.

A fronte di decine di greciste, romaniste, archeologhe, medieviste e moderniste, ci imbattiamo attorno al 1960 in una pattuglia particolarmente sparuta di studiose del

⁹ M.P. CASALENA, *Le italiane e la storia*, pp. 111-113.

¹⁰ Cfr. G. ZAZZARA, *La storia a sinistra. Ricerca e impegno politico dopo il fascismo*, Roma-Bari, Laterza, 2011; M. BAIONI, *Le patrie degli italiani. Percorsi nel Novecento*, Pisa, Pacini, 2017.

Risorgimento e dell'età contemporanea. In conclusione, sono due: la comunista Franca Pieroni Bortolotti e la democristiana Paola Gaiotti de Biase. La loro "distribuzione" rispecchiava le fattezze del dibattito interno ai partiti di massa. Allieve rispettivamente di Delio Cantimori e Gabriele De Rosa, entrambe pubblicarono i lavori maggiori nel 1963, sancendo l'ingresso delle italiane nel territorio della storia contemporanea. Per la verità, sancirono pure una svolta irreversibile in quello che sarebbe stato il nuovissimo campo della storia delle donne, scissa dall'approccio biografico-eseemplare e ricondotta ai grandi quadri della lotta politica e culturale dell'età postunitaria. Né l'una né l'altra, pertanto, fu apprezzata per la portata effettiva che veicolava il proprio lavoro. La ricerca di Pieroni Bortolotti su Anna Maria Mozzoni (che per l'autrice rappresentava un capitolo di storia politica tout court senza le aborrite declinazioni "femminili") non trovò grande eco nel campo marxista. Così come i recensori cattolici trascurarono in gran parte il saggio di Gaiotti de Biase sulle cattoliche milanesi, suscitando in diretta e in seguito il disappunto dell'autrice. Eppure, erano i primi libri di storia contemporanea pubblicati da donne italiane¹¹. Se il riconoscimento scientifico fu alquanto tiepido, non doveva andare molto meglio col riconoscimento istituzionale (tardivo). Per il riconoscimento di genere, si doveva naturalmente attendere la grande stagione della storia "femminista", che però Pieroni Bortolotti avrebbe sistematicamente oppugnato in nome della polemica contro la storia "di una sola metà dell'umanità". Riconoscimento di genere, verrebbe da concludere, giunto quasi a malgrado delle due studiose, che avevano scientemente perseguito un riconoscimento genuinamente politico nell'età del boom, del riformismo, della "ricostruzione" post-1956, della prima sessione del Concilio Vaticano II. A Pieroni Bortolotti e a Gaiotti de Biase toccò la sorte delle vere pioniere: abbastanza visibili, ma essenzialmente confinate ad un apprezzamento/riconoscimento parziale e invero incapace di cogliere gli effetti di innovazione metodologica e tematica procurati ad una disciplina già matura ma ancora in cerca di paradigmi alternativi alla vulgata di partito.

¹¹ Cfr. A. BUTTAFUOCO, *La trama di una tradizione: leggere Franca Pieroni Bortolotti*, Siena, Università di Siena, 2001; M. PACINI, *Franca Pieroni Bortolotti: alla ricerca delle origini*, «Genesis», IX, 1/2014, pp. 157-170; P. GAIOTTI DE BIASE, *Passare la mano: memorie di una donna dal Novecento incompiuto*, Roma, Viella, 2010, in part. p. 114.

3. Soggettività e mestiere di storico

Fin qui, ci siamo mossi tra un'alternanza di mis-conoscimento, dis-conoscimento e riconoscimento condizionato, variamente declinati sul piano scientifico, istituzionale e politico. Le cose sarebbero parzialmente (e silenziosamente) mutate di lì a breve quando, a ridosso del "lungo Sessantotto" italiano si sarebbe registrata una tangibile diserzione dell'intellettualità maschile dal campo della ricerca storica¹². La visibilità femminile, dunque, doveva imporsi non *in competizione diretta*, bensì *in assenza* dei colleghi uomini. Nei primi anni Settanta e fino alla fine del decennio, il numero di quante giunsero a pubblicare uno o più scritti aumentò gradualmente ma continuamente, nel momento stesso in cui la quantità di mani e menti maschili decresceva sensibilmente. Se consideriamo nuovamente l'apparizione nel contesto di sedi scientificamente riconosciute come le riviste specializzate delle varie sotto-discipline quale sintomo di riconoscimento, dobbiamo concludere che proprio – e solo – in quel torno di tempo si dischiusero concretamente alle leve femminili le porte della storiografia italiana. Beninteso, con decalage rimarchevoli tra settore e settore, e comunque con un forte gap permanente tra il momento dell'accesso all'attività pubblica di studio e quello dell'immissione nei ranghi accademici, anche quelli meno prestigiosi. In altri termini, alla crescita quantitativa non corrispose un incremento coerente del numero di donne tra gli assistenti e i contrattisti, men che meno sulle cattedre stabili. Questo dato possiamo darlo per certo in quanto il massiccio reclutamento ope legis del 1980 coinvolse un numero enormemente più elevato di uomini che di donne, lasciando di fatto invariata la presenza femminile "a piramide" e numericamente corrispondente a non più di un quarto/quinto della coorte accademica che era dato registrare al principio degli anni Cinquanta¹³. A questo punto, tuttavia, il problema cominciò a porsi apertamente: il numero delle storiche dotate di tutti i requisiti scientifici era aumentato vistosamente, mentre tardava il corrispettivo dei riconoscimenti istituzionali che – proporzionalmente, e paradossalmente – erano sembrati più generosi all'epoca

¹² M.P. CASALENA, *Le italiane e la storia*, pp. 161 ss.

¹³ *Ivi*, pp. 140-144.

dell'antifemminista regime fascista. Certo, ora le donne che varcavano la soglia del nuovo ruolo da ricercatore o salivano più in alto, fino all'ordinariato, non rappresentavano più delle mosche bianche legittimate più che altro in sede extra-scientifica. Ora le accademiche riconosciute dirigevano istituti e riviste, più tardi dipartimenti e facoltà. Per cui dobbiamo concludere che il pur risicato riconoscimento istituzionale susseguente all'ope legis va considerato come il primissimo segnale di apertura consapevole della comunità degli storici italiani alla partecipazione femminile paritaria. Non a caso, nei grossi volumi dedicati agli atti dei congressi della Società degli storici italiani, uno spazio ben maggiore trovavano ora i nominativi di brave allieve, promettenti ricercatrici, affermate docenti. E se i relatori, cioè quanti erano chiamati a tracciare bilanci e prospettive dei singoli segmenti della ricerca, erano ancora quasi tutti maschi, nondimeno si faceva largo pure qualche voce di donna oramai consacrata a "maestra" su scala perlomeno nazionale¹⁴.

Stagione di una selezione feroce, ma pure di un riconoscimento formale e scientifico e istituzionale. Gli anni Ottanta, però, furono anche altro: furono la stagione aurorale di nuove scelte e nuovi coinvolgimenti, da parte specialmente delle studiose, che di nuovo dovevano porre in drammatico rilievo la questione della differenza di genere nell'attività di ricerca e scrittura. Sono, per le nostre e anche per molti uomini, gli anni d'oro della storia sociale, della microstoria e della storia delle donne, oltre che di altre discipline più di nicchia. E le donne viravano decisamente – con l'eccezione delle antichiste – verso il sociale e il genere, lambendo in pochi casi la "classica" storia politico-istituzionale, giuridica, ideologica. Stavolta, rispetto al Ventennio, sembrano più chiari i sintomi di un confinamento spontaneo e orgoglioso, che dalla militanza nel movimento neofemminista arrivava a trapelare fino alle porte dell'università, conquistando faticosamente ma irreversibilmente spazi apprezzabili sulle riviste e nei dibattiti anche se più spesso internazionali che nazionali.

Esplosa nelle prime configurazioni propriamente scientifiche, strettamente intrecciata con una metodologia altrettanto sovversiva quale la storia orale, fin dal tramonto

¹⁴ Cfr. AA. VV., *La storiografia italiana negli ultimi vent'anni*, Milano, Marzorati, 1970; L. DE ROSA (ed), *La storiografia italiana degli ultimi vent'anni*, Roma-Bari, Laterza, 1989.

degli anni Settanta, la storia delle donne (poi: storia delle donne e di genere) avrebbe vissuto molto a lungo di contratti quantomai precari in poche sedi prima di acquisire piena dignità istituzionale non prima del 1998. Per un ventennio le studiose che si occuparono dell'agire, della presenza, del potere "informale" delle donne di età medievale, moderna e contemporanea costituirono una comunità a parte, nota ma disconosciuta – se non irrisa – dalle leve della politica e del potere accademico. Lo sappiamo, perfino Pieroni Bortolotti era stata scettica sulla legittimità di una storia "di una sola metà dell'umanità"; ma ora le resistenze arrivavano al diniego pressoché assoluto delle potenzialità euristiche e della stessa "utilità" di una disciplina che pure altrove – negli Stati Uniti – aveva goduto di precoce istituzionalizzazione. Tra quante scrivevano (anche o soltanto) di storia delle donne, pochissime erano le studiose già strutturate nell'accademia. Molto più numerose le aspiranti deluse, le marginali, le indipendenti. C'erano almeno due riviste, dal 1989 esisteva la Società italiana delle storiche, i risultati scientifici si facevano sempre più manifesti e innegabili, eppure il riconoscimento scientifico e istituzionale "ufficiale" tardava a palesarsi. Non si tratta di resistenze esclusivamente maschili; pure molte donne, meglio integrate nelle filiere istituzionali, negavano il valore della storia delle donne e di genere. La quale, persino a risultato istituzionale conseguito – siamo già nel XXI secolo –, doveva faticare ulteriormente per strappare un pieno consenso metodologico e tematico nella penisola storiografica, anche quando scritti e libri circolavano in tante lingue e in tante sedi estere.

4. Riconoscimenti tardivi, parziali, negati

Il "caso" della storia delle donne che, comunque, non coinvolse mai più del 20% delle autrici di scritti scientifici, è allo stesso tempo eclatante e rappresentativo dell'intera vicenda del difficile rapporto tra carriera storica e riconoscimento di genere nell'accademia italiana. Più in generale, possiamo dire che le italiane che volessero misurarsi e lanciarsi nella carriera storica, a partire dalla prima età post-unitaria, si

ritrovavano davanti a un bivio drammatico. Occuparsi di quanto dava il tono al *mainstream* – quindi, dapprima la storia medievale e la storia del diritto, poi la storia del Risorgimento e quella contemporanea, poi ancora la storia economica, politica, delle relazioni internazionali, etc. – e rischiare di ritrovarsi relegata tra le decine di candidate al riconoscimento – scientifico, prima ancora che istituzionale – deluse nelle proprie aspettative dalla diffusa circospezione che a lungo ha circondato l'intellettualità muliebre. Oppure, seguire inclinazioni e suggestioni differenti, e dedicarsi ad “altro” – dalla biografia esemplare per la gioventù ad un Medioevo passato di moda, dalla storia sociale alla storia della sanità, dalla storia orale alla storia delle donne e dei femminismi... - dando per acquisito un dis-conoscimento probabile in sede scientifica e pressoché sicuro in sede istituzionale. Terza via, quella che percorsero in definitiva le poche accademiche “arrivate”, profittare delle rare aperture dei ranghi dimostrando fervida osservanza dei magisteri metodologici e politici. Era stato il caso delle Lanzani, delle Arcari, delle Morelli; era ancora il caso delle Rota Ghibaudi, delle Caroselli e di parecchie altre. Che il trend fosse destinato però a mutare, sempre dalla metà degli anni Settanta, lo dimostrano alcuni casi, come quello – esemplare – di Eva Cantarella, studiosa “classica” di diritti antichi (e già per questo una eccezione) che avrebbe inaugurato un'autonoma e feconda produzione scientifico-divulgativa proprio nel campo da poco dissodato degli studi sulle donne e sul genere. Stesso discorso per Anna Bravo, esordiente con un case-study sulla Resistenza nel 1964, pervenuta tra anni Ottanta e Novanta a nuovissimi approcci alla storia della Resistenza e, più largamente, delle guerre. Mentre per una Luisa Passerini o una Annarita Buttafuoco dobbiamo rimarcare fin dal principio scelte eterodosse e pionieristiche – la storia orale, la storia culturale, la storia del femminismo italiano – che bastano a marcare un passaggio d'epoca, tra metà anni Ottanta e metà anni Novanta. Riconoscimenti tardivi, non sempre pieni e unanimi, e recensioni assai meditative e problematiche hanno scandito a lungo i percorsi più originali, ma a questo punto non possiamo più asserire che la differenza di genere debba restare al di fuori delle soglie dell'accademia¹⁵.

¹⁵ Cfr. M.P. CASALENA, *Le italiane e la storia*, pp. 161-232.

Un dato resiste a tutte le novità, più o meno cristalline: e cioè il fatto che le italiane scrivano di storia in quantità assai minore rispetto agli uomini. Da parecchi decenni, ormai, si fatica a conseguire un terzo della produzione totale annua. Corrispettivamente, nei ruoli accademici la presenza femminile appare (finora) più cospicua nei ranghi inferiori che non al livello dell'ordinariato, eccezion fatta per pochi settori scientifico-disciplinari. Questo significa forse che la storia è una scienza da uomini? Che la carriera accademica nel campo storico è un lavoro da uomini? O non si pone piuttosto, come noi crediamo, ancora e di nuovo il problema dei tempi e dei gradi dei "tre riconoscimenti"?

Non trattiamo certo di una peculiarità del campo storiografico, dato che l'emorragia di energie femminili che si verifica nel lungo iter che dal dottorato di ricerca conduce alla vetta della carriera universitaria costituisce un dato pressoché universale nel caso del mondo della ricerca italiana. Tuttavia la storia mantiene degli assetti più ostativi di altre discipline umanistiche, almeno stando a dati macroscopici ed aggregati.

Di settore in settore, come accennato, le cose cambiano parecchio. Numerose e ben collocate nell'antichistica e nell'archeologia (ma meno nella storia romana); ben rappresentate seppure minoritarie nella medievistica, nelle storie d'area e da poco anche nella storia delle istituzioni politiche, le studiose tendono a sparire gradualmente man mano ci spostiamo nella storia moderna, contemporanea, del diritto, delle dottrine e specialmente delle relazioni internazionali. Equilibri e tradizioni specifici a ciascuna delle corporazioni che l'introduzione degli SSD – talvolta attirandosi molte critiche – ha determinato, giocano certo un ruolo fortissimo, a cominciare dalle stesse dinamiche di genere inerenti alla "riproduzione" di scuole e filiere. Ma ciò su cui in conclusione vogliamo porre l'accento, è che tali peculiarità non poggiano su criteri immanenti e atemporali, vagamente giustificabili con altri criteri scientifici e metodologici, bensì variano in funzione di congiunture al contempo politiche e "demografiche" che si intrecciano alle tradizioni contribuendo a rimodellare nel medio periodo le configurazioni e i rapporti di genere.

Delineando alcune linee di lunga durata, possiamo sostenere che le discipline maggiormente blasonate, quali l'archeologia classica, l'antichistica (specie la storia

greca) e la medievistica, si sono aperte alle voci femminili con almeno una (quando non due) generazioni di ritardo rispetto ai tempi dell'edificazione delle prime "scuole" nazionali. L'ammissione, però, quando è avvenuta è stata definitiva e irreversibile, tanto che oggi sono questi i terreni maggiormente femminilizzati sia della produzione scientifica, sia nella popolazione dei ruoli accademici. Altre discipline dal lusinghiero lignaggio, quale la storia dei diritti antichi, mostrano un grado di apertura minore, ma che sta registrando proprio in questi anni un inedito crescendo.

La storia del diritto italiano (oggi storia del diritto medievale e moderno) ha vissuto una vita più turbinosa quanto a femminilizzazione. Ermeticamente chiusa nel Risorgimento per ovvie ragioni, ma disponibile già in età liberale, accolse diverse presenze nell'entre-deux-guerres, quando il suo prestigio era inesorabilmente diminuito di fronte alle discipline dell'antichità. Anche Gina Fasoli scrisse da giovane di questioni di Statuti comunali, e in generale la nuova "Rivista di storia del diritto italiano" annoverò firme quali quella di Ginevra Zanetti e Dina Bizzarri, entrambe addivenute alla libera docenza. Ma quando l'infatuazione per l'età classica passò di moda, nel secondo dopoguerra, questo campo disciplinare è tornato sostanzialmente a chiudersi alla partecipazione di donne. Tanto che oggi la situazione della Storia dei diritti antichi, istituzionalmente parlando, appare migliore di quella della Storia del diritto medievale e moderno. Idem, con poche variazioni, per la Storia delle dottrine politiche, creazione fascista che ha annoverato la tempestiva ammissione di una Arcari, che in seguito ha annoverato le migliori allieve di Luigi Firpo, che in anni ancor più vicini ha contemplato una leva di studiose innovative e prolifiche, ma che si conferma a livello istituzionale un settore eminentemente maschile (o forse maschilista?). La secessione degli storici delle istituzioni, al contrario, ha consumato in poco più di un decennio un incisivo processo di femminilizzazione, anche ai ranghi più alti; ma stiamo parlando di un settore scientifico-disciplinare assai più ristretto, la cui apertura alla differenza di genere appare peraltro ai giorni nostri in sensibile crisi.

Le donne hanno scritto moltissimo – soprattutto – di storia moderna. Non dello Stato moderno (luminosa eccezione: Elena Fasano Guarini), bensì della società, della

salute, delle donne e dei rapporti di genere, della cultura, della religione e della superstizione. Come pure, a partire dagli anni Ottanta, hanno scritto molto di storia contemporanea: anche qui, meno di politica, e più di sociale e culturale. Ma i rispettivi settori non riescono a tradurre l'effettiva partecipazione alla produzione in un coerente assetto dei ruoli accademici. Molte tra le ricercatrici, le donne sono meno numerose tra le associate, mentre l'ordinariato rimane pervicacemente legato ad un semi-monopolio maschile. In definitiva, è in questi due domini che troviamo gli spunti più interessanti e più significativi nel lungo e medio periodo per ragionare di riconoscimento nell'ambito del rapporto tra italiane e carriere storiche. Quanto più lo studio e la ricerca arrivano a lambire questioni vagamente o fortemente impregnate di attualità e critica politica, tanto più le donne risultano marginalizzate nelle possibilità di ascesa professionale. Il manco di riconoscimento scientifico-istituzionale finisce, peraltro, per tradursi in un incremento della differenza di genere, dell'intervento della soggettività, nella "scelta" dei terreni da dissodare, come mostra tra altri il caso della storia delle donne (che non a caso, solo a fatica si è fatta per l'età contemporanea storia politica). Consapevoli e/o costrette dalle regole del gioco, le studiose di questi settori sono quelle che maggiormente fanno registrare uno scarto eloquente rispetto al mainstream, che si conferma tenacemente avvinto al versante politico-istituzionale. Il riconoscimento di tale alterità contribuisce ad attribuire a queste sottocomunità un aspetto polifonico e più variegato; tuttavia, un riconoscimento di tal fatta tarda a prendere piede. Discorso analogo per le storie d'area, creazioni di riforme alquanto recenti degli ordinamenti: le donne che hanno trattato di Americhe, ad esempio, hanno trattato specialmente gli immigrati, le donne, le minoranze... Però i settori sono giovani e piccoli, e la presenza femminile risulta sostanzialmente appagata tanto in termini scientifici quanto in senso istituzionale.

Resta valido l'antico assioma che voleva le voci di donne naturalmente aliene (perché inadeguate) al ragionamento e alla dialettica politici? Si è mantenuta nei decenni l'antica diffidenza verso le neo-cittadine che stentavano ad affermarsi nel seno dei grandi partiti del secondo dopoguerra? Oppure abbiamo a che fare con scelte e opzioni consapevoli e pienamente deliberate, magari frutto dell'inserimento in più ampi

circuiti internazionali e transnazionali?

È evidente che la risposta varia a seconda dei casi individuali. Però la fotografia del personale in servizio continua a suscitare più di un motivo di perplessità. Certo, si tratta di una situazione in continuo divenire, come mostra la storia alle volte paradossale di certi ambiti sotto-disciplinari; taluni dati d'insieme tuttavia ci costringono a parlare di un diffuso manco di riconoscimento delle italiane nella professione storica accademica. Opportunamente distinto a seconda dei momenti di preclusione tra la fase dell'ammissione scientifica e la fase del reclutamento istituzionale, il riconoscimento ancora parziale e difettoso delle energie femminili nei ruoli del mestiere di storico non appare davvero un unicum italico. Ma ciascuna comunità ha la sua storia, e quel mix di tradizionalismo e sensibilità alle congiunture che obbligano a concentrarsi di volta in volta sui singoli casi. E nel caso italiano, potremmo forse concludere che, tutto considerato, gli storici (uomini) respingono (volontariamente?) il contributo delle aspiranti colleghe ogni qualvolta che gli interessi di ricerca e le connessioni politiche degli oggetti di studio sfiorano pericolosamente le poste in gioco dell'attualità. Valeva per il Medioevo all'epoca della Legge Casati, poi è valso per il Risorgimento in camicia nera, è sempre stato così per la modernistica, e oggi è così per la storia contemporanea (fino all'esasperazione della Storia delle relazioni internazionali). Come dire che il primo riconoscimento da ottenere è *sempre* quello politico, e che un eventuale riconoscimento di genere non appare proprio all'ordine del giorno presso i ranghi più elevati del lavoro storico accademico della penisola.

Il riconoscimento della personalità creativa nell'opera dell'ingegno

Alberto Musso

1. Il riconoscimento della personalità dell'autore nell'opera quale requisito di paternità e creatività

Il riconoscimento della personalità dell'autore, nell'opera letteraria o artistica del suo ingegno, costituisce forse il fondamento più essenziale del diritto d'autore antico e moderno: sebbene, in effetti, il sistema di *copyright* sorga positivamente dall'inizio del sec. XVIII – essendo sconosciuto al diritto anteriore un sistema di *copyright*, al di là dei singoli privilegi octroyati individualmente ed asistematicamente concessi dal potere sovrano – il concetto del riconoscimento suddetto, a mo' di filiazione intellettuale, si rinviene con chiarezza fin dall'età romana, dove Marziale impiega per la prima volta il termine giuridico di *plagiarius* in un celebre epigramma per indicare il furto della propria paternità intellettuale su di un poema da parte di altro poeta¹. Tuttavia, il principio di diritto positivo che riconosca un pieno diritto soggettivo alla paternità di un'opera dell'ingegno è sistematicamente elaborato solamente nell'età moderna, soprattutto dalla scuola kantiana, e poi trasfuso vieppiù nella legislazione in materia, tanto da configurarne un vero e proprio diritto morale della personalità, che – a differenza dei diritti di sfruttamento economico, limitati nel tempo e negoziabili – permane sempre irrinunciabile, inalienabile ed imprescrittibile, anche dopo la morte dello stesso autore²: è, in particolare, la concezione romantica ed idealistica del sec. XVIII e XIX ad accentuare un'interpretazione della creatività – quale unico titolo

¹ Il termine di «plagiarius», designante il ladro di schiavi o il rapitore di figli, fu usato per primo da MARZIALE, Epigr., I, 52, nel senso traslato di ladro di testi scritti.

² Cfr. I. KANT, *Dell'illegittimità dell'editoria pirata*, o J.G. FICHTE, *Dimostrazione dell'illegittimità dell'editoria pirata: un ragionamento e una parabola*, entrambi in I. KANT – J.G. FICHTE – J.A.H. REIMARUS, *L'autore e i suoi diritti. Scritti polemici sulla proprietà intellettuale*, a cura di R. Pozzo, Milano, Ed. Biblioteca di via Senato, 2005, pp. 37 ss., nonché pp. 69 ss.; per vari esempi su questo rapporto di «filiazione», M. ROSE, *Authors and Owners: The Invention of Copyright*, Cambridge (Mass.), Londra, Harvard Univ. Press, 1993, pp. 38 e ss.

d'acquisto del diritto morale di paternità e di tutti i conseguenti diritti di utilizzazione patrimoniale – come riconoscimento della «personalità dell'autore» nell'opera, in cui la prima si oggettiva³. Appare sintomatico come siffatta concezione di riconoscimento personalistico perduri ancora oggi, specialmente nella dottrina, nella giurisprudenza e nella legislazione di matrice europea, nonostante l'era della riproducibilità tecnica delle opere dell'ingegno⁴ e l'intrinseca natura tecnologica di molte di esse: opere fotografiche, *software*, *industrial* o *computer-aided design*, ecc.⁵. Anche l'art. 2, § 5, della Convenzione dell'Unione di Berna per la protezione delle opere letterarie ed artistiche (d'ora innanzi, «CUB»)⁶, nonché l'art. 1 della legge italiana sul diritto d'autore (d'ora

³ Come osserva infatti Trib. Bologna, 16 aprile 1997, «Annali italiani del diritto d'autore», 1998, p. 573, per essere tutelata dal diritto d'autore, un'opera deve presentare creatività – anche se non necessariamente in grado elevato e pur eventualmente inserendosi all'interno di un genere diffuso – affinché sia riconoscibile in essa l'espressione singolare della personalità del suo autore: non è perciò proteggibile un'opera in cui non sia possibile riconoscere alcun profilo innovativo rispetto alla cultura artistica costituente il patrimonio comune dell'attuale momento storico-sociale. Per ulteriori riferimenti, v. A. MUSSO, *Diritto di autore sulle opere dell'ingegno letterarie e artistiche*, in F. GALGANO (ed), *Commentario del Codice Civile Scialoja-Branca*, Bologna – Roma, Zanichelli – Il Foro Italiano, 2008, pp. 21 ss.; sull'evoluzione storica del riconoscimento della creatività personale nell'opera, Z. ALGARDI, *La tutela dell'opera dell'ingegno e il plagio*, Padova, Cedam, 1978, pp. 341 e ss.

⁴ W. BENJAMIN, *L'opera d'arte nella sua riproducibilità tecnica*, Torino, Einaudi, 2000. Cfr. Cass., 28 novembre 2011, n. 25173, «Il Foro italiano», 2012, I, c. 74, per cui il concetto giuridico di creatività – cui fa riferimento l'art. 1 l. aut. – non coincide con quello di creazione, originalità e novità assoluta, riferendosi, per converso, alla personale ed individuale espressione di un'oggettività appartenente alle categorie elencate, in via esemplificativa, ex art. 1 l. aut., in modo che un'opera dell'ingegno riceva protezione a condizione che in essa sia riconoscibile un atto creativo, seppur minimo, suscettibile di manifestazione nel mondo esteriore; inoltre, la creatività non è costituita dall'idea in sé, ma dalla forma della sua espressione, ovvero dalla sua soggettività, di modo che la stessa idea può essere alla base di diverse opere che sono o possono essere diverse per la creatività soggettiva che ciascuno degli autori spende e che, in quanto tale, rileva ai fini della protezione (nella specie, la Suprema Corte italiana ha ritenuto che la creatività di un libro fotografico sui luoghi visitati da Goethe in Sicilia andasse valutata nel modo in cui l'idea era stata sviluppata, cioè in base alla scelta espressiva dei brani letterari e corredo iconografico).

⁵ Per Corte giust. UE, 16 luglio 2009, causa C-5/08, Infopaq, «Raccolta», 2009, I, p. 6569, § 47, «non può escludersi che talune frasi isolate, o addirittura talune parti di frasi del testo [...] siano idonee a trasmettere al lettore l'originalità di una pubblicazione – quale un articolo di giornale – comunicando a chi legge un elemento che è in se stesso espressione della creazione intellettuale dell'autore di tale articolo»: simili frasi o parti di frasi possono pertanto beneficiare della tutela prevista dal diritto d'autore. In Italia, v. Cons. Stato, sez. VI, 25 gennaio 2007, n. 270, «Giurisprudenza amministrativa», 2007, I, p. 68, per il quale – nonostante l'opposizione di SIAE – anche i realizzatori di effetti sonori speciali («rumoristi») sono stati affine riconosciuti autori di opere creative e non meramente tecniche ai fini dell'attribuzione del diritto in esame.

⁶ Convenzione di Berna per la protezione delle opere letterarie e artistiche del 9 settembre 1886, revisionata da ultimo il 24 luglio 1971 a Parigi.

innanzi, «l.aut.»⁷), prevedono tuttora il riconoscimento di un carattere creativo dell'opera come condizione di acquisto del relativo diritto d'autore, tanto morale⁸, quanto patrimoniale: un carattere di creazione «personale» che, più recentemente, è stato esteso perfino all'ordinamento angloamericano ed agli altri regimi di *common law*, tradizionalmente più inclini a ravvisare unici o prevalenti diritti economici di sfruttamento esclusivo (qual è, *in primis*, la riproduzione, dalla quale deriva per l'appunto il termine «*copy-right*»)⁹ e, viceversa, il riconoscimento meno incisivo della personalità creativa dell'autore rispetto a «produzioni» di materiali originali, nei quali tale personalità resta irrilevante a fronte della «originalità», quale mera realizzazione obiettiva di contenuti sufficientemente diversi da quanto già sussista nello stato dell'arte, con conseguenti attribuzioni di *copyright* a titolo originario pure a persone giuridiche (come in casi di produzioni cinematografiche), che non sarebbero concepibili nel regime bernese in base alla stessa durata dei diritti patrimoniali d'autore, parametrati unicamente sulla vita delle persone fisiche¹⁰. Peraltro, anche nei sistemi giuridici europei, la personalità dell'autore viene oggi riconosciuta pure a seguito di un

⁷ Legge 22 aprile 1941 n. 633, Protezione del diritto d'autore e di altri diritti connessi al suo esercizio (Gazzetta Ufficiale n. 166 del 16 luglio 1941) e succ. mod.

⁸ A siffatto diritto morale di riconoscimento della paternità dell'opera in favore dell'autore corrisponde l'obbligo di un riconoscimento in concreto del nome di questo soggetto sull'originale o su ogni riproduzione dell'opera stessa «nelle forme d'uso», da parte di chi usa l'opera (art. 8 l.d.a.), non solo economicamente, ma anche per fini esclusivamente scientifici o culturali (come nell'ipotesi della citazione, la quale, ex art. 70 l.aut., deve essere sempre accompagnata dalla menzione del titolo, dei nomi dell'autore, dell'editore e – se si tratti di traduzione – del traduttore, qualora tali indicazioni figurino sull'opera riprodotta).

⁹ US Supreme Court, 27 marzo 1991, «Il Foro italiano», 1992, IV, c. 37, con nota di A. ZOPPINI, *Diritto d'autore sulle compilazioni nella recente giurisprudenza della Suprema Corte americana*, per cui si deve riconoscere che anche nel diritto nordamericano la tutela del diritto d'autore compete alle sole opere dell'ingegno che presentino caratteristiche di originalità creativa e non si estenda alle semplici raccolte di dati, quali gli elenchi alfabetici del servizio telefonico.

¹⁰ Anche in un personaggio di fantasia, inteso come elemento grafico, possono essere ravvisati i caratteri di un'opera creativa non tipizzata ove ricorrano sufficienti elementi per riconoscervi atteggiamenti e modalità espressive originali, idonee a conferire una «personale» individualità caratteristica al personaggio in esame: così Trib. Bologna, 1° febbraio 2013, «Rivista di diritto industriale», 2013, II, pp. 400 ss., con nota di A. CHIABERGE, *Tormentoni estivi e tutela del personaggio di fantasia. Il caso del Pulcino Pio*. Si deve invece escludere qualsiasi valutazione estetica sul merito di un'opera, come p.es. indicano rispettivamente il 16° e l'8° «considerando» delle direttive CE, nn. 96/9 e 91/250, in tema di banche-dati e di software. Del resto, anche il riconoscimento del «brutto» offre pari possibilità di creative e personalissime espressioni estetiche – perfino «belle» nel senso di gusto – sulle quali v. infatti il classico saggio ottocentesco di K. ROSENKRANZ, *Estetica del brutto*, a cura di S. Barbera, Palermo, Aesthetica, 1994 e, da ultimo, U. ECO, *Storia della bruttezza*, Milano, Bompiani, 2007.

apporto creativo minimale, cosicché – nella prassi concreta – i due criteri di riconoscimento dell'originalità oggettiva e della creatività personale vengono sempre più a coincidere, altresì, nelle opere non meramente o prevalentemente tecnologiche¹¹. Resta invece ferma l'assenza del riconoscimento di una paternità intellettuale qualora l'apporto – pur consistente sul piano tecnico – non esprima la personalità di un autore-creatore¹²: emblematica è l'ipotesi del restauro ricostruttivo, dove di regola è conseguentemente negato il diritto d'autore al restauratore che abbia ripristinato filologicamente – e sia pure eccellentemente sul piano tecnico o artistico – la personalità di un altro autore, quale oggettivata nell'opera da restaurare¹³. Permane invece pacifico che, nelle opere più scientifiche o tecnologiche – come trattati o saggi scientifici, fotografie, *software*, *data-bases*, opere del disegno industriale, ecc. – il riconoscimento della personalità dell'autore debba adeguarsi allo «stile» informatico o tecnico di siffatte tipologie di creazioni¹⁴: così, p. es., la prevalenza del profilo artistico-creativo

¹¹ Così, p. es., il software per la preparazione alla prova tecnica dell'esame per il conseguimento della patente di guida non può ritenersi protetto dal diritto d'autore, né per quanto riguarda le immagini, ove esse costituiscano la mera riproduzione di modelli ministeriali (siano esse trasposizioni in formato digitale da figure a stampa, o trasformazione di immagini digitali in diverso formato), né per quel che concerne le animazioni relative alle parti di motore e dell'automobile, fortemente condizionate dalla necessità di rappresentare parti meccaniche in movimento, ove esse risultino prive di scelte grafiche e visive di rilievo tale da consentire il riconoscimento di uno specifico, sia pur minimo, apporto dell'autore che valga ad evidenziarne un apprezzabile connotato di originalità rappresentativa e di personalità del tratto: v. Trib. Milano, 2 agosto 2006, «Annali italiani del diritto d'autore», 2007, p. 931.

¹² Così – secondo Trib. Milano, 9 novembre 2000, «Annali italiani del diritto d'autore», 2002, p. 578 – non può riconoscersi la tutela del diritto d'autore prevista dall'art. 2, n. 7, l.aut., bensì la più limitata protezione prevista per le fotografie «semplici» dagli artt. 87 ss. della stessa legge, nel caso di fotografie relative ad una competizione automobilistica, che, pur rivelando elevata e sicura professionalità nella cura dell'inquadratura e nella capacità di cogliere in modo efficace gli eventi ripresi, non evidenziano l'espressione di un'originale interpretazione personale dell'autore, tale da imprimere alle immagini un peculiare carattere di creatività in ragione di uno specifico contributo estetico e figurativo riconducibile alla personalità dell'autore medesimo.

¹³ Cfr. App. Roma, 5 giugno 2013, «Il Foro italiano», 2013, I, c. 3587, secondo il quale, un restauro di un'opera d'arte, risolvendosi nella ricerca dei tratti originali di quest'ultima, offre originalità e carattere creativo solo quando, grazie all'intervento particolarmente complesso del restauratore, abbia come risultato una rinnovata visibilità e riconoscibilità dell'opera medesima, rispetto allo stato in cui versava in precedenza: nella specie, la Corte d'Appello ha confermato l'esclusione del carattere creativo del restauro di una pala quattrocentesca, in quanto la pur complessa opera del restauratore si era limitata ad esprimere un'elevata professionalità riproduttiva, senza apporto di alcun originale elemento personale.

¹⁴ Cfr. Trib. Firenze, 23 luglio 2014, «Annali italiani del diritto d'autore», 2015, p. 831, per cui, p.es., anche alla tesi di laurea che contenga un'esposizione personale di concetti scientifici noti, con elaborazione di una nuova terminologia per individuare un certo fenomeno, può essere riconosciuta tutela dei diritti d'autore; Trib. Roma, 5 giugno 2008, *ivi*, 2010, p. 688, secondo il quale si deve riconoscere il diritto d'autore sulle

sull'aspetto prettamente tecnico – da cui deriva il riconoscimento dell'opera fotografica come opera dell'ingegno – emerge qualora l'attimo fotografato attui un'espressione significativa di un evento, ricorrendo ad un linguaggio connotativo che crei una composizione di prospetti, ombre, luci e colori del tutto peculiari¹⁵; o l'estensione della protezione delle opere di architettura non solo ai progetti in fase più o meno avanzata, ma anche alle idee che si concentrino in semplici studi di fattibilità, a condizione che tali idee abbiano carattere di creatività, la cui sussistenza deve escludersi sia in presenza di forme necessitate dalla funzione dell'opera da realizzare o di un comune grado di complessità espressiva, sia nei casi in cui l'idea non abbia particolare riconoscimento del pubblico sulla personalità del suo autore e non possa, quindi, considerarsi culturalmente apprezzabile¹⁶. Ancora più complessa risulta peraltro l'ipotesi dell'opera dell'*industrial design*, per la quale la legislazione italiana – sulla scia dell'ordinamento tedesco – ha ammesso la protezione d'autore solamente qualora l'opera in questione, oltre a presentare un carattere creativo, offra altresì un «valore artistico» (art. 2, n. 10, l.aut.)¹⁷: al riconoscimento della personalità dell'autore, così obiettivata nell'opera, e che integra – come si è osservato – il primo requisito, si aggiunge, di conseguenza, anche l'ulteriore accertamento di un condiviso (o, quanto meno, allargato) riconoscimento di un prodotto industriale come dotato di autonomo valore artistico

banche-dati qualora esse – per scelta o disposizione del materiale – costituiscano una creazione intellettuale dell'autore stesso: ipotesi ritenuta correttamente non sussistente nel caso di specie, relativo a banche-dati contenenti i codici di avviamento postale di tutte le località italiane – «cerca cap» e «cap professional» – per le quali né la scelta dei dati, né la relativa disposizione, apparivano espressione di un'attività di selezione o di coordinamento espositivo, tale da consentire di riconoscerne l'impronta di un'elaborazione personale e creativa delle informazioni così catalogate.

¹⁵ Trib. Milano, 12 aprile 2005, «Annali italiani del diritto d'autore», 2006, p. 463.

¹⁶ In questi termini, v. Trib. Catania, 11 settembre 2001, «Il Foro italiano», 2002, I, c. 1236.

¹⁷ Come rileva infatti Trib. Milano, 29 marzo 2005, «Annali italiani del diritto d'autore», 2005, p. 640, ex art. 2, n. 10, l.aut., il disegno industriale gode di protezione solo se sia congiuntamente dotato dei requisiti di creatività e valore artistico: il primo di essi – proprio di tutte le opere proteggibili con il diritto d'autore – ricorre quando un soggetto abbia operato una scelta tra una serie di varianti con le quali esprimere un'idea che sia idonea ad affermare la sua personalità senza che necessariamente raggiunga un elevato livello creativo; il valore artistico, invece, è l'espressione di una percezione comunicativo-emozionale che consiste nel contenuto di suggestione in più che l'artista riesca a trasmettere in chi venga a contatto con l'opera (nella specie, è stato negato il riconoscimento del secondo requisito in un modello di orologio).

(p.es., da parte della critica, attraverso esposizioni museali, ecc.)¹⁸. Nonostante l'illuministica certezza del diritto – tuttavia – il riconoscimento di entrambi i requisiti suddetti, nell'opera d'*industrial design*, integra un accertamento di merito assoggettato ad un inevitabile gradiente di discrezionalità tecnica o perfino estetico-percettiva, da parte del giudice o del suo consulente, non essendo infrequente che, in un medesimo processo, una sentenza di secondo grado decida concretamente in maniera difforme (o perfino completamente opposta) rispetto al giudizio di primo grado, nonostante l'identità dei principi giuridici e delle relative norme¹⁹; ancor più difficile da individuare e tuttora soggetto ad evoluzioni, infine, è il riconoscimento della personalità dell'autore nelle opere «create» da intelligenze artificiali, sia in casi di *computer-aided design* o di altre opere più tecniche sopra menzionate sia, in generale, in ipotesi di opere di qualsiasi tipologia, prodotte da automatizzati sistemi simili a reti neurali²⁰.

¹⁸ Cfr. Cass., 23 marzo 2017, n. 7477, «Il Foro italiano», 2017, I, c. 1589, per cui le opere del disegno industriale – destinate ad una produzione seriale già nella fase progettuale – possono usufruire della tutela del diritto d'autore qualora presentino sia carattere creativo sia valore artistico, desumibile da indicatori obiettivi non necessariamente concorrenti, quali: a) il riconoscimento da parte degli ambienti culturali ed istituzionali sulla sussistenza delle qualità estetiche ed artistiche; b) l'esposizione in mostre e in musei; c) la pubblicazione in riviste specializzate non a carattere commerciale o la partecipazione a manifestazioni artistiche; d) l'attribuzione di premi; e) l'acquisto di un valore di mercato così elevato da trascendere quello legato soltanto alla sua funzionalità; f) la creazione da parte di un noto artista. Secondo Trib. Roma, 29 gennaio 2015, «Annali italiani del diritto d'autore», 2016, p. 862, gli abiti da ballo – pur pregevoli e apprezzati da chi li indossa e dal pubblico – non presentano invece quegli oggettivi riconoscimenti culturali, richiesti dalla giurisprudenza, per poter affermare la sussistenza di un valore artistico e riconoscere la tutela d'autore in capo a chi li abbia realizzati.

¹⁹ Cfr. Cass., 23 marzo 2017, n. 7477, cit. alla nota prec., la quale ha cassato App. Napoli, 21 agosto 2015, «Il Foro italiano», 2016, I, c. 563, che aveva invece negato la tutela autoriale a talune statuette Thun, sull'erroneo presupposto – secondo la Suprema Corte – per cui sarebbero stati riconoscibili in essi solo modelli decorativi, dotati di una mera gradevolezza estetica e connotati dalla forma facilmente riproducibile in modo seriale, ma non il valore artistico, né la personalità creativa del loro autore.

²⁰ Mancando il sottostante riconoscimento dell'espressione di diretto lavoro riconducibile ad una personalità creativa: v. A. MUSSO, *Diritto di autore sulle opere dell'ingegno*, p. 122 ss.; J. GRIMMELMANN, *There's No Such Thing as a Computer-Authored Work. And It's a Good Thing, Too*, «Columbia Journal of Law & the Arts», 2016, pp. 403 ss.; sul problematico riconoscimento della creatività dell'autore (quale?) nelle opere prodotte dai sistemi d'intelligenza artificiale – come p.es. quadri à la Rembrandt sulla base di algoritmi stilistici di Rembrandt – v. G. SPEDICATO, *Creatività artificiale, mercato e proprietà intellettuale*, «Rivista di Diritto Industriale», 2019, I, pp. 253 ss.

2. Il riconoscimento della personalità dell'autore originario nella creazione di un'opera derivata

Diverso è il caso, sopra esemplificato, in cui il restauratore non ricrei l'altrui creatività tramite un filologico restauro dell'opera anteriore, ma effettui un restauro «ri-laborativo», nel quale risultino riconoscibili anche i tratti caratteristici della propria personalità artistica in aggiunta ai tratti caratteristici dell'altrui creatività originaria. Siffatto riconoscimento di tratti autonomi, e al tempo stesso sommati, di due autori distinti in tempi diversi²¹, caratterizza la sempre più frequente fattispecie di «opera derivata», ossia l'opera creativa e personale di un autore nella quale siano tuttavia riconoscibili i tratti personali di un'opera anteriore²², come nell'ipotesi tipica dell'opera cinematografica sulla base di un altrui romanzo o nella traduzione creativa di un'opera straniera a propria volta originale (p.es., si consideri il riconoscimento della personalità di S. Quasimodo nella traduzione dei già creativi lirici greci)²³: sul

²¹ Qualora, invece, due o più autori compongano simultaneamente e coordinatamente fra loro un'opera inscindibile «a più mani», il riconoscimento dell'autorialità dev'essere effettuato congiuntamente, laddove i contributi non siano distinguibili (opera in comunione), ovvero secondo ciascun contributo, se essi siano distinguibili ed individualmente attribuibili (opera composta) o, infine, mediante il riconoscimento di un diritto d'autore di «primo livello» in favore di ciascun autore per ogni proprio contributo ed il riconoscimento di un diritto di autore di «secondo livello» in favore di chi abbia organizzato e diretto i singoli contributi (p.es. direttore del giornale, curatore, ecc.) quale opera collettiva «come un tutto» (artt. 3 e 10 l.aut.). Più controvertibile, nel merito, è la natura creativa ovvero tecnica dell'esecutore di opere d'arte su indicazione o sotto l'autorità dell'autore – come diviene particolarmente rilevante anche agli effetti del diritto di seguito ex art. 145, 1° comma, l.aut. – dopo che, p.es., Cour de cassation (France), 13 novembre 1973, «Dalloz», 1974, p. 533, con nota di C. COLOMBET, ha riconosciuto lo status di coautore a un allievo di Renoir, il quale, già invalido e immobilizzato, gli aveva «dettato» la realizzazione di una scultura.

²² Cfr. Trib. Milano, 14 luglio 2011, «Il Diritto d'autore», 2012, p. 89, per il quale l'opera derivata si caratterizza per una rivisitazione, variazione o trasformazione dell'opera originale mediante un riconoscibile apporto creativo da parte dell'elaboratore.

²³ Così, p.es., nel raffronto tra due traduzioni di un medesimo testo letterario, al fine di riconoscere se la seconda sia creativa rispetto alla prima, è necessario verificare se siano state introdotte varianti idonee a dare vita ad una nuova opera, percepibile come risultato di scelte espressive distinte, tenendo conto, peraltro, delle caratteristiche intrinseche della traduzione, nella quale è insita l'esigenza di fedeltà al testo originario, con la conseguenza che i margini di originalità e di autonomia sono in qualche modo circoscritti: v. Trib. Roma, 12 agosto 2003, «Il Diritto d'autore», 2004, p. 397. Viceversa, per Trib. Milano, 8 settembre 2014, «Annali italiani del diritto d'autore», 2015, p. 837, la traduzione italiana di un testo normativo di contenuto tecnico, destinato ad integrare una specifica disposizione del codice della strada, non gode di tutela conferita dal diritto d'autore, perché non costituisce un'elaborazione creativa e non presenta neppure i profili minimi di creatività di una banca-dati.

piano giuridico, in quest'ipotesi, il diritto positivo ha optato per una soluzione salomonica (artt. 4, 6, 2° comma, e 18, l.aut.)²⁴, consentendosi al secondo autore l'acquisto in potenza dei diritti d'autore sull'opera così derivata, ma subordinandone lo sfruttamento economico al consenso dell'autore-titolare dell'opera di primo livello (senza il quale, l'opera derivata non potrà essere utilizzata se non quando il diritto patrimoniale del primo autore sia venuto a scadenza, ossia, attualmente, settant'anni dopo la sua morte)²⁵. Nell'odierno panorama culturale, è altresì frequente il riconoscimento di derivazioni plurime, come il creativo videogioco tratto da un creativo film basato su un creativo romanzo; in applicazione del criterio suddetto, laddove il videogioco mantenga tratti caratterizzanti dell'opera del regista e dello scrittore, il consenso – salva la scadenza del diritto sulle opere precedenti – dovrà essere richiesto a tutti gli autori di cui si riconosca la personalità nell'opera finale. Il mancato consenso dell'autore precedente, anche a fronte di congrue offerte di partecipazione a *royalties*, può tuttavia essere negato per ragioni del tutto discrezionali o perfino opportunistiche, impedendosi così all'autore dell'opera derivata la pubblicazione in ogni forma di essa, con detrimento per la stessa collettività che non ne può usufruire²⁶: di qui, il tradizionale riconoscimento di una piena ed autonoma creatività nella parodia (giustificato

²⁴ Corrispondenti agli artt. 2, § 3, e 12, CUB, in ambito internazionale.

²⁵ Cfr. Trib. Torino, 6 luglio 2012, «Il Foro padano», 2013, I, c. 210, per il quale, correttamente, si distingue tra contraffazione (sostanziale riproduzione dell'opera originaria, con differenze di mero dettaglio che non sono frutto di un apporto creativo, ma del mascheramento della contraffazione), opera derivata (implicante un'elaborazione dell'opera originale tramite un riconoscibile apporto creativo tanto dell'elaboratore, quanto dell'autore originario, ma il cui sfruttamento economico da parte dell'elaboratore stesso resta soggetto al veto o al consenso dell'autore dell'opera originaria) ed elaborazione talmente ricreativa da divenire a propria volta un'opera originaria: quest'ultima, in particolare, è l'ipotesi espressamente prevista dall'art 2, n. 2, l.aut., per quelle variazioni musicali così creative da diventare opere autonome rispetto all'altrui tema originario.

²⁶ In particolare, rispetto all'opera originale, l'elaborazione creativa si caratterizza non per differenze individualizzanti, idonee ad escludere la confondibilità, ma per la presenza di un riconoscibile apporto creativo – pur minimo – che può individuarsi anche solo nella mera forma soggettiva di espressione di un'idea, atteso che la stessa idea può essere alla base di diverse opere d'autore, ed è illecita se realizzata senza il consenso dell'autore dell'opera originaria ovvero se non venga citata nelle forme d'uso in quanto l'autore di quest'ultima ne ha il diritto esclusivo di elaborazione (che così si distingue dal plagio, in cui l'opera posteriore rivela i tratti essenziali di quella originale, copiata sostanzialmente in modo integrale, con differenze di mero dettaglio, volte al mascheramento della contraffazione): così Cass., 27 ottobre 2005, n. 20925, «Il Foro italiano», 2006, I, c. 2080, la quale ha confermato la sentenza di merito che aveva ritenuto che i disegni, riproducenti immagini della città di Venezia, inseriti in una guida turistica, costituissero un'elaborazione creativa, ma non consentita senza il consenso dell'autore originario, individuandosene l'apporto

sulla base del capovolgimento estetico-semantic del significato dell'opera)²⁷, la quale opera – pur costituendo necessariamente una creazione derivata dall'opera *target* – rischierebbe altrimenti di non potere venire mai pubblicata o diffusa per il prevedibile consenso negato dall'autore parodiato, in tal modo ledendosi anche il fondamentale diritto alla libertà di critica o di espressione del parodista.

3. Il riconoscimento della personalità dell'autore nel plagio-contraffazione

Speculare al riconoscimento di originalità creativa per la tutela morale e patrimoniale di un'opera dell'ingegno, in favore del suo autore, è il confronto fra opere simili nel giudizio di plagio-contraffazione: anche in questo caso, infatti, l'obiettivo somiglianza o la sufficiente differenziazione tra due opere comparabili trova nel riconoscimento (o meno) di autonomi e rilevanti tratti personali caratterizzanti la seconda opera il criterio principale di accoglimento dell'azione (o meno). Siffatto criterio può valere anche per le fattispecie di contraffazione evolutiva, in cui la variazione dell'opera non implica il riconoscimento di alcuna creatività personale, da parte del secondo agente, in quanto caratterizzata unicamente da variazioni «cosmetiche» che si limitano a tentare di mascherare il riconoscimento dell'altrui opera originale²⁸. Per-

creativo nella scelta di una rappresentazione bidimensionale e in bianco e nero, anziché tridimensionale e a colori, come nell'originale).

²⁷ Cfr. Trib. Milano, 1° febbraio 2001, «Annali italiani del diritto d'autore», 2001, p. 658, per il quale – anche quando sia espressione di una modesta attività creativa – la parodia deve riconoscersi quale autonoma opera originale: essa, pertanto, non costituendo un'opera derivata, ex art. 4 l.aut., non richiede il preventivo consenso dell'autore dell'opera parodiata, né viola i diritti morali di quest'ultimo. Nella stessa prospettiva, v. Trib. Roma, 12 ottobre 2000, «Il Diritto delle radiodiffusioni e delle telecomunicazioni», 2001, p. 67; T. Napoli, 15 febbraio 2000, «Il Diritto dell'informazione e dell'informatica», 2001, p. 457. Nel senso di un giusto equilibrio fra il rispetto della personalità dell'autore parodiato e la libertà di espressione del parodista, v. inoltre Corte giust. UE, 3 settembre 2014, causa C-201/13, Deckmyn, «Il Diritto dell'informazione e dell'informatica», 2015, p. 151.

²⁸ Cfr. Trib. Milano, 13 ottobre 2015, «Rivista di diritto industriale», 2016, II, p. 18, per cui l'elaborazione creativa si differenzia dalla contraffazione, in quanto mentre quest'ultima consiste nella sostanziale riproduzione dell'opera originale, con differenze di mero dettaglio che sono frutto non di un apporto creativo, ma del mascheramento della contraffazione, la prima si caratterizza per un'elaborazione dell'opera originale con un riconoscibile apporto creativo; al fine di differenziare le due ipotesi, ciò che rileva non è dunque la possibilità di confusione tra due opere, bensì la riproduzione illecita di un'opera da parte di un'altra, ancorché camuffata, in modo tale da non rendere riconoscibile l'opera originaria. Nel caso di specie, è stato

tanto sussiste contraffazione non soltanto quando l'opera è copiata integralmente (riproduzione abusiva in senso stretto), ma anche nel caso di contraffazione, la quale implica delle differenze oltre che delle somiglianze, e in tal caso, pertanto, non è determinante, per negarla, l'esistenza di differenze di dettaglio in quanto ciò che conta è se i tratti essenziali che caratterizzano l'opera anteriore sono riconoscibili nell'opera successiva²⁹. Da questo punto di vista, tuttavia, occorre distinguere il plagio dalla contraffazione, sebbene vi sia una frequente surrogazione dei due termini anche nel linguaggio giuridico: il primo, infatti, propriamente indica l'usurpazione e il disconoscimento dell'altrui diritto morale di paternità, mentre il secondo concerne la lesione dei diritti di utilizzazione economica mediante riproduzioni od altre forme di utilizzazione abusive: può quindi esistere contraffazione senza plagio, come accade nella maggior parte delle fattispecie di «pirateria», dove, all'abusiva duplicazione sistematica delle opere protette, è del tutto consapevolmente affiancato il nome del vero autore³⁰; o viceversa, qualora un soggetto si attribuisca falsamente il riconoscimento

ritenuto che le modeste modifiche apportate da altra società al progetto complessivo dell'ambientazione degli interni dei suoi negozi, rispetto al layout dei negozi della parte attrice, non escludessero la contraffazione del progetto di cui quest'ultima risultava titolare.

²⁹ In questi termini, v. Cass., 15 giugno 2012, n. 9854, «Il Diritto d'autore», 2012, p. 350, per cui, relativamente al dedotto plagio di un'opera musicale, è stato valorizzato il ritornello quale suo nucleo essenziale. Nella stessa prospettiva, v. Cass., 16 giugno 2011, n. 13249, «Massimario del Foro italiano», 2011, p. 644, per cui il concetto giuridico di creatività non coincide con quello di creazione, originalità e novità assoluta, atteso che ciò che conta, ai fini della violazione dell'esclusiva, è che i tratti essenziali caratterizzanti l'opera anteriore siano riconoscibili nell'opera successiva, secondo un apprezzamento riservato al giudice di merito, sindacabile in sede di legittimità solo per vizio della motivazione; ne consegue che non sussiste alcuna contraffazione quando la ripresa di un format (da intendersi come il canovaccio di uno spettacolo, in cui si inseriscono improvvisazioni costituite dalle prestazioni dei partecipanti ad esso, costituito da un titolo, una struttura narrativa di base, un apparato scenico e personaggi fissi) si espliciti mediante la sola riproduzione di particolari non significativi o già noti o che costituiscano semplici idee diversamente rappresentante, cioè di elementi secondari o di dettaglio.

³⁰ In Italia, sulle contraffazioni de «I promessi sposi», perseguite dallo stesso Manzoni, v. M. PARENTI, *Manzoni editore. Storia di una celebre impresa manzoniana*, Bergamo, Istituto italiano d'Arti grafiche, 1945, pp. 51 ss.; da ultimo, G. BERTI ARNOALDI VELLI, *Il caso Manzoni - Le Monnier*, «Il Diritto d'autore», 2005, pp. 193 e ss.; sulla «pirateria» come dolosa e sistematica attività di contraffazione o di usurpazione degli altrui diritti di proprietà intellettuale, su scala commerciale, cfr. l'art. 144 del codice della proprietà industriale (d.lgs. 10 febbraio 2005, n. 30, e succ. mod., d'ora innanzi «c.p.i.»); in materia di diritto d'autore, dove tale nozione tende invece ad includere sempre più ogni tipo di violazione – anche per usi personali o senza fini di lucro, come la nozione di «pirateria altruistica» conferma – v. P. AUTERI, in AA.VV., *Diritto industriale. Proprietà intellettuale e concorrenza*, Torino, Giappichelli, 2016, p. 646, e, più ampiamente S. ERCOLANI, *Il diritto d'autore e i diritti connessi*, Torino, Giappichelli, 2004, pp. 379 e ss.

della paternità di un'opera, ancorché già caduta in pubblico dominio per la scadenza dei diritti esclusivi di sfruttamento economico³¹. Ancora oggi – in ambito scientifico – la sanzione morale del plagio è p.es. rimarcata dall'art. 4 del Codice etico dell'Università di Bologna, il cui 4° comma definisce il plagio «come la parziale o totale attribuzione di parole, idee, ricerche o scoperte altrui a se stessi o ad un altro autore, a prescindere dalla lingua in cui queste sono ufficialmente presentate o divulgate, o nell'omissione della citazione delle fonti. Il plagio può essere intenzionale o l'effetto di una condotta non diligente»³².

4. La permanenza del riconoscimento della personalità dell'autore nel tempo: dalle opere anonime o successivamente sconosciute per gravi ragioni morali alle opere divenute orfane

Il riconoscimento della personalità dell'autore, oltre a caratterizzare la creatività originaria quale titolo di acquisto del diritto morale di paternità e di tutti i conseguenti diritti patrimoniali, deve permanere nel tempo. Per effetto di varie vicende verificatesi in concreto, la legislazione ha introdotto due salvaguardie alla persistenza del corretto riconoscimento della personalità anche in senso diacronico. La prima di esse è costituita dalla positivizzazione del diritto (anch'esso morale e, pertanto, tendenzialmente irrinunciabile) all'integrità dell'opera, ossia dal divieto di compiere atti di deformazione, mutilazione o comunque dannosi all'opera stessa e tali da pregiudicare l'onore ovvero la reputazione dell'autore medesimo – alterandosene, perciò, il riconoscimento dei personali tratti artistici in maniera degradante³³ – anche da parte

³¹ Cfr. Trib. Milano, 3 marzo 2003, «Annali italiani del diritto d'autore», p. 706, per cui la lesione del diritto al riconoscimento della paternità dell'opera – determinata dall'attribuzione ad un autore, diverso da quello vero, della paternità di un dipinto riprodotto in un volume – può ritenersi venire meno per effetto dell'inserimento, nei testi già pubblicati e non ancora distribuiti, di un'errata correzione con l'indicazione dell'esatta attribuzione della paternità, oltre che della divulgazione di un eventuale provvedimento cautelare, che riconosca tale corretta paternità, con modalità adeguate.

³² Cfr. Z. ALGARDI, *Plagio dell'opera scientifica e ricerche universitarie* (nota a Cass., 9 marzo 1979, n. 1472), «Il Diritto d'autore», 1980, pp. 425 ss.

³³ Come afferma App. Milano, 3 giugno 2003, «Il Diritto d'autore», 2004, p. 231, infatti, il diritto dell'autore di opporsi a qualunque deformazione, mutilazione o ad ogni altro atto a danno dell'opera stessa che possano risultare pregiudizievoli al suo onore o reputazione, ex art. 20 l.a., costituisce una prerogativa

dei legittimi cessionari o licenziatari dei diritti di riproduzione o di elaborazione: conseguentemente, anche il produttore cinematografico – il quale abbia acquisito i diritti di sfruttamento del film per legge o per contratto – potrà adattarne la durata o il contenuto ad esigenze tecniche (quali, p. es., passaggio televisivo in fascia protetta piuttosto che in fascia notturna, elaborazioni per usi pubblicitari, ecc.)³⁴, ma non in maniera tale da alterare il riconoscimento dei tratti caratteristici della personalità del regista, fermo restando che tale criterio deve ritenersi inevitabilmente elastico e, dunque, maggiormente intenso per opere d'autore o d'*essai* rispetto ad opere più commerciali o standardizzate. La seconda tipologia di salvaguardia diacronica del riconoscimento della personalità dell'autore nella propria opera è costituita poi dal diritto di ritirarla dal commercio qualora siano intervenute gravi ragioni morali che lo giustificano: fra queste ragioni – oltre a motivi oggettivi come minacce per il contenuto di uno scritto o di un film – vi è anche la mutata personalità dell'autore che non si riconosca più nell'opera pregressa. Di qui, nel diritto italiano, l'onere per l'autore non solo di dimostrare tali gravi ragioni morali, ma anche d'indennizzare i propri contraenti (produttore, editore, ecc.), circa le spese di ritiro ed il mandato guadagno, al fine di bilanciare l'affidamento di questi ultimi soggetti sull'investimento effettuato con le gravi circostanze che comportano siffatto disconoscimento successivo dell'opera in precedenza legittimata³⁵; l'interesse dei terzi acquirenti al valore di un'opera da essi acquisita rende invece più difficile configurare – analogamente alla

che prescinde dall'abusivo sfruttamento economico dell'opera stessa e mira – piuttosto – a salvaguardare il riconoscimento della personalità artistica del soggetto interessato: cosicché è irrilevante al riguardo la sussistenza o meno della necessaria autorizzazione da parte della SIAE, che non vale a garantire la qualità della riproduzione dell'opera. Anche per Trib. Taranto, 20 dicembre 2006, «Giurisprudenza di merito», 2007, p. 2882, questo diritto morale d'autore si differenzia dagli altri diritti di personalità in quanto – trascendendo la persona fisica – protegge il riconoscimento dell'identità dell'autore quale obbiettata nell'opera. Pertanto, anche una sincronizzazione non autorizzata di un brano musicale in un'opera audiovisiva può pregiudicare il diritto all'integrità per l'abbinamento ad immagini inappropriate alla personalità artistica del musicista, in misura tale da alterarne o svilirne il riconoscimento: Trib. Roma, 28 gennaio 2015, «Annali italiani del diritto d'autore», 2015, p. 960.

³⁴ Come nel caso «Monty Python» (US Court of Appeals, Second Circuit, 30 giugno 1976, Gilliam v. American Broadcasting Comp., Inc., 538 F.2d 14, 192 U.S.P.Q.1), dove la diffusione televisiva del film «Il senso della vita» per audience di prima fascia serale – con tagli di scene o di espressioni *harsh* – fu giudicata lesiva della riconoscibilità dell'originaria identità artistica dell'opera.

³⁵ Artt. 142 ss., l.aut.

filiazione legittima, la cui prova contraria è resa assai onerosa ed a volte perfino preclusa – il diritto dell'autore a disconoscere la propria opera *ad libitum*³⁶, mentre viene espressamente agevolata, dalla legislazione domestica ed internazionale, la facoltà di successiva rivelazione da parte di un autore originariamente rimasto anonimo ovvero celatosi dietro uno pseudonimo-maschera, con il correlativo obbligo del suo riconoscimento nominativo *ex nunc* verso tutti i suoi intermediari (editori, produttori, ecc.) in ogni successiva edizione, produzione od altra utilizzazione dell'opera³⁷. Ciò nonostante, con il sempre maggior passare del tempo, l'opera può perdere il proprio riconoscimento autoriale non solo per usurpazioni della paternità altrui od altre vicende illecite, ma a causa di un ordinario oblio, soprattutto se essa sia stata pubblicata fin dall'origine senza menzione del nome del proprio autore e quest'ultimo non sia noto, né altrimenti individuabile: a differenza delle opere dell'ingegno tecniche o tecnologiche – per la cui tutela è necessaria, infatti, la procedura di brevettazione con obbligatoria indicazione dell'«autore dell'invenzione» nei relativi registri, *ex art.* 160, 3° comma, lett. c), c.p.i. – la protezione delle opere dell'ingegno artistiche o letterarie ed il riconoscimento della loro paternità non sono soggette ad alcuna registrazione obbligatoria né ad altra necessaria formalità di notizia, deposito, ecc.³⁸, salva la sola

³⁶ Cfr. Trib. Milano, 25 novembre 2004, «Annali italiani del diritto d'autore», 2005, p. 583 e Trib. Milano, 13 dicembre 2004, *ivi*, 2005, p. 595, secondo i quali, il diritto di rivendicazione e (all'opposto) di disconoscimento della paternità di una determinata opera spetta esclusivamente all'autore di essa (o asserito tale), ed alla sua morte non si trasmette agli eredi, trattandosi di diritto personalissimo: in particolare, nel caso di disconoscimento della paternità di un'opera pittorica da parte del suo asserito autore o dei suoi eredi, spetta al possessore dell'opera (od a qualsivoglia altro interessato) l'onere di provarne in contrario l'autenticità. In ogni caso, la formulazione di un giudizio sull'autenticità di un'opera d'arte di un artista defunto costituisce espressione del diritto alla libera manifestazione del pensiero e, pertanto, può essere effettuata da qualunque soggetto accreditato da parte del mercato, fermo restando il diritto degli eredi di rivendicare la paternità dell'opera d'arte, ove erroneamente attribuita ad altri o, viceversa, di disconoscerne la provenienza: così Trib. Roma, 16 febbraio 2010, «Diritto di famiglia e delle persone», 2011, pp. 1730 ss., con nota di G. FREZZA, *Opera d'arte e diritto all'autenticazione*.

³⁷ L'art. 21 l.aut. stabilisce infatti che l'autore di un'opera anonima o pseudonima ha sempre diritto di rivelarsi o di far riconoscere in giudizio la sua qualità di autore e – nonostante qualunque precedente patto contrario – gli aventi causa ne dovranno indicare il nome nelle pubblicazioni, riproduzioni, trascrizioni, esecuzioni, rappresentazioni, recitazioni e diffusioni o in qualsiasi altra forma di manifestazione o annuncio al pubblico.

³⁸ Bastando, di regola, la creazione dell'opera (art. 2, § 1, CUB): l'iscrizione nei registri o il deposito dell'opera presso specifici uffici pubblici – in Italia, nel registro generale delle opere protette presso il Ministero dei Beni Culturali, *ex art.* 103 ss., l.aut. – permane, infatti, del tutto facoltativa e offre unicamente una funzione probatoria, attraverso la presunzione per cui la registrazione fa fede, fino a prova contraria,

menzione dell'autore, in concreto e nelle predette forme d'uso, che può tuttavia mancare *ab origine* o venire successivamente omessa, come si è sopra anticipato, impedendosi, in tal modo, non soltanto l'imprescrittibile riconoscimento della paternità, ma, altresì, il riconoscimento della titolarità dei diritti patrimoniali, non ancora scaduti, in capo all'autore od a suoi eventuali eredi o cessionari³⁹. Per la prima ipotesi – concernente l'omesso riconoscimento del diritto di paternità – l'art. 23 l.aut. sancisce che, anche dopo la morte dell'autore, l'attribuzione possa essere fatta valere, senza limite di tempo, dal coniuge e dai figli e, in loro mancanza, dai genitori e dagli altri ascendenti o discendenti diretti; o, mancando gli ascendenti ed i discendenti, dai fratelli e dalle sorelle, nonché dai loro discendenti; in ogni caso – soprattutto qualora finalità pubbliche lo esigano – il riconoscimento può essere azionato dal Presidente del Consiglio dei Ministri tramite il Ministro dei Beni culturali. Per la seconda ipotesi – concernente la mancata conoscenza di attribuzione della titolarità dei diritti patrimoniali sull'opera – una recente direttiva europea ha istituito un regime per le opere «orfane» qualora nessuno dei titolari dei diritti su tali opere sia stato individuato oppure – sebbene uno o più d'uno siano stati individuati – nessuno di loro sia stato rin-

dell'esistenza dell'opera e della sua pubblicazione, mentre gli autori ed i produttori indicati nel registro sono reputati, fino a prova contraria, autori o produttori delle opere che sono loro attribuite. (art. 103, 4° comma, l.aut.). Pure nell'ipotesi di obbligo di deposito e registrazione ai fini pubblicitici – come nel caso di accesso a provvidenze pubbliche per le opere cinematografiche o audiovisive presso il relativo registro (art. 32, l. 14 novembre 2016, n. 220, ai sensi del quale, anche un'opera letteraria, destinata alla realizzazione di un'opera cinematografica o audiovisiva, può essere ivi depositata insieme alla copia del contratto con cui l'autore dell'opera letteraria o un suo avente diritto ha concesso opzioni d'acquisto per i diritti di realizzazione o di adattamento su quest'opera) – la presunzione di paternità/titolarità, derivante dall'indicazione dell'autore o del produttore, fornisce dunque unicamente una *presumptio hominis*, superabile da prova contraria, non acquisendo mai efficacia di un riconoscimento assoluto.

³⁹ Nelle opere digitali, il regime europeo prevede inoltre – sempre facoltativamente, ma con presidio di norme penali contro ogni eventuale rimozione o alterazione abusiva (art. 171-ter, lett. h, l.aut.) – un riconoscimento dei titolari dei diritti d'autore o connessi attraverso informazioni incorporate sui supporti digitali medesimi (noti, nella prassi, come «tatuaggi elettronici» o *watermarks*: v. S. ERCOLANI, *Il diritto d'autore e i diritti connessi*, p. 336 ss.). Per la corrispondente attuazione in Italia, v. l'art. 102-quinquies, 2° comma, l.aut., ai sensi del quale le «informazioni elettroniche sul regime dei diritti» identificano l'opera o i materiali protetti, nonché l'autore e qualsiasi altro titolare dei relativi diritti: queste informazioni possono altresì contenere indicazioni circa termini o condizioni d'uso dell'opera o dei materiali, nonché qualunque numero o codice – come il DOI – che rappresenti le informazioni stesse od altri elementi di riconoscimento di titolari o di regimi negoziali.

tracciato al termine di una ricerca diligente svolta e registrata presso l’Autorità competente (in Italia, il Ministero dei Beni culturali)⁴⁰: le opere sono reputate «orfane» se la ricerca diligente si sia conclusa dopo novanta giorni dalla pubblicazione dell’esito della consultazione delle fonti – su di un’apposita pagina del sito del Ministero suddetto – senza che la titolarità sia stata rivendicata da alcuno. A seguito di siffatto riconoscimento, tuttavia, unicamente le biblioteche, gli istituti d’istruzione ed i musei accessibili al pubblico, nonché gli archivi, gli istituti per il patrimonio cinematografico o sonoro e le emittenti del servizio pubblico, hanno la facoltà di utilizzare queste opere – se contenute nelle loro collezioni – e solo per riproduzioni a fini di digitalizzazione, indicizzazione, catalogazione, conservazione, restauro e messa disposizione del pubblico *on-line*: inoltre, il regime delle opere «orfane» si applica limitatamente alle opere pubblicate sotto forma di libri, riviste, quotidiani, rotocalchi od altre pubblicazioni, nonché alle opere cinematografiche o audiovisive ed ai fonogrammi, sempre e soltanto se presenti nelle collezioni degli enti suddetti⁴¹, con attuale esclusione di ogni altra tipologia di creazione. Queste limitatissime facoltà di utilizzazioni, sul piano tanto soggettivo, quanto oggettivo e teleologico, per le opere il cui riconoscimento autoriale risulti carente – pur sussistendo presumibilmente ancora su di esse i diritti esclusivi di sfruttamento economico in capo all’ignoto titolare – risulta un’ennesima contraddizione dell’odierno diritto d’autore che impone, da un lato, sempre più, licenze od altre forme di autorizzazione per qualsiasi uso, da parte dei terzi, non liberalizzato dalle assai restrittive e tassative eccezioni esistenti⁴²; mentre, dall’altro, vieta

⁴⁰ Direttiva 2012/28/UE del Parlamento europeo e del Consiglio, del 25 ottobre 2012, su taluni utilizzi consentiti di opere orfane, attuata in Italia ex artt. 69-bis ss., l.aut., ad opera del d.lgs. 10 novembre 2014, n. 163.

⁴¹ La disciplina s’estende eccezionalmente anche alle opere cinematografiche o audiovisive ed ai fonogrammi prodotti da emittenti del servizio pubblico fino al 31 dicembre 2002, se presenti nei loro archivi, comprendovisi pure quelle commissionate da emittenti del servizio pubblico per uso esclusivo proprio o di altre emittenti coprodottrici del servizio pubblico; le opere cinematografiche ed audiovisive o i fonogrammi contenuti negli archivi di emittenti del servizio pubblico che non sono stati prodotti o commissionati dalle emittenti, ma che queste sono state autorizzate a utilizzare mediante un accordo di licenza, invece, non possono essere considerate «orfane» (art. 69-ter, l.aut.).

⁴² Da ultimo, v. l’art. 1 della proposta di Direttiva del Parlamento Europeo e del Consiglio sul diritto d’autore nel mercato unico digitale, COM/2016/0593 final - 2016/0280 (COD), ai sensi del quale la direttiva stessa, inter alia, stabilisce «norme riguardanti le eccezioni e le limitazioni e l’agevolazione della concessione delle

formalità costitutive o altre modalità di registrazioni, menzioni o depositi obbligatori – come avviene invece per le parallele invenzioni industriali – impedendosi così lo sfruttamento di opere o di altri materiali protetti il cui autore o *right-holder* sia di fatto sconosciuto o irreperibile, come accade in misura esponenziale nell’odierno stato dell’arte, tanto fisico (p.es., *street art*, ovvero immagini o videogrammi amatoriali del passato, magari ignoti agli stessi eredi, ma oggi rilevanti per il loro interesse culturale o artistico)⁴³, quanto digitale (elaborazioni o fotografie computerizzate in liste aperte di discussione o in altri *commons*, ecc.)⁴⁴.

licenze, nonché norme miranti a garantire il buon funzionamento del mercato per lo sfruttamento delle opere e altro materiale».

⁴³ Così, p.es., ex art. 90 l.aut., gli esemplari della fotografia devono tuttora recare: 1) il nome del fotografo, o, nel caso previsto nel primo capoverso dell’art. 88, della ditta da cui il fotografo dipende o del committente; 2) la data dell’anno di produzione della fotografia; 3) il nome dell’autore dell’eventuale opera d’arte ivi fotografata. Qualora gli esemplari non portino le suddette indicazioni, la loro riproduzione non è considerata abusiva, né sono dovuti i compensi indicati alle norme precedenti, a meno che il fotografo non provi la malafede del riproduttore. Tuttavia, il più recente art. 99-bis sulla «titolarità dei diritti connessi» secondo forme d’uso analoghe al presuntivo riconoscimento autoriale – senza più alcuna necessità di deposito o registrazione come in passato – rende oggi assai più difficile un riconoscimento dei soggetti titolari parallelamente a quanto avviene per le opere tutelate dal diritto d’autore in senso stretto.

⁴⁴ Come per il controverso caso di riconoscimento della «libertà di panorama»: v. A. MUSSO, *Diritto di autore sulle opere dell’ingegno*, pp. 101 e ss.

Identità, differenza, comunità.

Le teorie della lotta per il riconoscimento e il paradigma del dono

Annalisa Furia

1. Lo spazio politico del riconoscimento

La nozione di riconoscimento costituisce ormai da tempo il perno di un prolifico paradigma teorico-critico che ha suscitato ampio interesse tra filosofi, teorici della politica, sociologi, e non solo. Categoria centrale del pensiero hegeliano, l'articolata questione del riconoscimento è stata infatti riscoperta e rivitalizzata come strumento diagnostico, e allo stesso tempo "terapeutico", tanto delle contraddizioni originarie e costitutive che caratterizzano i concetti fondanti del pensiero politico occidentale, quanto delle sfide (nuove e rinnovate) che le vicende della contemporaneità continuano a (op)porre a essi¹.

Ciascuna a proprio modo, le teorie della lotta per il riconoscimento contribuiscono ad alimentare la crisi epistemologica, categoriale e politica dell'universalismo liberale proponendosi di ridisegnare lo spazio politico e dell'etica attraverso la messa in discussione e la ridefinizione del rapporto tra individualità e intersoggettività, garanzie di uguaglianza e istanze di tutela della differenza, spolticizzazione (neutralizzazione) delle diverse concezioni del Bene e loro valorizzazione, *forma* e *sostanza* del diritto e

¹ Per l'analisi del contesto dottrinario e storico-politico in relazione ai quali origina, si arricchisce e si palesa, fino all'epoca contemporanea, la questione del riconoscimento, si vedano almeno A. LORETONI, *Identità e riconoscimento*, in F. CERUTTI (ed.), *Identità e politica*, Roma-Bari, Laterza, 1996, pp. 97-112; M.L. LANZILLO, *Il multiculturalismo*, Roma-Bari, Laterza, 2005; C. GALLI (ed.), *Multiculturalismo. Ideologie e sfide*, Bologna, il Mulino, 2006; C. GALLI, *L'umanità multiculturale*, Bologna, il Mulino, 2008; G. GOZZI, *Democrazia e diritti nelle società multiculturali: verso una "democrazia costituzionale multiculturale"*, «Scienza & Politica», 21, 40/2009, pp. 89-104; G. GOZZI, *Abbandonare la natura umana? Verso una democrazia multiculturale*, in M. GALLETTI - S. VIDA (eds), *Indagine sulla natura umana*, Roma, Carocci, 2011, pp. 149-165. Per la ricostruzione delle possibili declinazioni del concetto di riconoscimento al di là della sua comprensione in chiave strettamente politica/pubblica, si veda C. LAZZERI - A. CAILLÉ, *Il riconoscimento oggi: le poste in gioco di un concetto*, «Post-filosofie. Rivista di pratica filosofica e di scienze umane», 1/2005, pp. 45-75.

dei diritti, contenuto morale delle lotte *concrete* contro le ingiustizie e teoria della giustizia, democrazia come spazio unitario (e monistico) e democrazia come spazio plurale (e pluralistico)².

Evidenziando come il riconoscimento sia sempre stato «un bisogno umano vitale»³ per la formazione dell'identità unica e irripetibile di ogni singolo e come il riconoscimento di tale unicità produca umiliazione e un'immagine di sé distorta e soffocante perché costretta in una «forma estranea»⁴, Taylor muove ad esempio dalla critica degli effetti di oppressione, discriminazione e marginalizzazione che – nel nome di principi presuntamente neutrali e di una concezione astratta, sradicata e irrelata di individuo, libertà e autonomia – certe forme di liberalismo producono⁵.

Letto in questa prospettiva, il conflitto tra liberalismo e comunitarismo dovrebbe quindi essere inteso nei suoi termini generali, sempre secondo Taylor, come un conflitto in merito a *che cosa* si ritiene meritevole di riconoscimento pubblico.

Secondo il filosofo canadese la comprensione del fatto che lo sviluppo e la tutela dell'identità dei soggetti *dipende* dall'esistenza di stabili relazioni di mutuo riconoscimento ha infatti condotto, nel corso della storia occidentale, a rispondere a tale questione attraverso la predisposizione di una politica dell'uguale riconoscimento (intesa come insieme di principi, norme, procedure e istituzioni) che ha storicamente assunto due forme distinte e distanti, per quanto connesse.

Su un primo versante, con il venir meno delle gerarchie sociali che costituivano la

² Sulla tensione tra forma e sostanza del diritto e sul nesso tra tale rapporto e quello tra legge e diritto, si veda G. ZAGREBELSKI, *La legge e la sua giustizia*, Bologna, il Mulino, 2008, in particolare pp. 15-41. Sempre su questa prospettiva di analisi, si vedano A. FACCHI, *I diritti nell'Europa multiculturale. Pluralismo normativo e immigrazione*, Roma-Bari, Laterza, 2001; G. GOZZI, *Democrazia e diritti nelle società multiculturali*; A. CARNEVALE - I. STRAZZERI (eds), *Lotte, riconoscimento, diritti*, 2011, Perugia, Morlacchi Editore.

³ C. TAYLOR, *La politica del riconoscimento*, in J. HABERMAS - C. TAYLOR (eds), *Multiculturalismo. Lotte per il riconoscimento*, Milano, Feltrinelli, 2010, p. 10.

⁴ *Ivi*, p. 29.

⁵ *Ivi*, pp. 28-30. Cfr. anche pp. 49-50. In questo paragrafo ci si concentrerà sulla riflessione di Taylor e sul contributo offerto dalla questione del riconoscimento rispetto al dibattito sul multiculturalismo. Per una panoramica più ampia dell'impatto di tale questione rispetto alla teoria politica e alla riconfigurazione di molti concetti politici, si vedano almeno A. CARNEVALE - I. STRAZZERI (eds), *Lotte, riconoscimento, diritti*; e i contributi inclusi nel numero 3/2012 della rivista «Consecutio Temporum. Rivista critica della post-modernità».

base legittima per l'attribuzione diseguale dell'onore e con l'affermarsi del tema moderno dell'uguale *dignità* (e degli uguali diritti), la politica dell'uguale riconoscimento si è, in prima istanza, concretizzata in quella che Taylor chiama «politica dell'universalismo»⁶ che è volta, contro le antiche forme di differenziazione, al riconoscimento indifferenziato di «un bagaglio universale di diritti e dignità»⁷, di quelli che Rawls chiamerebbe “beni primari”. Nel corso dei secoli tale politica è progressivamente divenuta una componente essenziale della cultura e delle istituzioni liberal-democratiche al fine di porre e tutelare le condizioni e le garanzie istituzionali (e quindi anche i limiti) perché il processo (auto)riflessivo identitario possa realizzarsi⁸.

La rilevanza della questione del riconoscimento è però, sempre secondo la ricostruzione proposta da Taylor, prevalentemente connessa alla seconda trasformazione a cui la nozione di identità è andata incontro nella modernità con l'emergere, verso la fine del Settecento e in particolare grazie alla riflessione di Rousseau, dell'ideale dell'*autenticità*, ovvero di una nuova concezione dell'identità individuale basata sull'idea che essere fedeli a se stessi, avere un contatto profondo con il proprio sé, impegnarsi a coltivare la propria indipendenza di pensiero senza farsi tentare dalla spinta alla competizione sociale e al conformismo, ha un profondo valore morale ed è essenziale perché ciascuno possa realizzare se stesso e vivere a pieno la propria vita⁹.

Il fatto che, in virtù di queste trasformazioni, l'identità non venga più intesa come autoevidente, preconstituita e socialmente data ma come generata interiormente implica secondo Taylor, in prima istanza, la necessità, figlia della modernità, di lottare

⁶ C. TAYLOR, *La politica del riconoscimento*, p. 23.

⁷ *Ivi*, p. 24.

⁸ Si veda C. LAZZERI – A. CAILLÉ, *Il riconoscimento oggi*, pp. 53-54. Come evidenziano sempre Lazzeri e Caillé nel medesimo passaggio, nella prospettiva rawlsiana il riconoscimento pubblico non è inteso in senso intersoggettivo, né è in sé oggetto dell'intervento delle leggi e delle istituzioni, che si limitano, appunto, solo a garantirne le condizioni. Loretoni parla “identità come progetto” per evidenziare la valenza volontaristica e attiva che l'identità viene ad assumere in questa prima fase di mutamento del suo significato (A. LORETONI, *Identità e riconoscimento*, p. 98).

⁹ C. TAYLOR, *La politica del riconoscimento*, pp. 12-16. Riguardo a questa seconda trasformazione del processo di formazione dell'identità, Pulcini parla di “individualismo dell'autorealizzazione”, come processo che mira a portare a compimento anche verso l'interno, nella propria dimensione interiore, le premesse di sovranità e autoaffermazione che la modernità ha, nel suo primo emergere, affermato e rivendicato in prima istanza verso l'esterno (E. PULCINI, *Tra Prometeo e Narciso. Le ambivalenze dell'identità moderna*, in F. CERUTTI (ed), *Identità e politica*, pp. 142-143).

per ottenerne il riconoscimento, che non può più essere dato per scontato come nel mondo pre-moderno. Come sintetizza l'autore: «Quel ch'è nato con l'età moderna non è il bisogno di riconoscimento, ma le condizioni nelle quali questo può *non* verificarsi»¹⁰.

In secondo luogo, l'ideale dell'autenticità non impedisce a suo avviso di cogliere la natura costitutivamente dialogica del processo di formazione dell'identità, che è stata invece ampiamente ignorata dalla visione strettamente monologica propria della filosofia moderna. Al contrario, secondo Taylor la prospettiva dell'autenticità rende la dimensione dialogica (anche in senso conflittuale) ancora più visibile e determinante: l'identità, per svilupparsi in modo autentico, non può limitarsi a instaurare un monologo interiore ma necessita in modo *continuativo* di un contesto concreto di relazioni significative che consentano l'apprendimento di «un ricco linguaggio espressivo umano»¹¹ tramite il quale autodefinirsi. Se così stanno le cose, argomenta Taylor, risulta evidente che anche tale contesto di relazioni significative deve divenire esso stesso oggetto di riconoscimento e di tutela¹².

In questa seconda prospettiva, quindi, riconoscimento non può più significare solo riconoscimento (in senso procedurale) di ciò che è inteso come universalmente uguale e comune (diritti, dignità) ma, nel nome dell'ideale dell'autenticità, deve significare anche riconoscimento (in senso sostantivo) del valore di ciò che distingue, differenzia e rende unici. In quest'ottica, il rispetto del principio universale di uguaglianza richiede secondo Taylor che la politica dell'uguale riconoscimento si traduca in quella che egli chiama «politica della differenza»¹³, una politica il cui fine generale è, appunto, garantire l'uguaglianza attraverso il riconoscimento dell'imprescindibile valore della differenza dei singoli e dei gruppi ai quali essi appartengono, e ricondurre «a uno spazio sociale “cieco alle differenze”»¹⁴, ma, al contrario, a «conservare e coltivare

¹⁰ C. TAYLOR, *Il disagio della modernità*, Roma-Bari, Laterza, 1994, p. 57 (corsivo mio).

¹¹ C. TAYLOR, *La politica del riconoscimento*, p. 17. Su cosa Taylor intende con l'espressione “linguaggio”, si veda *Ibidem*.

¹² *Ivi*, pp. 17-31.

¹³ *Ivi*, p. 25.

¹⁴ *Ivi*, p. 26.

le differenze, non solo oggi ma per sempre»¹⁵.

Per quanto origini anch'essa da un'istanza universale, ovvero dalla volontà di contrastare ogni forma di discriminazione, la politica della differenza delineata da Taylor non si limita quindi a estendere lo spazio liscio, omogeneo, unitario e "disciplinato" dell'autorità e della libertà moderne, della cittadinanza in senso formale, ma ne chiama in causa la logica fondante (e fondata), ne contesta in profondità la collocazione entro la dimensione statale-nazionale¹⁶; non si limita a porre questioni di pluralismo etico, a invocare tolleranza, condiscendenza o solidarietà ma, appunto, chiede il rispetto e il riconoscimento pubblico di identità e finalità collettive¹⁷.

Richiedendo un impegno attivo per il riconoscimento e la conservazione nel tempo delle comunità, dei gruppi e delle "società distinte", tale politica può infatti implicare, come Taylor illustra in relazione al caso del Québec, un'applicazione differenziata dei diritti individuali e la loro violazione in nome di fini collettivi, determinando quindi uno scarto, uno slittamento a favore di una visione comunitaria dell'identità, della libertà e dell'autonomia non facilmente conciliabile con il modello liberale basato sulla «centralità epistemologica e politica dell'individuo e dei suoi diritti naturali alla vita, alla libertà, alla proprietà»¹⁸ e sull'uguaglianza formale di tutti gli individui prodotta e garantita dalla legge universale e astratta.

La riflessione di Taylor, così come quella dei molti altri pensatori impegnati sui diversi fronti del dibattito, rende dunque evidente, in prima istanza, come lo spazio politico moderno non sia uno spazio realmente neutrale e cieco di fronte alle culture ma esso stesso un prodotto storico-culturale, l'espressione di una cultura particolare,

¹⁵ *Ibidem*.

¹⁶ Sulla fondatezza, o particolarità, dell'universalità occidentale, ovvero dei suoi apparati concettuali e istituzionali, si vedano C. GALLI, *Introduzione*, in C. GALLI (ed), *Multiculturalismo*, pp. 9-12; G. GOZZI, *Democrazia e diritti nelle società multiculturali*. Sul riconoscimento come questione centrale della dialettica tra autorità e libertà, ovvero del moderno rapporto tra l'autorità che chiede obbedienza alla legge e in cambio concede il riconoscimento dell'appartenenza formale (cittadinanza e diritti) allo Stato producendo così la "normalizzazione", il disciplinamento dei soggetti inclusi e l'esclusione dei non disciplinabili, si veda M.L. LANZILLO, *Il multiculturalismo*, pp. 11-15.

¹⁷ A. LORETONI, *Identità e riconoscimento*, p. 107; C. TAYLOR, *La politica del riconoscimento*, pp. 59-61.

¹⁸ C. GALLI, *Introduzione*, in C. GALLI (ed), *Multiculturalismo*, p. 10. Sulle rivendicazioni del Québec rispetto al modello procedurale di liberalismo, si veda C. TAYLOR, *La politica del riconoscimento*, pp. 38-49.

che ha in sé «le ragioni tanto dell'apertura quanto della chiusura»¹⁹, e i cui limiti “di sopravvivenza” sono profondamente chiamati in causa dalla domanda di riarticolazione e riconcettualizzazione del rapporto tra libertà e autorità, così come tra eguaglianza e differenza, che, a molti livelli, la questione del riconoscimento declinata in chiave comunitarista pone.

D'altro lato, però, le riflessioni *à la* Taylor, con i rischi di esclusione, chiusura particolaristica e concezione essenzialista e reificata delle identità, delle comunità e delle culture a loro connaturati, portano con sé, per un verso, la tendenza a contrarre e a delegittimare a tutti i livelli lo spazio per il dissenso e per il conflitto e, per un altro, l'inevitabile rafforzamento di quella stessa logica dicotomica dentro/fuori, noi/loro, così come della rigida contrapposizione tra individualità e socialità/comunità, contro le quali reagiscono, di fatto tratteggiando i contorni di uno spazio segmentato e differenziato che, invece di essere il regno dell'individuo a discapito delle collettività, si candida a divenire il regno delle collettività a discapito dei singoli²⁰.

Intersecando e variamente interagendo con le altre cruciali questioni che particolare vigore hanno assunto con il crollo del muro di Berlino – dal ripensamento e dalle critiche di diversa natura mosse al concetto e al ruolo dello Stato e dalla delegittimazione dei meccanismi e dei principi di solidarietà e giustizia sociale, alla crisi della cittadinanza legale e della democrazia rappresentativa – la questione del riconoscimento interroga quindi, come si è tentato di mostrare, in modo profondo la nostra capacità di pensare in modo nuovo lo spazio della vita in comune, e lo fa con un'urgenza che si fa ancora più pressante di fronte agli esiti di mobilitazione e disarticolazione delle condizioni di vita e di accesso ai diritti e alle tutele prodotte dalla globalizzazione²¹.

¹⁹ C. GALLI, *Introduzione*, in C. GALLI (ed), *Multiculturalismo*, p. 12.

²⁰ A. LORETONI, *Identità e riconoscimento*, p. 110-112; M.L. LANZILLO, *Il multiculturalismo*, pp. 39-40.

²¹ Le teorie del riconoscimento non sono le sole teorie contemporanee che muovono dalla necessità di decostruire e ripensare le categorie politiche, morali e giuridiche tradizionali. Il medesimo intento accomuna infatti, solo per citare le prospettive principali, il pensiero femminista, la teoria della vulnerabilità, le riflessioni in materia di capacità, etica della cura e della virtù e alcune teorie neo-repubblicane, le critiche post-coloniali e poststrutturaliste e le teorie critiche del diritto. Sulle connessioni tra le teorie del riconoscimento e alcune delle riflessioni critiche menzionate, si vedano almeno E. FERRARESE, *Vivere alla mercé, Figure della vulnerabilità nelle teorie politiche contemporanee*, «La società degli individui», XIII, 2/2010, pp. 21-33; S.

Il venir meno della capacità di mediazione e di costruzione spaziale e politica del “comune” da parte dello Stato, incessantemente sfidato, scavalcato e attraversato da dinamiche economiche, sociali, geopolitiche transnazionali che non può governare, né ordinare; la vittoria imperante delle logiche precarizzanti e disgreganti, allo stesso tempo superficialmente uniformanti e selettivamente includenti, del capitalismo globale contemporaneo; «l’assenza di una divisione netta tra il centro e la periferia del pianeta, abbinata alla nuova multidimensionalità delle relazioni [*df*] superiorità/inferiorità»²²; i processi di matrice neoliberale di «“individualizzazione” rampante»²³ e la crisi dell’appartenenza e dei luoghi tradizionali della politica e della socialità; il venir meno della progettualità e della fiducia progressista (e progressiva) nel futuro e l’affermazione di una temporalità dell’istantaneità, della discontinuità e dell’episodicità; la struttura reticolare e articolata per nodi g/locali della società globale e lo sviluppo di nuove (bio, *cyber*) tecnologie di controllo e assoggettamento propri della contemporanea società della conoscenza; i fenomeni migratori e la velocità dei flussi di capitali e merci, dei trasporti, dell’informazione e della comunicazione virtuale e le logiche reattive, xenofobe, emergenziali e securitizzate spesso utilizzate in risposta a essi: queste sono solo alcune tra le note e complesse dinamiche che, con i loro esiti di disarticolazione delle forme, dei tempi e degli spazi tradizionali di azione, interazione e apprendimento, hanno prodotto, secondo molti autori, «un’epoca agitata», di “incertezza identitaria” e di “perdita dell’identità” e, nel contempo, di “inflazione identitaria”»²⁴.

Per dirla con Bauman, tratto tipico dell’età globale sembra essere il fatto che la questione dell’identità è divenuta, molto più che in passato, «*la questione all’ordine*

ZULLO, *Lo spazio sociale della vulnerabilità tra «pretese di giustizia» e «pretese di diritto»*. Alcune considerazioni critiche, «Politica del diritto», XLVII, 3/2016, pp. 475-507; M.G. BERNARDINI – O. GIOLO, *Le teorie critiche del diritto*, Pisa, Pacini Giuridica, 2017; M.G. BERNARDINI ET AL., *Vulnerabilità, etica, politica, diritto*, Roma, IF Press, 2018.

²² Z. BAUMAN, *Le vespe di Panama. Riflessione su centro e periferia*, Roma-Bari, Laterza, 2007, p. 20.

²³ Z. BAUMAN, *Intervista sull’identità*, a cura di B. Vecchi, Roma-Bari, Laterza, 2003, p. 34.

²⁴ F. LA PLANTINE cit. in A. DE SIMONE, *Identità, alterità, riconoscimento. Tragitti filosofici, scenari della complessità sociale e diramazioni della vita globale*, «Post-filosofie. Rivista di pratica filosofica e di scienze umane», 1/2005, p. 166.

del giorno»²⁵, non più un dato certo, ma un «*problema*»²⁶, un «*compito*»²⁷.

Un compito angosciante e angosciato al quale si accompagna, come illustra Galli, il «revival delle culture»²⁸, riattivate, resuscitate in forme nuove e «rimescolate»²⁹ proprio dalla globalizzazione e dalla mobilitazione capitalistica nel loro tentativo di inglobarle, diluirle e annichilirle. Di fronte alla “polverizzazione” prodotta dalla globalizzazione, la cultura diviene infatti una forma di resistenza per le soggettività e per i gruppi più esposti alla tempesta: «l'unica ricchezza di quei poveri, l'unica radice di quegli sradicati, l'unico loro appiglio a una vita non vegetativa, l'unica identità con cui rivestire il loro esser nulla»³⁰.

A maggior ragione nel contemporaneo contesto globalizzato, la questione del riconoscimento potrebbe quindi, secondo alcuni, divenire parte di un processo di ripensamento della politica che consenta di uscire dalle categorie e dalle logiche tradizionali e, soprattutto, dalle contraddizioni che esse continuano a riprodurre.

Secondo Galli, ad esempio, le filosofie del riconoscimento avrebbero il pregio di mirare a rendere la politica, al di là di ogni opposizione binaria o fissità, come «l'ambito della relazione più che dell'identità, istituzionale o culturale che sia»³¹, consentendole quindi di aprirsi al movimento e alla contraddizione e di promuovere il pieno sviluppo di ognuno in un contesto di *concreta* pluralità e di lotte (soprattutto simboliche, comunicative e comunque istituzionalizzate) fra «portatori di disuguaglianze reali che esigono al contempo uguaglianza e differenza»³².

Una politica così radicalmente ripensata in senso dialettico sarebbe in grado di liberarsi sia dall'ossessione per l'astrattezza, l'unitarietà omogenea e i fini ultimi, sia dalle concezioni rigide e organicistiche delle culture, consentendo di rendere visibile

²⁵ Z. BAUMAN, *Intervista sull'identità*, p. 15.

²⁶ *Ivi*, p. 17.

²⁷ *Ibidem*.

²⁸ C. GALLI, *L'umanità multiculturale*, p.49.

²⁹ *Ibidem*.

³⁰ *Ivi*, p. 51. Sull'eccesso identitario come forma di resistenza all'occidentalizzazione del mondo, si veda anche S. LATOUCHE, *L'occidentalisation du monde. Essai sur la signification, la portée et les limites de l'uniformisation planétaire*, Préface inédite de l'auteur, Paris, La Découverte/Poche, 1989.

³¹ C. GALLI, *L'umanità multiculturale*, p. 69. Secondo Galli infatti la riflessione contemporanea sul riconoscimento si può definire come «un cambio di paradigma della filosofia politica» (*Ivi*, pp. 69-70).

³² *Ivi*, p. 70.

la politicità delle culture, ovvero il loro essere non solo strumenti di difesa ma anche canali, contenitori e costruzioni privilegiate, attraversate dal conflitto oltre che frutto di conflitti, nelle quali e attraverso le quali vengono ricercate, espresse, organizzate, e continuamente riformulate, direzioni e istanze plurali e plurime, individuali e di gruppo; viene *concretamente* riarticolata la dialettica tra libertà e autorità³³.

La politica come riconoscimento consentirebbe quindi, sempre secondo Galli, non solo di delineare in modo realmente nuovo il “comune” come spazio nel quale il conflitto tra ed entro le culture è ciò che consente il dialogo (e il dissenso) reale tra esse, la loro non estraneità e traducibilità, ma anche di sottrarre tale spazio alla presa dei progetti di pacificazione, neutralizzazione e depoliticizzazione, garantendone così non l'unità, l'omogeneità e la stabilità, ma piuttosto il movimento, la concretezza e il dinamismo; consentirebbe di ridisegnare tale spazio come «uno spazio comune aperto, a più dimensioni e a più voci»³⁴, capace di uscire dalla logica dello Stato, vicino «al costituzionalismo all'interno e e al federalismo all'esterno»³⁵, nel quale si dibatte e si confronta «la ricchezza plurima del vivente»³⁶.

Muovendo anch'egli dalla volontà di valorizzare le potenzialità trasformative delle lotte per il riconoscimento, Bauman ritiene che le domande di riconoscimento offrano l'opportunità per fare sì che l'idea di «buona società»³⁷ continui ad avere un significato politico, ma solo a condizione di essere ricondotte alla sfera della giustizia sociale, alla quale appartengono, e di non essere collocate nel contesto dell'autorealizzazione né declinate meramente in senso “culturalista”, come ritiene facciano invece Taylor e Honneth³⁸.

³³ *Ivi*, pp. 73-81.

³⁴ *Ivi*, p. 78.

³⁵ *Ivi*, p. 76.

³⁶ *Ivi*, p. 78.

³⁷ Z. BAUMAN, *Voglia di comunità*, Roma-Bari, Laterza, 2009, p. 77.

³⁸ Sulla teoria del riconoscimento elaborata da Honneth, che non è possibile analizzare qui, si vedano almeno, tra i molti possibili: B. VAN DEN BRINK – D. OWEN (eds), *Recognition and Power. Axel Honneth and the Tradition of Critical Social Theory*, Cambridge, Cambridge University Press, 2007; J.-P. DERANTY – E. RENAULT, *Politicizing Honneth's Ethics of Recognition*, «Thesis Eleven», 88, February 2007, pp. 92-111; C. LAZZERI – A. CAILLÉ, *Il riconoscimento oggi: le poste in gioco di un concetto*; F. FISTETTI, *Il paradigma del riconoscimento: verso una nuova teoria critica della società*, «Post-filosofie. Rivista di pratica filosofica e di scienze umane», 1/2005, pp. 95-120; A. CARNEVALE - I. STRAZZERI (eds), *Lotte, riconoscimento, diritti*;

Se private del loro contenuto redistributivo, le lotte per il riconoscimento, invece di costituire un argine contro la riproduzione a livello globale delle imperanti dinamiche di esclusione e disegualianza, sono piuttosto, secondo Bauman, da riconoscersi come intimamente correlate proprio con l'avanzare indisturbato di tali dinamiche. Contribuendo a obliterare le fonti sociali delle ansie e delle paure alle quali sembrano rispondere, le domande di riconoscimento declinate solo in senso culturale non spingono alla ricerca di una risposta politica comune, al tentativo di costruire una *comunità* di interessi, ma offrono piuttosto una sostituzione fraudolenta dell'idea di uguaglianza con quella di uguale diritto al riconoscimento, dell'idea di lotta contro le disparità verticali con quella di accettazione e tutela delle differenze orizzontali. Il drammatico esito di questo fallimentare scambio è infatti, secondo Bauman, il fatto che:

Le lotte per il riconoscimento prendono ormai il posto un tempo occupato dalle *rivoluzioni*: la posta in palio delle lotte in corso non è più la forma del mondo che verrà, ma la possibilità di avere un posto tollerabile e tollerato in quel mondo: non sono più in palio le regole del gioco, ma unicamente l'ammissione al tavolo da gioco³⁹.

Suscettibile di offrire risposte nuove e all'altezza dei tempi alla sfida originaria posta da Hobbes, ovvero all'assunto che le radici del vivere insieme siano utilitaristiche, «antietiche»⁴⁰ e volte all'autoconservazione contro l'altro in una situazione di carenza⁴¹, la questione del riconoscimento, intesa nella complessità delle sue dimensioni, sembra quindi costituire un orientamento teorico in grado di tenere assieme in modo radicalmente alternativo «la qualità umana delle relazioni intersoggettive [...] con la qualità normativa delle società e delle istituzioni»⁴²; sembra offrire la possibilità di ripensare lo spazio politico a patto, ci avvertono Galli e Bauman ciascuno a

e i contributi inclusi nel numero 3/2012 della rivista «Consecutio Temporum. Rivista critica della post-modernità». Sul rapporto tra riconoscimento e giustizia sociale, si veda almeno N. FRASER – A. HONNETH, *Redistribution or Recognition? A Political-Philosophical Exchange*, London/New York, Verso, 2003.

³⁹ Z. BAUMAN, *Le vespe di Panama*, p. 21.

⁴⁰ P. RICOEUR, *Percorsi del riconoscimento. Tre studi*, Milano, Raffaello Cortina Editore, 2005, p.193.

⁴¹ In particolare sulla questione della carenza o scarsità, si vedano le riflessioni e i rimandi proposti da E. PULCINI, *Tra Prometeo e Narciso* e A. ARIENZO, *La comunità "liberale". Forme del legame politico tra dono e scambio*, «Lessico di etica pubblica», VII, 1/2016, pp. 30-41.

⁴² A. CARNEVALE – I. STRAZZERI, *La teoria del riconoscimento è una teoria politica?*, in A. CARNEVALE – I. STRAZZERI (eds), *Lotte, riconoscimento, diritti*, p.14.

modo suo, di non contribuire ad alimentare progetti di chiusura solipsistica e auto-referenziale, negazione della *concretezza* dell'alterità, e quindi della diseguaglianza e del conflitto, fuga dalla fatica della relazione e dall'assunto dell'interdipendenza⁴³.

In che modo la rinnovata e copiosa riflessione contemporanea sul tema del dono può contribuire a un tale complesso processo di ripensamento?

Al tentativo di rispondere a questo quesito sono dedicati i due paragrafi successivi.

2. La riscoperta del dono

A partire almeno dalla pubblicazione del *Saggio sul dono* (1923-24, su *L'Année Sociologique*), le ambiguità costitutive e le molteplici potenzialità del concetto e della pratica del dono hanno affascinato e affaticato intellettuali e studiosi di diversa specializzazione (antropologi, sociologici, teologi, classicisti, storici e filosofi, ma anche critici letterari, teorici marxisti ed economisti), che del tema (ri)scoperto da Mauss si sono appropriati in modo estremamente vario e variabile.

In tempi più recenti, un'ulteriore fase di interesse per l'universo del dono ne ha estesi i già porosi confini fino a includere questioni e ambiti disciplinari molto eterogenei: da alcuni temi propri della riflessione femminista (la maternità, le radici materne dell'economia del dono) e di quella bioetica (la donazione di sangue e di organi), alla ricerca di forme post-capitalistiche di economia di mercato, al «dono dell'arte (nel doppio senso del genitivo)»⁴⁴ fino al dono come categoria interpretativa utile per comprendere l'estensione del volontariato, il proliferare dell'associazionismo non profit e delle forme ibride di scambio economico (*sharing, peer o cooperative economy*), così come le forme private e istituzionali di benevolenza “verso i lontani”, dalle adozioni a distanza, all'umanitarismo e all'aiuto internazionale⁴⁵.

⁴³ Sui rischi di chiusura insiti nella prospettiva di Taylor si è già detto mentre su quelli rilevabili nella prospettiva di Honneth, si veda R. FINELLI - F. TOTO, "Riconoscimento". *Limiti di un paradigma*, «Consecutio Temporum. Rivista critica della post-modernità», 3/2012, pp. 4-6.

⁴⁴ S. ZANARDO, *Il legame del dono*, Milano, Feltrinelli, 2007, p. 50.

⁴⁵ Tra le molte possibili, alcune interessanti rassegne sul tema del dono sono: F. BREZZI - M. T. RUSSO (eds), *Oltre la società degli individui. Teoria ed etica del dono*, Torino, Bollati Boringhieri, 2011; G. MOORE, *Politics of the Gift. Exchanges in Poststructuralism*, Edinburgh, Edinburgh University Press, 2011; M. OSTEEN (ed), *The Question of the Gift. Essays across Disciplines*, London, Routledge, 2002. Sull'analisi femminista

Apprezzato e (ri)valutato per la sua capacità di offrire una radicale, ma non rigidamente predefinita, alternativa alle prospettive basate su quella che viene genericamente chiamata “Teoria della scelta razionale” (*Rational Action Theory*) e alla logica della mercificazione che la globalizzazione ha diffuso ormai in ogni ambito geografico, esistenziale e intellettuale, il dono narra molte storie ma è costitutivamente, materialmente proiettato al futuro.

Come già altrove evidenziato⁴⁶, a chi voglia guardarlo da vicino il dono apre infatti un pluriverso di percorsi indeterminati, ambiti coesistenti, possibilità divergenti e interazioni aperte che sfidano qualsiasi idea di fissità, rigidità e “confinabilità”. Consentendo di oltrepassare i confini tra il sé e l’altro, il dono si è storicamente tradotto in pratiche e relazioni molto diverse, al punto che l’investigazione della sua storia mostra come non sia mai esistita un’universalità del dono⁴⁷.

Etnograficamente e storicamente situata, la pratica del dono ha infatti da sempre attraversato, e contribuito a sostenere e ad alimentare, ambiti diversi del vivere insieme (dalla sfera religiosa, a quella sociale, politica, economica e artistico-culturale) e si è dispiegata secondo rituali, regole e criteri molto variabili nel tempo e nello spazio. Allo stesso modo, le riflessioni sul dono, sia i tentativi di concettualizzarlo, sia i ragionamenti in merito al significato del dare, sono emersi dai diversi campi del sa-

del dono, si vedano in particolare: G. VAUGHAN, *Per-donare. Una critica femminista dello scambio*, Milano, Meltemi, 2005; L. GUENTHER, *The Gift of The Other. Levinas and The Politics of Reproduction*, Albany, State University of New York Press, 2006. Sulle prospettive economiche derivate dalla logica del dono, si veda: S. ZAMAGNI – L. BRUNI (eds), *Handbook on the Economics of Reciprocity and Social Enterprise*, Cheltenham, UK; Northampton, MA, Edward Elgar, 2013. Sulle letture internazionalistiche del dono, si vedano: T. HATTORI, *Reconceptualizing Foreign Aid*, «Review of International Political Economy», 8, 2001/4, pp. 633-660; A. FURIA, *The Foreign Aid Regime. Gift-giving, States and Global Dis/Order*, Basingtoke, Palgrave Macmillan, 2015; B. PARAGI, *Contemporary Gifts: Solidarity, Compassion, Equality, Sacrifice, and Reciprocity from an NGO Perspective*, «Current Anthropology», 58, 3/2017, pp. 317-339; B. PARAGI, *Foreign Aid in the Middle East. In Search of Peace and Democracy*, London, Tauris, 2019.

⁴⁶ Le riflessioni proposte in questo e nel paragrafo successivo riprendono in parte le considerazioni già svolte in: A. FURIA, *The Foreign Aid Regime*; A. FURIA, *From Human Blood To Politics. Alcune riflessioni sul dono tra policy, politica e ‘politico’*, «Jura Gentium», 13, 2016, pp. 21-32; A. FURIA, *Il potere del dono. Per un’analisi storico-politica delle politiche di aiuto internazionale*, «Il Pensiero Politico», 49, 2016/1, pp. 47-65.

⁴⁷ F. CARLÀ – M. GORI, *Introduction*, in F. CARLÀ – M. GORI (eds), *Gift-giving and the Embedded Economy in the Ancient World*, Akademiekonferenzen, Heidelberg, Universitätsverlag Winter, 2014, p. 22.

pere che il dono interroga e si sono alternativamente concentrati sulle intenzioni soggettive degli attori, sul ruolo e sulla natura del *medium* (di ciò che viene donato), sulle caratteristiche della relazione che si produce attraverso l'atto del donare, o su una variabile combinazione, e parimenti variabile interpretazione, di queste componenti.

Se convenzionalmente si ritiene che i riti e le norme etico-religiose della tradizione giudaico-cristiana, il pensiero etico e giuridico romano e la filosofia e la tragedia greca siano tra le fonti primarie e concorrenti di molti dei significati che ancora oggi informano la concezione occidentale di dono, il tentativo di ricostruirne il ruolo politico nel corso della storia occidentale restituisce un percorso segnato da una lunga fase di rimozione e marginalizzazione. Il dono sembra infatti aver guadagnato il suo peculiare, e persistente, posizionamento teorico-politico dall'essere stato (almeno in termini simbolici e narrativi) marginalizzato, limitato e confinato al di fuori dello spazio della modernità, dall'aver visto negato il valore politico ed economico che, in aggiunta a quello sociale e religioso, il mondo antico, quello medievale e la prima modernità ancora gli riconoscevano⁴⁸.

A mero titolo di esempio di processi ben più articolati, basti qui ricordare che, da un lato, Hobbes, che al dono come atto di culto, liberalità e amicizia dedica molti passaggi sia del *De Cive* (1642) sia del *Leviatano* (1651), erige il suo progetto di (ri)fondazione razionale dell'ordine politico proprio ponendo in contrasto la logica del patto da cui origina il Leviatano con quella del dono ed evidenzia come la sostanziale differenza tra i due sia il fatto che il dono, a differenza del patto, non è in grado di garantire né reciprocità, né continuità temporale⁴⁹. Consistendo in un trasferimento unilaterale, il dono non produce, secondo Hobbes, alcun obbligo certo e non può dunque in nessun modo contribuire al processo di creazione, da parte di individui egoisti che

⁴⁸ Oltre alle raccolte richiamate nelle note precedenti, sulla storia del dono si vedano anche: H. LIEBERSOHN, *The Return of the Gift. European History of a Global Idea*, New York, Cambridge University Press, 2011, pp. 1-7; F. ATHANÉ, *Le don. Histoire du concept, évolution des pratiques*, Thèse de doctorat, Parigi, Université Paris X, 2008, pp. 314-399; N. ZEMON DAVIS, *The Gift - Bibliography 2014*, <http://science.jrank.org/pages/7732/Gift.html>, letto il 13 gennaio 2018; A. ARIENZO, *La comunità "liberale"*.

⁴⁹ Sulle differenze tra dono e patto, si veda T. HOBBS, *Leviatano o la materia, la forma e il potere di uno Stato ecclesiastico e civile*, A. PACCHI (ed), Roma-Bari, Laterza, 2000, cap. XIV, pp. 108-113. Sugli altri richiami al dono si vedano ad esempio i capp. X, XII, XV e XXXI del *Leviatano*.

diffidano e hanno timore gli uni degli altri, di un ordine politico sicuro, pacificato e unitario.

Dall'altro lato, sul fronte economico, è Adam Smith che si fa carico della svalutazione, della negazione del possibile contributo del dono rispetto al funzionamento della moderna società commerciale quando, con la sua notissima e ampiamente richiamata sentenza di condanna degli atti di benevolenza, scrive: «Non è dalla benevolenza del macellaio, del birraio o del fornaio che ci aspettiamo il nostro desinare, ma dalla considerazione del loro interesse personale. Non ci rivolgiamo alla loro umanità ma al loro egoismo [...]»⁵⁰. Per quanto tali atti di benevolenza continuino ovviamente ad avere rilevanza morale e a persistere anche nella nascente società di mercato, nella prospettiva smithiana le pratiche benevole, lo scambio di doni, non possono evidentemente rappresentare la componente costitutiva di un'economia di mercato il cui dinamismo e le cui logiche di relazione e scambio ricevono linfa vitale dall'interesse dei singoli⁵¹.

Se, come evidenzia Starobinski, «il nostro mondo moderno si è costruito contro l'universo del dono»⁵², sembra evidente che il frutto primo del dispiegarsi della modernità sia stata l'impossibilità di poter (tornare a) pensare al dono come al segno, al simbolo di una relazione politicamente ed economicamente rilevante e produttiva e non solo come a un atto privato, estemporaneo e residuale, come qualcosa che viene sostanzialmente definito *per differentiam*, ovvero: un trasferimento di beni non regolamentato e privo di qualsiasi struttura deontica; uno scambio non commerciale; un'azione che, per quanto contigua alla logica redistributiva della giustizia sociale, rimane nel mondo della volontarietà, dell'eccedenza, della generosità, quando non della carità, e quindi dell'asimmetria⁵³.

⁵⁰ A. SMITH, *La ricchezza delle nazioni*, a cura di A. Bagiotti - T. Bagiotti, Torino, Utet, 1975, Libro I, cap. I, p. 92.

⁵¹ H. LIEBERSOHN, *The Return of the Gift*, pp. 36-38.

⁵² J. STAROBINSKI cit. in A. CAILLÉ, *Note sul paradigma del dono*, in P. GRASSELLI - C. MONTESI (eds), *L'interpretazione dello spirito del dono*, con un saggio di Alain Caillé, Milano, FrancoAngeli, 2008, p. 21.

⁵³ F. ATHANÉ, *Le don*, p. 236; F. BREZZI, *Introduzione*, in F. BREZZI - M.T. RUSSO (eds), *Oltre la società degli individui*, pp. 7-17; F. BREZZI, *Philia e dono. Dall'identità singolare verso un nuovo legame sociale*, «Bollettino della società filosofica italiana», 195, settembre-dicembre/2008, pp. 43-58.

Collocato ai margini del moderno mondo occidentale e variamente interpretato da filosofi e sociologi in senso strutturalista, come compiacente (e più o meno compiaciuta e consapevole) espressione di interesse o come paradigma dell'impossibile e dell'eccedentario, nell'analisi di Mauss il dono riacquista, allontanandosi dall'idea (e dall'ideale) del donare come atto unilaterale e disinteressato, il suo valore sociale e politico, oltre che morale, e quindi tanto la sua intrinseca complessità ed elusività, quanto la possibilità di contribuire alla strutturazione della relazione tra identità e alterità, alla strutturazione del vivere in comune⁵⁴.

Alla luce del suo studio il dono torna infatti a situarsi saldamente, ma in modo dinamico e mai predeterminato, al crocevia di molti dei percorsi, delle relazioni e dei poli divergenti – tra autonomia e dipendenza, identità e differenza, conflitto e giustizia, (forma della) libertà e (forma dell') autorità – chiamati in causa dal tema del riconoscimento.

Non è quindi un caso che dall'analisi del dono maussiano muovano le riflessioni promosse dagli esponenti del gruppo M.A.U.S.S. (*Mouvement anti-utilitariste dans les sciences sociales*) che, sin dall'inizio degli anni Ottanta del secolo scorso, si propongono di fare della rivitalizzazione del dono il centro di un articolato e precipuo progetto politico (e di riflessione sul politico) e che ritengono fondamentale, per la riuscita di un tale programma, l'associazione esplicita e sistematica tra paradigma del dono e paradigma del riconoscimento, la comprensione del fatto che riconoscimento e dono sono «due facce della stessa medaglia concettuale»⁵⁵.

⁵⁴ Per una sintetica panoramica delle principali linee interpretative del dono, si vedano A. FURIA, *The Foreign Aid Regime*, pp. 10-29; A. ARIENZO, *La comunità "liberale"*, pp. 32-35.

⁵⁵ C. LAZZERI – A. CAILLÉ, *Il riconoscimento oggi*, p. 72. Per l'analisi delle finalità e del contesto storico-politico nel quale si colloca l'operato del gruppo M.A.U.S.S., si veda A. CAILLÉ, *Note sul paradigma del dono*, pp. 22-25; F. FISTETTI, *Il paradigma ibrido del dono tra scienze sociali e filosofia. Alain Caillé e la "Revue du MAUSS"*, «Revue du Mauss permanente», <http://www.journaldumauss.net>, 12 settembre 2012, letto il 5 gennaio 2018; A. FURIA, *From Human Blood To Politics*, pp. 29-32.

3. Hegel e Mauss uniti nella lotta⁵⁶?

Lungi dall'essere riconducibili all'orizzonte di pratiche e significati cristallizzati nell'ideale del dono puro e disinteressato, le pratiche pre-moderne investigate da Mauss sono, come è stato rilevato, «serious politics»⁵⁷ e «serious economics»⁵⁸.

Oggetto specifico dello studio maussiano è poi la caratteristica principale degli scambi di doni, che lui definisce «prestazioni totali»⁵⁹, che intercorrono tra le collettività (clan, tribù, famiglie) di alcune zone della Polinesia, della Melanesia e del Nord-ovest americano, ovvero «il carattere volontario [...], apparentemente *libero e gratuito*, e tuttavia *obbligato e interessato*, di queste prestazioni»⁶⁰.

Secondo Mauss, infatti, la caratteristica specifica di queste pratiche è quella di basarsi su un triplice ordine di obblighi: l'obbligo di donare, che è l'essenza del *potlâc* (la forma più agonistica e distruttiva di dono), e che pertiene all'onore, al riconoscimento pubblico e all'affermazione del rango politico (e non solo) del donatore⁶¹; l'obbligo di ricevere che, se disatteso, implica la perdita «del peso del proprio nome»⁶², l'ammissione della sconfitta; e l'obbligo di ricambiare, non immediatamente e «con gli interessi», il dono ricevuto, pena la perdita del proprio rango, la «schiavitù per debiti»⁶³.

Come evidenzia Mauss: «Rifiutarsi di donare, trascurare di invitare, così come rifiutare di accettare equivalgono ad una *dichiarazione di guerra*; è come rifiutare l'alleanza e la comunione. Si fanno dei doni perché si è forzati a farli»⁶⁴.

Transazioni concrete e simboliche, fatti sociali totali che coinvolgono l'ambito politico, militare, sociale, economico, giuridico, estetico e religioso, le pratiche di dono

⁵⁶ Il titolo sopra proposto è la citazione letterale del modo in cui Caillet chiude il saggio: A. CAILLET, *Introduzione*, «Post-filosofie. Rivista di pratica filosofica e di scienze umane», 4/2008, p. 20.

⁵⁷ J. LAIDLAW, *A Free Gift Makes no Friends*, in M. OSTEEEN (ed), *The Question of the Gift*, p. 57.

⁵⁸ *Ibidem*.

⁵⁹ M. MAUSS, *Saggio sul dono. Forma e motivo dello scambio nelle società arcaiche*, con introduzione di M. Aime, Torino, Einaudi, 2002, p. 9.

⁶⁰ *Ivi*, p. 5 (corsivo mio).

⁶¹ *Ivi*, pp. 65-70. A tal riguardo Mauss scrive ad esempio: «Il *potlâc*, la distribuzione di beni, è l'atto fondamentale del "riconoscimento" militare, giuridico, economico, religioso, in tutte le accezioni del termine. Si "riconosce" il capo o il di lui figlio e si diviene a lui "riconoscenti"» (*Ivi*, p. 70).

⁶² *Ivi*, p. 70.

⁶³ *Ivi*, p. 73. Cfr. *Ivi*, pp. 58-60 e 72-73.

⁶⁴ *Ivi*, pp. 21-22 (corsivo mio).

che intercorrono tra le tribù sono, secondo Mauss, l'esempio del modo in cui le popolazioni hanno progressivamente imparato a «sostituire alla guerra, all'isolamento e alla stasi, l'alleanza, il dono e il commercio»⁶⁵, «a contrapporsi senza massacrarsi, e a “darsi” senza sacrificarsi»⁶⁶ gli uni agli altri. Da sempre parte delle relazioni tra entità collettive, tali pratiche appaiono quindi agli occhi di Mauss come strumenti di *reciproco riconoscimento*, allo stesso tempo liberi e necessari, per «rendere stabili i [...] rapporti»⁶⁷, per promuovere la pace attraverso un sistema *decentralizzato* di relazioni di fiducia che consente di contenere, per quanto non in modo definito una volta per sempre, l'hobbesiana posizione di guerra⁶⁸.

Ogni dono, evidenzia Mauss, implica infatti sempre anche un rischio esistenziale perché a essere oggetto di scambio non sono solo i beni materiali del donatore ma una parte della sua identità, natura ed essenza spirituale: è il potere spirituale del dono (lo *hau* dei Maori) ciò che lo rende in grado di produrre una relazione, un «vincolo bilaterale e irrevocabile»⁶⁹ tra donatore e ricevente che si alimenta nella dinamica dono/contro-dono, che li rende dipendenti l'uno dall'altro e che è sempre quindi anche potenzialmente pericolosa e conflittuale.

L'ambiguità del dono, l'apparente contraddizione di un gesto intrinsecamente libero e, allo stesso tempo, intrinsecamente obbligato, si comprende nella sua enorme ricchezza, illustra Caillé, se, in primo luogo, si comprende che lo spazio del dono è lo spazio dell'«*incondizionalità condizionale*»⁷⁰, ovvero uno spazio per comprendere il quale tanto la grammatica dell'individualismo acquisitivo che spiega tutto a partire dall'interesse di individui razionali, irrelati ed egoisti, tanto quella dell'olismo (culturalismo, strutturalismo o funzionalismo che sia) che riconduce tutti i motivi

⁶⁵ *Ivi*, p. 138.

⁶⁶ *Ibidem*. Sulla relazione tra dono e simbolo, cfr. A. CAILLÉ, *Note sul paradigma del dono*, pp. 35-37.

⁶⁷ M. MAUSS, *Saggio sul dono*, p. 139.

⁶⁸ Sull'interpretazione, non pienamente convincente, del dono come modalità alternativa di uscita dallo stato di natura rispetto a quella del *Leviatano*, si veda M. SAHLINS, *Philosophie politique de l'Essai sur le don*, «L'Homme», VIII, 4/1968, pp. 5-17.

⁶⁹ *Ivi*, p. 109. La pericolosità del dono è, secondo Mauss, molto presente nella classicità e nel diritto e nelle lingue germaniche antiche, come dimostrato dal fatto che in tali lingue la parola Gift, in linea con l'etimologia latina e greca del termine, ha il duplice significato di “dono” e “veleno” (*Ivi*, pp. 114-115).

⁷⁰ A. CAILLÉ, *Note sul paradigma del dono*, p. 34.

dell'azione al condizionamento della società, dimostrano la loro incapacità di cogliere (e riflettere) la complessità dell'agire umano⁷¹.

Il dono è infatti in prima istanza un atto unilaterale, un'azione libera, un atto di fiducia nel quale incondizionalità (libertà) e condizionalità (obbligo) convivono. Il dono è attraversamento dei confini, apertura verso l'ignoto, invenzione, creazione di uno spazio di relazione nuovo, ma è anche un atto che si sviluppa su uno sfondo storico e sociale che lo condiziona, sullo «sfondo di un obbligo sociale primario, attraverso cui si manifestano la presenza ed il peso dell'esistente, dell'istituito e del passato»⁷².

Allo stesso modo, il dono è un gesto libero, generoso, sovrabbondante e non riconducibile alla mera logica dello scambio e della reciprocità, ma non è disinteressato. Il dono è espressione dell'interesse del donatore ma anche consapevolezza del fatto che tale interesse si può soddisfare solo attraverso l'interesse dell'altro, solo soddisfacendo in prima istanza l'interesse dell'altro, solo accettando, riconoscendo l'alterità.

Così inteso, il dono è «ciò che trasforma la guerra in pace o viceversa»⁷³. Ogni dono porta infatti con sé sempre, e simultaneamente, un potenziale cooperativo e un potenziale conflittuale. Espressione di potere e identità, del proprio rango e della propria generosità, e riconoscimento di quella altrui, il dono sospende, contiene e controlla il conflitto ma in modo reversibile, aperto e non predeterminato, pacifica e mette in relazione rimanendo sempre aperto sulla possibilità del conflitto. Il dono circola, e contiene la guerra, finché corrisponde all'interesse delle parti⁷⁴. Finché circola, il dono produce fiducia, riconoscimento e cooperazione, ma non «unione fusionale»⁷⁵: la differenza permane, l'uno non diventa l'altro, né l'altro diventa l'uno.

In questo senso, secondo Lazzeri e Caillé, la connessione tra dono e riconoscimento consente, per un verso, di evidenziare la valenza propriamente politica (e non solo economica) del dono, che deriva dal fatto che l'intento del dono è propriamente

⁷¹ *Ivi*, p. 27.

⁷² C. LAZZERI – A. CAILLÉ, *Il riconoscimento oggi*, pp. 72-73.

⁷³ A. CAILLÉ, *Note sul paradigma del dono*, p. 36.

⁷⁴ *Ivi*, pp. 33-34.

⁷⁵ P. RICOEUR, *Percorsi del riconoscimento*, p. 289.

quello di consentire il «riconoscimento incrociato di sé e dell'altro»⁷⁶: la «circolazione dei doni [...] in definitiva altro non è che la circolazione dei segni di riconoscimento»⁷⁷. Dall'altro, tale coniugazione consente di evitare di intendere il riconoscimento come relazione puramente intersoggettiva e non anche sociale, evidenziando così la necessità che esso si cristallizzi in un contesto di «promesse, debiti, impegni, simboli e rituali»⁷⁸.

In seconda istanza, la connessione tra dono e riconoscimento serve a illustrare quanto fallimentare, riduttivo e inefficace sia l'intento di fondare l'ordine politico sulla sola idea dell'interesse utilitaristico, razionale ed egoistico.

Come mostra l'analisi del pensiero di Caillé, intorno alla questione del dono, in particolare nella sua connessione con quella del riconoscimento, ruota infatti uno degli sforzi teorici contemporanei più interessanti per la ridefinizione della soggettività e dell'obbligazione politica al di là delle categorie e raffigurazioni tradizionali basate sulla logica conservativa, verticale e "simmetrica" del contratto e dello scambio; al di là, potremmo dire, della razionalità politica informata dalla logica della *scarsità*, in tutte le sue molteplici sfaccettature⁷⁹.

Secondo l'autore, ciò che merita riconoscimento (inteso anche come gratitudine) è infatti, in ultima istanza, la capacità di donare degli individui, la loro capacità di agire, si potrebbe dire riprendendo Fistetti, in senso arendtiano, di generare qualcosa di nuovo, di sopravanzare la sfera del puro obbligo, della simmetria e dello scambio per sostenere e alimentare uno spazio comune⁸⁰. Per dirla con Ricoeur: le pratiche di dono «non possono costituire un'istituzione ma [...] producono un'onda di irradiazione e irrigazione che [...] contribuisce all'avanzare della storia»⁸¹.

⁷⁶ C. LAZZERI – A. CAILLÉ, *Il riconoscimento oggi*, p. 72.

⁷⁷ *Ivi*, p. 73.

⁷⁸ *Ibidem*.

⁷⁹ Sulla logica moderna della scarsità e sull'eccezione rappresentata dalla concezione rousseauviana della sovranità e della comunità politica, che è non a caso richiamata da Caillé stesso, si veda A. ARIENZO, *La comunità "liberal"*, pp. 39-40.

⁸⁰ A. CAILLÉ, *Riconoscimento e sociologia*, «Post-filosofie. Rivista di pratica filosofica e di scienze umane», 4/2008, pp. 33-39. Sulla matrice arendtiana della prospettiva di Caillé, si veda F. FISTETTI, *Il paradigma ibrido del dono tra scienze sociali e filosofia*.

⁸¹ P. RICOEUR, *Percorsi del riconoscimento*, p. 273.

È nella logica del dono, nella sua capacità di produrre relazioni, alleanze e legami, che, secondo Caillé, va quindi rinvenuto l'atto istitutivo dello spazio del politico, ovvero «la modalità di generazione della società nel suo insieme»⁸², storicamente variabile e riassumibile in stile rousseaviano con la formula: «ciascuno dona a tutti e tutti donano a ciascuno, ciascuno si dona a tutti e tutti si donano a ciascuno, in qualche modo, ma nessuno si dona a nessuno in particolare»⁸³.

Secondo questa prospettiva, la vita in comune, la comunità, affonda le sue radici, anche in senso etimologico, nel comune, reciproco dono/indebitamento, nel dono in quanto «gesto fondativo»⁸⁴ originario che vive nella storicità, che genera relazioni aperte e non proprietarie e rimane aperto sul conflitto e che, per poter continuare a garantire legittimità, deve essere «rinnovato nella pratica quotidiana delle relazioni sociali»⁸⁵, «ogni volta, di generazione in generazione»⁸⁶, anche rispetto ai “nuovi” altri.

Un gesto fondativo che, secondo Mauss, Caillé e molti altri, andrebbe riscoperto quanto meno, ma non solo, per la sua capacità di situarsi, specularmente alla questione del riconoscimento, sui molti confini che innervano la relazione tra identità, differenza e “vita in comune” offrendo una lettura complessa e intrinsecamente ambivalente della complessità e intrinseca ambivalenza della natura umana⁸⁷

⁸² A. CAILLÉ, *Note sul paradigma del dono*, p. 35.

⁸³ *Ibidem*.

⁸⁴ F. FISTETTI, *Il paradigma ibrido del dono tra scienze sociali e filosofia*. Sulla specifica riflessione sviluppata da Esposito a partire dal nesso etimologico tra dono e comunità e sullo specifico carattere obbligatorio del dono in quanto *munus*, si veda R. ESPOSITO, *Communitas. Origine e destino della comunità*, Einaudi, Torino, 1998.

⁸⁵ F. FISTETTI, *Il paradigma ibrido del dono tra scienze sociali e filosofia*.

⁸⁶ *Ibidem*.

⁸⁷ *Ibidem*.

Riconoscimento e legame sociale in psicoanalisi

Matteo Bonazzi

1. Desiderio e riconoscimento

Il riconoscimento è una nozione che sta al cuore dell'esperienza psicoanalitica e della teoria del soggetto inconscio, almeno se si sta all'orientamento lacaniano. Vale dunque la pena riprendere la complessità della posizione analitica sul riconoscimento tenendo presente i tre registri dell'esperienza soggettiva che, per Lacan, sono l'immaginario, il simbolico e il reale. Secondo una certa prospettiva, potremmo arrivare a dire che nel corso di un'analisi il riconoscimento, tanto importante inizialmente a livello immaginario, riduce il proprio valore a livello del simbolico, per riscoprire un'importanza inedita verso la fine, al livello del reale.

Ma partiamo senz'altro dalla fonte principale che Lacan impiega per leggere l'esperienza del riconoscimento: il commento che Alexandre Kojève ha realizzato della *Fenomenologia dello spirito* di Hegel durante le sue lezioni del 1933, alle quali Lacan partecipò insieme ad altre figure di spicco dell'epoca (Raymond Aron, Georges Bataille, Raymond Queneau, Maurice Merleau-Ponty, per citarne soltanto alcuni)¹.

Il passaggio hegeliano è molto noto: tutto ha inizio con un fallimento. L'autocoscienza, che si è scoperta tale nel momento in cui ha assunto il coraggio di andare a vedere se e cosa c'era al di là della "cortina che dovrebbe occultare l'interno"², si confronta inizialmente con la Vita, nel tentativo di soddisfare il proprio appetito (*Begierde*). Tale confronto "diretto" porta con sé uno scacco inevitabile: a forza di affermare se stessa, negando la sussistenza di qualsiasi altra cosa al di fuori di lei, l'autocoscienza arriva a perdere la stessa vita con cui si confrontava. Il fallimento della principale strategia portata avanti dall'autocoscienza, la negatività, viene dialetticamente

¹ A. KOJÈVE, *Introduzione alla lettura di Hegel*, tr. it. di G. F. Frigo, Milano, Adelphi, 1996.

² G.W.F. HEGEL, *Fenomenologia dello spirito*, tr. it. di E. De Negri, Firenze, La Nuova Italia, 1973, p. 139.

superato attraverso quello che lo stesso Hegel, passaggio spesso sottovalutato, definisce uno «sdoppiamento», la «duplicazione dell'autocoscienza»³: al di là della mera vita, l'autocoscienza può realizzarsi soltanto se si confronta con un'altra autocoscienza, la quale, però, non è mai già lì a disposizione, come niente lo è nella *fenomenologia* hegeliana, ma deve essere prima di tutto “posta”: sicché, l'autocoscienza si sdoppia in un'altra autocoscienza e così, tra le due, ha inizio la lotta per il riconoscimento. Dalla *Begierde* intesa come bisogno si passa alla *Begierde* come desiderio.

È su questa seconda definizione di *Begierde* che Lacan si sofferma grazie al commento di Kojève: *il desiderio dell'uomo è il desiderio dell'Altro*. Tale ridefinizione kojèvia della *Begierde* che sta al fondo dell'esistenza umana permette a Lacan di tradurre in filosofemi la scoperta freudiana dell'inconscio. Per un verso, prima accezione che chiameremo “mimetica”, l'autocoscienza è desiderio dell'altro nel senso che, non essendoci un oggetto nel mondo in grado di soddisfarla, suppone sempre che l'oggetto desiderato dall'altro sia anche l'oggetto del proprio desiderio – e questo perché il desiderio dell'altro segnala la soddisfazione che prova nell'intrattenersi col proprio oggetto, quella soddisfazione che guarda caso manca proprio all'autocoscienza. Vi è, poi, una seconda accezione, decisamente più dialettica, secondo la quale *il desiderio dell'uomo è desiderio dell'Altro* nel senso che si può realizzare, ben al di là dell'oggetto, soltanto grazie al desiderio di un'altra autocoscienza: il desiderio umano vuole essere desiderato dall'altro non come oggetto ma come soggetto, come desiderio aperto, enigmatico, vivente: come un *desiderio desiderante*.

Lacan riprende tale articolazione, mimetica e dialettica, nel suo Seminario VI, intitolato *Il desiderio e la sua interpretazione*⁴. Commentando la posizione di Amleto, il cui desiderio si è per così dire congelato di fronte al tradimento della madre e dello zio, Lacan ci mostra la ricchezza e complessità che il personaggio shakespeariano conserva dentro di sé, facendone il paradigma del funzionamento del desiderio umano,

³ *Ivi*, p. 151.

⁴ J. LACAN, *Il Seminario. Libro VI. Il desiderio e la sua interpretazione*, ed. it. di A. Di Ciaccia, Torino, Einaudi, 2016.

almeno per noi moderni. Al di là di ogni semplicistica riduzione della posizione analitica a questa o a quell'altra figura della psicopatologia analitica, Lacan descrive la dinamicità della sua figura: «Amleto non è un caso clinico [...] Amleto è una piattaforma girevole in cui si situa un desiderio»⁵. In Amleto troviamo i punti di passaggio della posizione ossessiva in quella isterica e addirittura di quella malinconica in quella nevrotica. Senza entrare nel merito delle raffinate analisi che Lacan ci ha lasciato, isoliamo soltanto un passaggio, particolarmente significativo ai fini della riflessione che vogliamo qui sviluppare.

Amleto è morto dal punto di vista del suo desiderio. Completamente assorbito nel *Desiderio della madre*, in posizione melanconica. Come e quando rinasce Amleto e, con lui, il soggetto in generale? Il punto decisivo, sottolineato da Lacan, riguarda la rivalità con Laerte, il fratello di Ofelia, di fronte al dolore per la sua scomparsa. Abbiamo qui l'intera triangolazione dialettica: l'uno, l'altro e tra i due l'oggetto perduto, conteso nel desiderio infranto dalla perdita. Amleto, dopo aver mostrato tutta la violenza che il desiderio ossessivo riserva al proprio oggetto, si trova di fronte al desiderio dell'Altro, Laerte che piange per la scomparsa della propria amata sorella Ofelia. Ed è qui che qualcosa avviene all'interno del desiderio bloccato di Amleto, una ferita che opera la separazione dal *Desiderio della madre* e accende in lui la rivalità vitale:

Amleto, che è appena sbarcato in fretta e furia grazie ai pirati che gli hanno permesso di sfuggire all'attentato, incappa nella sepoltura di Ofelia. [...] Vediamo Laerte stacciarsi le vesti e saltare nella fossa per stringere un'ultima volta tra le braccia il cadavere della sorella gridando la sua disperazione. Amleto non solo non può tollerare questa manifestazione in relazione a una fanciulla che fino a quel momento ha trattato malissimo, ma si precipita dietro a Laerte dopo aver emesso un vero e proprio ruggito, un grido di guerra nel quale dica la cosa più inaspettata: chi manda queste grida di disperazione per la morte di questa giovane? E conclude: *Sono io. Amleto il danese*. Mai prima lo si era sentito dire che era danese. I danesi gli fanno schifo. All'improvviso, eccolo letteralmente rivoluzionato da qualcosa che è molto significativo, dire, in relazione al nostro schema. È nella misura in cui si trova in un certo rapporto con la a minuscola che Amleto fa quell'improvvisa identificazione grazie alla quale ritrova per la prima volta il proprio desiderio nella sua totalità⁶.

⁵ *Ivi*, p. 319.

⁶ *Ivi*, pp. 295-295. Corsivi miei.

Da notare i due assi, speculari per un verso (diciamo pure immaginario), Laerte vs. Amleto, e dall'altra, invece, reale: i due rivali si trovano di fronte al "buco" scavato da *O-phelia*, come il buco simbolicamente rappresentato dal *Globe* del teatro shakespeariano. La rivalità immaginaria risponde all'orrore del vuoto che in *anamorfosi* dà luogo alla rappresentazione simbolica. È così, sulla base di questa perdita reale, dell'incontro con l'oggetto nella sua perdita, che il desiderio umano si stacca dall'Altro, entra nella lotta a morte con l'altro ed eleva un oggetto al livello della Cosa. Abbiamo qui una perfetta fotografia della dialettica umana del desiderio: lo stacco, la perdita, il conflitto e l'attribuzione di valore all'oggetto. È questa, propriamente, la logica dell'inconscio scoperta da Freud, il cui esito apre tanto all'etica della psicoanalisi quanto alla politica del marketing capitalistico che il nipotino Edward Bernays porterà negli Stati Uniti d'America facendone il fondamento delle risorse umane allora nascenti.

Ma vediamo, in parallelo, come emerge questa stessa dialettica all'interno della clinica dell'esperienza analitica. Quando un soggetto bussa alla porta di un analista è perché qualcosa di insopportabile lo fa soffrire e gli impedisce di proseguire la propria vita. Quel sintomo che Freud aveva scoperto come principio e orientamento della clinica del soggetto tende oggi sempre più a lasciare il posto a una clinica dell'angoscia. I soggetti soffrono ma non sanno bene di che e come. Ed è qui che il riconoscimento è diventato oggi la principale forma di trattamento della domanda soggettiva. Perché al fondo, come Amleto *via* Lacan ci mostra bene, l'esistenza umana è segnata da un'angoscia fondamentale. La sua nascita prematura lo destina a quella *Hilfflosigkeit* che già Freud aveva indicato come il tratto specifico dell'essere umano: abbandono e appello al riconoscimento dell'altro, al suo amore, al suo accudimento, non soltanto materiale, ma soprattutto di desiderio. L'uomo non viene semplicemente al mondo, ma nasce in un desiderio, nella migliore delle ipotesi, il che spiega come mai ciascuno di noi si porti appresso un soggetto che, nel discorso dell'Altro, precede la sua nascita biologica.

Lacan descrive in termini metapsicologici tale esperienza col noto esempio paradigmatico dello specchio: l'infante esce dalla sua condizione di *corpo in frammenti* attraverso l'immagine che lo specchio/sguardo dell'Altro gli restituisce. Catturato dall'immagine che l'altro gli offre, l'infante supera la sua condizione destrutturata e inizia ad avere un corpo proprio e un io. Psicogenesi che conserva al proprio interno il livello immaginario del riconoscimento speculare, quello simbolico della nomina-zione, il genitore che dice al figlio «*si, Mario, tu sei quel volto che vedi riflesso allo specchio*», e l'amore dello sguardo che ne supporta e suggella la tenuta soggettiva. Non c'è riconoscimento, infatti, che non necessiti di una triangolazione in cui l'asse immaginario e frontale sé-altro sia elevato hegelianamente a una sua stabilizzazione simbolica grazie all'impronta dell'atto d'amore.

Questa triangolazione è la stessa che sta alla base di ogni effetto rapido in psicoanalisi: è il segreto dialettico della suggestione, tutt'altro che ingenuo, e che spiega in fondo come mai la psicoanalisi abbia mosso i primi passi a partire proprio dall'ipnosi, che giustamente Freud definiva una «folla a due» (*eine Massenbildung zu zweien*⁷). L'analista viene così identificato dal paziente con il proprio oggetto incarnato però nell'Ideale dell'Io: è questa la fiducia che supporta ogni percorso terapeutico e permette di fatto di ottenere una prima e fondamentale pacificazione dell'angoscia strutturale di quel parlante che noi siamo.

2. Ripetizione e interpretazione

L'esperienza analitica passa per il riconoscimento ma punta al di là di esso, attraverso un superamento che ha tutti i tratti dell'*Aufhebung* hegeliana. Dall'immaginario al simbolico, dalla suggestione alla supposizione di sapere, dalle identificazioni scritte nel romanzo familiare, che ciascuno riceve passivamente trovando in esso il posto che

⁷ S. FREUD, *Innamoramento e ipnosi*, in S. FREUD, *Psicologia delle masse e analisi dell'io*, Opere, vol. 9, p. 302. Abbiamo preferito tenere la traduzione francese "foule à deux" del tedesco "Massenbildung zu zweien", piuttosto che quella italiana "formazione collettiva a due". A questo proposito, mi permetto di rimandare al mio contributo contenuto in F. LEONI – R. PANATTONI (eds), *Immagini, voce e ipnosi*, Napoli, Orthotes, 2019.

l'Altro gli ha assegnato, a quella riscrittura del proprio destino che l'esperienza analitica offre attraverso la simbolizzazione retroattiva del proprio passato in vista di ciò che il desiderio sta per avvenire.

Tale passaggio è presentato da Lacan, all'interno del suo insegnamento, in un momento cruciale della sua esperienza di analista e di formatore. Siamo nel 1963, anno in cui l'IPA⁸ stabilisce la "scomunica" del dott. Lacan dalla propria comunità. L'atto formale raggiunge Lacan mentre sta tenendo il suo Seminario dedicato ai Nomi-del-Padre, di cui abbiamo soltanto la prima lezione. Saputo della decisione presa dall'IPA, Lacan decide di interrompere il suo insegnamento per riprenderlo all'inizio del 1964 in una nuova sede, con un nuovo pubblico, composto questa volta anche da molti filosofi, dandogli un taglio *introduttivo*: «I quattro concetti fondamentali della psicoanalisi».

Se stiamo a quello che in quell'unica lezione del 1963 Lacan stava elaborando, troviamo subito un passaggio particolarmente significativo ai fini della nostra riflessione:

È per farvelo sentire che i primi passi del mio insegnamento hanno percorso le vie della dialettica hegeliana. Era una tappa necessaria per fare breccia nel cosiddetto mondo della positività [...] Tuttavia, quali che siano i prestigii della dialettica hegeliana [...], la dialettica hegeliana è falsa [...] come ha immediatamente visto il contemporaneo dello sviluppo del sistema di Hegel [...] ha visto, cantato, sottolineato Kierkegaard⁹.

Ciò che fino a quel momento aveva rappresentato per Lacan il riferimento filosofico principale per tradurre la scoperta freudiana in filosofemi, viene ritenuto insufficiente a cogliere la posta in gioco nell'esperienza analitica. Il riconoscimento dialettico realizza l'autocoscienza ma non il soggetto dell'inconscio.

Nel prendere le distanze dal riconoscimento hegel-kojeviano, Lacan sottolinea invece l'importanza del contributo che l'analisi può ricevere dall'insegnamento dell'antihegeliano Kierkegaard. Dal riconoscimento si passa alla ripetizione.

⁸ International Psychoanalytical Association. A questo riguardo, si veda la prima lezione del *Seminario XI, I quattro concetti fondamentali della psicoanalisi, 1963-64*, nuova ed. it. a cura di A. Di Ciaccia, tr. it. di A. Succetti, Torino, Einaudi, 2003. Anche il volume *Il rapporto Turquet*, a c. di A. Guerra, Pisa, ETS, 2015.

⁹ J. LACAN, *Dei Nomi-del-Padre*, Torino, Einaudi, 2006, pp. 36-37.

È con Kierkegaard che incontriamo l'effetto dirompente della ripetizione sul cammino dell'esperienza soggettiva. Laddove eravamo abituati a rappresentarci la via come un percorso di edificazione, il *Bildungsroman* hegeliano, d'un tratto fa irruzione la ripetizione come effetto del trauma. Effetto sovversivo, in quanto sostituisce alla centralità del soggetto che, attraverso il proprio cammino di verità, va facendo esperienza di se stesso, l'oggetto come fulcro opaco della sua esistenza¹⁰.

Pensiamo a come ha inizio il cammino dell'esperienza nella *Fenomenologia dello spirito* di Hegel: la presenza si dà e ci interroga, non di per se stessa ma perché siamo sottoposti alla domanda del filosofo che ci aspetta là dove tutti troveranno il proprio compimento: l'assoluto dello Spirito, «l'Io che è Noi e il Noi che è Io»¹¹. La coscienza si divide, «dispera» (*Verzweiflung*), si mette in cammino perché sospinta dalla domanda del *per noi*, come la chiama Hegel, ovvero la domanda dell'Occidente, affetta da quel particolare desiderio di verità che ci abita a partire dai Greci.

L'esperienza di cui Kierkegaard si fa testimone è l'effetto di quel trauma. Anzi, potremmo dire, la ripetizione di cui parla non sarebbe stata incontrata se tutto non avesse avuto inizio a partire dalla ferita del suo trauma singolare. Questo spiega l'interesse che Lacan prova per Kierkegaard, al punto tale da individuare e segnalare, grazie a lui, l'errore di Hegel. La verità di Kierkegaard dice della divisione che attraversa l'esperienza soggettiva, non più però a partire dalla domanda filosofica che provoca il dubbio disperante affinché possa trovare infine compimento nell'assoluto dello Spirito. La divisione per Kierkegaard è fin dall'inizio. *All'inizio era il trauma*, ci verrebbe allora da dire, e la ripetizione ne è la dimostrazione calata nel tempo. Ecco perché Kierkegaard ci aiuta a comprendere meglio l'esperienza freudiana di quanto non possa fare la *Fenomenologia* hegeliana: come «Freud nota da qualche parte» – afferma Lacan – «tutta la nostra esperienza procede dal disagio della civiltà»¹².

Ora, è proprio questo disagio che la dialettica del riconoscimento in qualche maniera tende a eludere. In fondo, il conflitto intersoggettivo trova modo di superarsi

¹⁰ Cfr. S. KIERKEGAARD, *La ripetizione*, Milano, Rizzoli, 2000, p. 12.

¹¹ G.W.F. HEGEL, *Fenomenologia dello spirito*, p. 152.

¹² J. LACAN, *La terza*, «La Psicoanalisi», n. 12, Roma, Astrolabio, 1992, p. 33.

grazie alla vittoria del servo, cioè del lavoratore universale che fa la storia in quanto autocoscienza collettiva, “Io che è Noi e Noi che Io”. Ci fu un periodo in cui lo stesso Lacan intese l’esito dell’avventura analitica in questi termini:

La dialettica non è individuale, e che la questione del termine dell’analisi è quella del momento in cui la soddisfazione del soggetto trova di che realizzarsi nella soddisfazione di ciascuno, cioè tutti coloro che essa associa in un’opera umana. Fra tutte quelle che si propongono in questo secolo, l’opera dello psicoanalista è forse la più alta perché essa opera come mediatrice fra l’uomo della cura e il soggetto del sapere assoluto¹³.

Dieci anni dopo, le cose si sarebbero presentate diversamente. Lacan con Kierkegaard sottolinea che esiste un misconoscimento strutturale che il riconoscimento comunque porta con sé: «Sta qui tutta l’*impasse* – sottolinea Lacan. Esigendo di essere riconosciuto, là dove sono riconosciuto, sono riconosciuto solo come oggetto»¹⁴. In altri termini, ti chiedo di riconoscermi soltanto perché così posso superare l’enigma e l’incertezza della mia esistenza, ma dato che tu nel riconoscermi inevitabilmente tradisci quel che io sono, al contempo ti domando di non riconoscermi. L’oggetto ritrovato *via* riconoscimento non è l’*oggetto perduto* che assilla l’esperienza umana secondo Freud. L’autocoscienza che punta al riconoscimento non è l’inconscio che si radica nell’oggetto della ripetizione.

Se il riconoscimento è la verità dell’autocoscienza, diremmo con Hegel, la verità del riconoscimento è invece l’affezione d’angoscia¹⁵. Quando sono riconosciuto, è proprio la mancanza che mi caratterizza che viene a mancare, ma così, allo stesso tempo, invece della tanto attesa pacificazione abbiamo l’emergere dell’angoscia, come dice Lacan, che compare proprio quando la *mancanza viene a mancare*. Ti chiedo di darmi un posto, ma il posto che mi dai non può che suscitare la mia angoscia perché viene a saturare la mancanza che mi riguarda. Se l’angoscia, allora, è proprio «ciò che non inganna», significa che l’inganno è tutto dalla parte del riconoscimento: *il riconoscimento è un misconoscimento*. L’oggetto che il riconoscimento concorre a ritrovare non risolve la struttura dell’oggetto perduto su cui Freud insiste e che l’angoscia e la

¹³ J. LACAN, *Scritti*, a c. di G.B. Contri, tr. it. di G.B. Contri, Torino, Einaudi, 2002, 2 voll., p. 315.

¹⁴ J. LACAN, *Il Seminario. Libro X. L’angoscia*, Torino, Einaudi, Torino 2007, pp. 27-28.

¹⁵ *Ivi*, p. 29.

ripetizione di Kierkegaard avrebbero svelato contro la conciliazione dialettica di Hegel.

Ecco, allora, come Lacan viene a formulare la dinamica dell'esperienza analitica, che evidentemente tiene conto del riconoscimento ma non si risolve in esso, proprio perché ciò che più conta è quel che l'altro non potrà mai arrivare a riconoscerci. Così si può anche comprendere la famosa formula lacaniana: «ti chiedo di rifiutarmi ciò che ti offro perché non è questo»¹⁶. Al cuore dell'esperienza analitica non c'è il riconoscimento, o almeno non è questo che si ha di mira in ultima istanza, ma piuttosto l'*irricoscibile*. Ciò che più mi sta a cuore, e che fa segno verso la singolarità che mi abita in ciò che ho di più intimo, è propriamente ciò che l'altro non può riconoscere. Il che non significa che si potrebbe fare a meno del riconoscimento, perché proprio questa è la condizione di ciò che non è riconoscibile. È soltanto incamminandosi nell'avventura del riconoscimento che possiamo fare l'esperienza di ciò che non è riconoscibile.

Bisogna, allora, arrivare a cogliere che proprio per questa ragione ciò che più conta nell'esperienza analitica non è la sua riuscita ma il suo fallimento: laddove il riconoscimento si inceppa, emerge quel punto che in assoluto dice del soggetto nella sua singolarità. Il cuore dell'esperienza analitica non è la speranza della riuscita, né il ricordo di ciò che si è perduto, ma l'evento ripetuto di una *delusione feconda*. Ciò che fallisce e delude, questo dice del soggetto più di ogni riconoscimento possibile. Ecco dove si cela la ripetizione: là dove il riconoscimento mostra la sua precarietà, la sua inconsistenza, la sua fallacia. Ogni volta che si ripete la delusione, è il reale del trauma che riemerge sempre allo stesso posto: la delusione indica che ogni esperienza inevitabilmente produce uno scacco. È l'esperienza trascendentale del traumatismo: l'impronta che il significante lascia sul corpo, traumatizzandolo; la percussione che fa traccia e così si ripete. Ogni volta delusi, ogni volta come la prima, come il trauma dell'origine, che per Lacan non consiste tanto nella separazione dalla madre, ma «nell'aspirazione in sé di un ambiente fondamentalmente Altro»¹⁷.

¹⁶ J. LACAN, *Le Séminaire. Livre XIX. ...ou pire*, Paris, Seuil, 2011, p. 82.

¹⁷ J. LACAN, *Il Seminario. Libro X. L'angoscia*, p. 358.

Il paradosso del riconoscimento non dipende quindi, come alle volte in termini esistenzialisti è stato sottolineato, dal ridurre il soggetto a mero oggetto riconosciuto dall'altro. Che il soggetto abbia il nocciolo della propria essenza in un oggetto intimo e singolare, se vogliamo, è proprio la questione che la psicoanalisi ha posto di fronte allo sguardo incredulo di ogni forma di umanismo ingenuo. Il punto è che logicamente l'oggetto riconosciuto non è mai l'oggetto perduto a cui il soggetto è fondamentalmente attaccato. Ciò che più ci sta a cuore, per usare un'espressione platonica cara a Lacan, non è quell'oggetto-io che otteniamo, come abbiamo visto, tramite il riconoscimento dello sguardo altrui, ma propriamente l'oggetto che si dà *sempre* come perduto. Non è l'oggetto in presenza, ma la traccia della sua evanescenza puntuale. Non l'oggetto *che c'è*, ma quello che *se ne va*. Questo aveva senz'altro ben inteso Jacques Derrida quando, sostituendo alla *presenza* metafisica la sua *traccia*, come struttura dell'esperienza in generale, come strategia fondamentale di "sopra-vivenza" dell'esistenza, sottolineava che tutto il suo lavoro si inscriveva in una sorta di lascito psicoanalitico¹⁸.

Tale oggetto perduto non ha la temporalità dell'oggetto riconosciuto: non è qualcosa che attende di venire alla luce del riconoscimento, ma è ciò che si manifesta mancandosi nella presenza in cui si dà. È sempre qui non essendoci, è ciò che si dà cancellandosi, è una traccia e non il segno di una presenza rilevata. *O-phelia* è questo per Amleto, non la madre perduta, ma ciò che si dà perdendosi, sparendo: alla logica del riconoscimento, incentrata sulla dialettica intersoggettiva immaginaria, Lacan contrappone la logica significante che emerge dall'esperienza freudiana dell'inconscio. Un tipo di presenza e di temporalità che non hanno e non possono avere statuto ontologico, ma soltanto etico. Di questa pasta è fatto l'essere parlante che noi siamo, non di riconoscimento ma di spostamento metonimico, desiderio infinto d'altra cosa, rilancio significante.

Nella clinica ciò si vede molto bene. Laddove, come dicevamo, il soggetto domanda

¹⁸ A questo proposito, mi permetto di rimandare al mio contributo *L'impossibile supplenza. Derrida e la psicoanalisi*, in G. DALMASSO – C. DI MARTINO – C. RESTA (eds), *L'à-venire di Derrida*, Milano, Mimesis, 2014, pp. 285-299.

che qualcuno lo riconosca pacificando l'angoscia di cui si fa portatore, si nasconde anche una domanda che va al di là. Non di riconoscimento ma d'amore che, dunque, come tale non chiede una risposta, cioè di essere riconosciuta e dunque misconosciuta in un oggetto pacificante ma anche mortificante, quanto piuttosto di essere semplicemente ascoltata. Da questo punto di vista, l'analista non incarna più soltanto quello sguardo d'amore che supporta il riconoscimento, garanzia immaginaria della identità di fronte alla perturbazione d'angoscia, ma diviene il rovescio di questo stesso sguardo, il suo tratto spaesante: Lacan lo definisce nei termini di una «*coupure dans le vu*»¹⁹, lo sguardo tagliato, fessurato come ne *L'âge d'or* di Buñuel. Questa ferita chiama la ferita del soggetto, il suo essere e non essere in quell'oggetto che è l'io riconosciuto. Dall'io si passa al soggetto diviso, dal desiderio di riconoscimento al desiderio d'interpretazione, dall'altro all'Altro, dall'immaginario al simbolico, dalla pacificazione all'angoscia che sostiene il lavoro analitico. L'analisi, al di là del suo portato terapeutico, non pacifica soltanto, non mette soltanto a tacere la *Hilflosigkeit*, ma la mette al lavoro, il lavoro dell'interpretazione. Nel taglio dello sguardo dell'Altro, si apre l'enigma cartesiano del genio maligno, che come Dio, occupa la stessa posizione dell'Altro in cui il soggetto ha dimora.

Che amore è quello che sostiene l'esperienza analitica a questo punto, se non è più quello per il pacificatorie/terapeuta? Dalla suggestione si passa alla supposizione: c'è soggetto, dell'inconscio, a condizione che si cominci a supporre che in quel che dico c'è qualcosa che mi riguarda intimamente di cui ancora non so nulla. Inizio a supporre un sapere alla mia parola al di là della mia intenzionalità: è questa la molla del desiderio d'interpretazione – il soggetto diventa allora una *x* inscritta nel suo dire.

Da questo punto di vista, l'analista non punta semplicemente al bene del paziente, ma a che lui possa amare²⁰: tale passaggio dall'essere amato, cioè riconosciuto dallo sguardo pacificante dell'altro, al divenire amante, ovvero fuori riconoscimento e me-

¹⁹ J. LACAN, *Il Seminario. Libro XVI. Da un Altro all'altro (1968-69)*, ed. it. di A. Di Ciaccia, Torino, Einaudi, 2019, p. 314.

²⁰ Cfr. J. LACAN, *Il Seminario. Libro VIII. Il transfert (1960-61)*, ed. it. di A. Di Ciaccia, Torino, Einaudi, 2008, p. 19.

tonimicamente proteso alla ricerca del proprio oggetto, apre le porte all'infinito esercizio di interpretazione che l'inconscio porta avanti in prima persona rispetto alle proprie formazioni. In effetti, se l'io è l'oggetto amato dall'altro, il soggetto invece è per struttura colui che ama, l'amante dell'inconscio, colui che desidera interpretare il punto enigmatico che trova nell'Altro, in quel che l'Altro gli restituisce di ciò che lui ha detto sorprendendolo per l'eterogeneità rispetto al suo voler dire: il desiderio di riconoscimento diventa così desiderio di interpretazione.

3. Ri-conoscere il reale

Fin qui la psicoanalisi è un superamento del riconoscimento, momento interno alla sua esperienza che va elevato ad altro. Ma c'è un terzo tempo in cui il riconoscimento ritorna: il desiderio d'interpretazione incontra un punto d'arresto, quello che Lacan definisce affermando che *non tutto è significante*. Il rilancio metonimico tocca qui il proprio limite strutturale. Il significante perde la sua spinta al rimando e tende invece a ripiegarsi su se stesso, arrivando così a stringere qualcosa che in effetti non è più significantizzabile. L'oggetto perduto, che ritorna incessantemente a livello della ripetizione e che è stato la causa sotterranea del continuo rilancio metonimico del significante, torna ora come punto d'arresto.

Nella clinica questo si vede molto bene se ritorniamo dall'angoscia al sintomo. Qualsiasi sintomo, perché possa orientare un'esperienza analitica, bisogna che diventi lui stesso analitico, che inizi a parlare, a voler dire qualcosa – eppure non tutto nel sintomo è dell'ordine del senso, vuole dire, è interpretabile. Così anche per il soggetto: la supposizione di sapere, che dà consistenza alla parola del soggetto, mentre interroga ciò che si dice in quel che egli dice, ha un limite. L'analisi punta a questo al di là del soggetto supposto sapere, della dialettica intersoggettiva, del senso e dell'interpretazione. Là dove il simbolico, con la sua carica interpretativa, incontra il proprio limite, c'è qualcosa di reale che va *ri-conosciuto* come tale. Ed è qui che ritorna la questione del riconoscimento, in tutta la sua portata etica e politica.

Bisogna riconoscere che c'è qualcosa di reale che oppone il proprio rifiuto all'interpretazione, al senso, alla dialettica. Detto altrimenti, al fondo del nostro essere animali politici, proprio perché parlanti, c'è qualcosa di profondamente impolitico che non va semplicemente trattato, affinché possa essere "integrato" all'interno del discorso della civiltà, ma piuttosto va riconosciuto come tale. Il legame si sovverte da solo, al proprio interno. È a partire da qui che la psicoanalisi, in fondo, ha avuto inizio. Si tratta di assumere tale incompatibilità non soltanto come un difetto da trattare clinicamente ma come qualcosa di strutturale. Tutta la nostra esperienza, sottolinea Lacan, nasce dal disagio della civiltà. Nel legame c'è un non rapporto fondamentale di cui bisogna farsi carico perché nasconde al proprio interno tanto il rischio della dissoluzione quanto l'occasione di un legame più ricco e fecondo.

Il reale è fuori senso e anche senza immagine, ed è proprio così che va riconosciuto. Si tratta di ri-conoscere l'irricognoscibile. Come nel famoso quadro di Van Gogh delle scarpe di contadina, per il quale Lacan ci propone una lettura contraria a quella heideggeriana²¹, sottolineando che non sono niente di significante, che non rimandano al "mondo" del soggetto, la *fatica del camminare* ecc... tutt'altro: né immaginarie né simboliche, quelle scarpe sono un resto, uno scarto che si tratta di riconoscere nella sua fatticità come ciò che è capace di sprigionare una sorta di "generazione spontanea". A questa generazione spontanea deve volgere lo sguardo e l'ascolto l'analista quando incarna per il soggetto l'occasione di una trasformazione reale.

Là dove il riconoscimento immaginario fallisce, nell'unilateralità "nevrotica" della dialettica servo/signore, scatta il desiderio d'interpretazione e l'elaborazione del senso; ma anche questo arriva, alla lunga, a esaurirsi, dimostrando a sua volta il fallimento della reciprocità, della comprensione, potremmo dire. È qui che si tratta, al di là dell'unilateralità immaginaria e della reciprocità simbolica, di riconoscere la parzialità del legame e in questa parzialità l'occasione di rintracciare, nel reale del non

²¹ Cfr. J. LACAN, *Il Seminario. Libro VII. L'etica della psicoanalisi* (1959-60), a c. di G.B. Contri, tr. it. di M.D. Contri, revisione e note di R. Cavasola, sotto la direzione di A. Di Ciaccia, Torino, Einaudi, 1994, pp. 372-73. Si veda anche il mio commento in *Lacan e l'estetica. Lemmi*, Milano, Mimesis, 2015, pp. 80-81.

rapporto, l'occasione di una generazione spontanea. La psicoanalisi produce l'emergenza di questi luoghi nascosti di generazione spontanea all'interno dei processi di soggettivazione.

Riconoscersi, allora, nella parzialità del legame, significa metterlo alla prova del non rapporto: un legame senza rapporto è ciò che il riconoscimento ci consegna al livello del reale. Da questo punto di vista, al di là dell'amore narcisistico e immaginario e della comprensione dialettica del senso, l'esperienza analitica è immediatamente anche esperienza politica, proprio perché apre l'occasione per il soggetto di incontrare, nella differenza assoluta del proprio oggetto pulsionale, una soddisfazione più reale. Al narcisismo della politica contemporanea, il *ri-conoscimento* del reale offerto dall'esperienza analitica risponde con quella «circularità della pulsione, in cui l'eterogeneità dell'andata e del ritorno mostra nel suo intervallo una faglia»²². Si tratta di iniziare a *riconoscer-si*, l'un l'altro, nel legame senza rapporto scritto in questa faglia, in questa differenza, in questo *detour* infinito, tra l'andata e il ritorno.

«Se in questa corsa alla verità si è soli, se ad accostare il vero non si è tutti, nessuno tuttavia l'attinge se non attraverso gli altri»²³. Riconoscere questo non rapporto interno al legame è il primo passo per superare ogni forma di spinta fusionale alla comprensione reciproca e al contempo ogni deriva cinica e nichilistica. In fondo, l'esperienza analitica offre l'occasione di scoprire sulla propria pelle che l'odio è più antico dell'amore e che proprio per questo, in maniera apparentemente paradossale, può diventare un ancoraggio reale nel sostenere il legame con l'Altro. Al di là di ogni edificante riconoscimento immaginario e di qualsiasi edulcorante progetto simbolico di conciliazione e comunicazione universale, la psicoanalisi ci invita a riconoscere, con le parole di Françoise Dolto, «l'insensatezza come certezza di una ragione più lucida dell'intelligenza»²⁴. Si tratta di riconoscere, a partire dall'esperienza dell'inconscio, quel non rapporto fuori senso che abita dall'interno la stessa ragione umana: questo *nocciolo della nostra essenza* (*Kern unseres Wesens*) si chiama Godimento ed è ciò il

²² J. LACAN, *Seminario XI*, p. 189.

²³ J. LACAN, *Il tempo logico e l'asserzione di certezza anticipata. Un nuovo sofisma*, in, J. LACAN, *Scritti*, p. 206.

²⁴ F. DOLTO, *Solitudine felice*, tr. it., Milano, Mondadori, 1996, p. 290.

cui difetto ridurrebbe l'intelligenza a mera cognizione, rendendola pericolosamente inutile.

“Rende[re] di nuovo libero l’altro”.

Il doppio senso del riconoscimento hegeliano

Matteo Cavalleri

1.

In un illuminante articolo¹ di alcuni anni fa, Alessandro Bellan poneva una questione a nostro avviso centrale – preliminare e propedeutica – per una trattazione del concetto di riconoscimento che cerchi nel confronto, anche radicale, con le scienze sociali un luogo di concretezza, ovvero di indagine, in termini hegeliani, delle determinazioni che permettono di individuare il processo che porta al concrescere di una categoria². Processo che può svilupparsi non solo in relazione con ciò che si manifesta come naturalmente affine alla categoria in esame – qui quella di riconoscimento –, ma, anche, con ciò che gli si oppone (si pensi, ad esempio, al concrescere, nel sistema hegeliano, di vero e falso o di libertà e necessità). Paradossalmente, una determinazione concettuale che rischia di sfuggire dal movimento col quale concrescere, e quindi si fa concreto, il concetto di riconoscimento è proprio una categoria fondamentale del dibattito contemporaneo: quella di alterità. Ciò, in forza del ruolo e del luogo che il dibattito culturale e scientifico sempre più attribuiscono all’“altro”:

Il termine e il concetto stesso di “altro” pervadono la filosofia contemporanea e le scienze sociali. Evocato, nominato, atteso, ascoltato, l’altro si situa come in una posizione di filtro preliminare e di controllo selettivo rispetto a ciò che può esser pensato e detto: ciò che non passa questa barriera viene ineluttabilmente rigettato, respinto come non pertinente, o al meglio pertinente a un orizzonte di concettualizzazione pre-post-moderno, quindi ancorato

¹ Cfr. A. BELLAN, *Alterità, logica, dialogo. Per una logica speculativa del riconoscimento*, «Giornale di Metafisica», XXV/2003, pp. 353-370.

² Cfr. P. GIUSPOLI, *Idealismo e concretezza. Il paradigma epistemico hegeliano*, Milano, Franco Angeli, 2013, p. 14.

a soggettività costitutiva, trascendentalità, sapere assoluto e così via. L'altro viene cioè situato in una sorta di *no man's land*, in un territorio preriflessivo, un enclave extraconcettuale che gli consente di godere di uno statuto privilegiato di autonomia³.

Se, da un lato, quest'autonomia – verrebbe a dire quasi imposta e, quindi, subita – porta l'alterità ad occupare, e saturare, il luogo in cui si struttura il problema centrale delle scienze umane, ovvero quello del rapporto soggetto-oggetto⁴; dall'altro, l'extra-concettualità rivendicata, e non concettualmente argomentata, di questa stessa autonomia comporta, in una sorta di eterogenesi dei fini, la perdita di concretezza dell'altro, proprio nel momento in cui la sua “semplice” presenza viene rivestita di un valore normativo – si pensi, ad esempio, al progetto filosofico levinassiano dell'etica come filosofia prima, di centrale importanza nel dibattito novecentesco e successivo. Un progetto, quest'ultimo, che pone nel rapporto con l'alterità, con il suo volto, non solo il luogo di possibilità della libertà del soggetto, ma le sue stesse condizioni di esistenza: ne mette in questione l'effettività e la performatività⁵. Il problema, commenta giustamente Bellan, non consiste nella rivendicazione di questa extra-concettualità, *to to fenomenologica*⁶, ma nella modalità non critica, non concettuale, di pervenire alla legittimazione di tale condizione:

Ma questo “altro concreto”, che mi sta davanti, che mi richiede cura, attenzione, protezione, condivisione, com-passione, non è forse una dimensione cui *già da sempre* è stata riconosciuta la dignità di uno status extra-concettuale? Le difficoltà che insorgono quando nel discorso (critico, etico-politico, sociale...) si introduce l'alterità dell'altro, dipendono a mio

³ A. BELLAN, *Alterità, logica, dialogo*. p. 353.

⁴ Cfr. S. BORUTTI, *Filosofia delle scienze umane. Le categorie dell'Antropologia e della Sociologia*, Milano, B. Mondadori, 1999, pp. 165-166.

⁵ Cfr. E. LÉVINAS, *Totalità e infinito* (1961), Milano, Jaca Book, 1980, p. 312: «Andare incontro ad Altri, significa mettere in questione la mia libertà, la mia spontaneità di vivente, il mio potere sulle cose».

⁶ Cfr. F. JACQUES, *Différence et subjectivité. Anthropologie d'un point de vue relationnel*, Paris, Aubier, 1982. Robert Williams, ferme restando le molteplici differenze di declinazione, identifica due motivi guida in atto nella comprensione fenomenologica dell'alterità: «l'altro è epistemicamente inaccessibile, una cognizione mancata, e non soggetto ad alcun controllo o dominio cognitivo. Un certo solipsismo è strutturalmente connaturato alla condizione umana, o meglio, il solipsismo è una dimensione dell'intersoggettività: la dimensione della distanza epistemica. Un secondo motivo è che, nonostante la sua inaccessibilità e trascendenza, l'altro è “sempre già là”, e non può essere derivato da alcun io primario putativo, né per negazione né per affermazione» (R. WILLIAMS, *Forme mancate di intersoggettività nella concezione hegeliana della coscienza nella Fenomenologia dello spirito*, in L. RUGGIU – I. TESTA (eds), *Hegel contemporaneo. La ricezione americana di Hegel a confronto con la tradizione europea*, Milano, Guerini e Associati, 2003, pp. 563-564).

avviso da un deficit di problematizzazione critica, da una grammatica concettuale inadeguata. [...] È cioè perfettamente plausibile e coerente che l'altro abbia uno status di extra-concettualità, ma questo, almeno, [...] non [dovrebbe, *ndr*] essere assunto come un'evidenza paradigmatica, come un puro fatto dotato di un'intrinseca normatività⁷.

Nella tipologia di scavo ontologico auspicato da Bellan, volto cioè ad «esporre criticamente l'ontologia implicita in ogni tentativo di istituire irriflessivamente e adialetticamente l'alterità dell'altro»⁸ e nel quale ne va del recupero della concretezza della sua stessa alterità – specialmente laddove se ne affermi la dimensione extraconcettuale – può giocare un ruolo centrale un affondo tramite il concetto hegeliano di riconoscimento. Con particolare riferimento alla sua tessitura logico-ontologica e alla sua vocazione epistemica. A patto di attraversare due passaggi del tutto contro-intuitivi e, proprio in forza di ciò, carichi di valenza euristica.

2.

Il primo passaggio, ben evidenziato da Lucio Cortella⁹, permette di individuare le potenzialità messe in atto dal concetto di riconoscimento nella determinazione concettuale non tanto della struttura della relazione etica con l'altro, ma nella delineazione delle condizioni di possibilità della sua conoscenza. La controintuitività di tale passaggio risiederebbe nel fatto che la natura reiterativa insita nell'atto del riconoscere comporterebbe la negazione della sua originarietà, definendolo come un «ritornare a conoscere» una «conoscenza precedente», che fungerebbe quindi come sua «condizione»¹⁰. Detto in altri termini, il riconoscimento sarebbe una «*conoscenza riflessa*»¹¹, in quanto si potrebbe riconoscere solo ciò – chi o cosa – si è già conosciuto. La topica del riconoscimento, quindi, si presenterebbe come un ritornare in uno spazio di conoscenza già allestito, per confermare – qui sta la riflessività della sua moda-

⁷ A. BELLAN, *Alterità, logica, dialogo*, pp. 354-355.

⁸ *Ivi*, p. 355.

⁹ Cfr. L. CORTELLA, *Originarietà del riconoscere. La relazione di riconoscimento come condizione di conoscenza*, «Giornale di Metafisica», XXVII/2005, pp. 145-156.

¹⁰ *Ivi*, p. 145.

¹¹ *Ibidem*.

lità di conoscere –, tramite l'attribuzione di un senso o di una peculiarità nuovi – ulteriori e successivi¹² –, il quanto di conoscenza che era stato attribuito ad un oggetto da un atto conoscitivo primario. Vi sarebbe quindi una sequenza, difficilmente ribaltabile da un punto di vista cronologico, tra due movimenti del conoscere. Nel concetto di riconoscimento hegeliano – che struttura le singole relazioni di riconoscimento tra soggetti –, suggerisce Cortella, è invece ravvisabile un capovolgimento di questa sequenza, in grado non solo di metterne in discussione la successione temporale, ma la stessa logica. Infatti:

il riconoscimento è un atto che precede necessariamente la conoscenza. In altri termini, [...] la conoscenza ha come sua condizione una relazione di riconoscimento e che quindi condizione del conoscere è “aver riconosciuto” ed “esser stato riconosciuto”. Essenziale è che questi due lati del riconoscere (quello attivo dell’aver riconosciuto e quello passivo dell’essere riconosciuto) siano entrambi avvenuti, perché entrambi risultano necessari alla riuscita della relazione di riconoscimento¹³.

Stando così le cose, cose se che verranno analizzate nel prosieguo del saggio, il riconoscimento si presenta come il contesto epistemico necessario quindi non solo per confermare l’altro nella sua presenza, ma per conoscerlo in quanto altro. Ancor di più, per pensarlo. Va qui infatti fatto notare che la valenza epistemica attribuita al riconoscimento da Hegel investe la natura stessa della forma più alta del conoscere: il pensiero. Nel § 465 dell’*Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio* (1830), dove viene presentata la più compiuta attività dell’intelligenza, ovvero il pensare, leggiamo infatti che l’«intelligenza è *due volte*» – «ist *wieder*», annota Benedetto Croce, puntualizzando come la traduzione forse più plastica ed aderente all’originale sia «è *di nuovo*»¹⁴. E in questo «di nuovo», evidenza con precisione Franco Chiereghin, si coglie l’eco del fatto che per Hegel «l’atto che qualifica l’intelligenza in quanto pensante

¹² Cfr. *ivi*, p. 146.

¹³ *Ibidem*.

¹⁴ G.W.F. HEGEL, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse* [1830], in G.W.F. HEGEL, *Werke*, Bände 8-9-10, a cura di E. Moldenhauer-K.M. Michel, Frankfurt am Main, Suhrkamp Verlag, 1970, § 465, Band 10, p. 283; *Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio*, tr. it. B. Croce, Roma-Bari, Laterza, 2009, p. 460 (d’ora in avanti, la pagina della traduzione italiana seguirà, tra parentesi, quella dell’edizione tedesca). Nell’edizione tedesca sopracitata il testo, per intervento curatoriale, è «Die Intelligenz ist wiedererkennend» (quella di Croce è quindi un’utilissima notazione di carattere filologico).

è il *ri-conoscere*, l'intelligenza che pensa è riconoscimento»¹⁵. Eco che i curatori delle *Sämtliche Werke* hanno voluto rafforzare, modificando il testo in «die Intelligenz ist *wiedererkennend*». Al di là delle ricostruzioni filologiche, ciò che risulta cogente ai fini della presente trattazione è il fatto che il conoscere in quanto pensiero necessiti di uno sdoppiamento, di una duplicazione, che – non potendosi esaurire in una mera declinazione cronologica – non ne inficia l'unità del movimento. *Wieder-erkennen*, sostiene Rüdiger Bubner, significa infatti «negare una estraneità in un primo tempo supposta. Ciò che si torna a conoscere, lo si conosceva già come ciò che si è già. Il riconosciuto appartiene dunque originariamente al proprio ambito vitale [e, quindi, conoscitivo, *ndr*] e da quello era scomparso solo temporaneamente»¹⁶. Parimenti, il riconoscimento conferma di caratterizzarsi non come una semplice conoscenza di secondo livello, sopraggiunta, ma come la grammatica e la dialettica stessa della conoscenza, assunta nella forma complessa del pensiero.

Il secondo, preliminare, passaggio controintuitivo deve fare i conti con una dimensione di carattere ermeneutico, ovvero con alcune correnti presenti nella storia delle interpretazioni della pagina hegeliana. Interpretazioni riassumibili, visto il contesto della presente indagine, nella lettura secondo la quale nell'incedere dialettico si nasconderebbe il dissolvimento dell'alterità. Per mezzo di una sua riassunzione nell'identità:

Un fraintendimento di Hegel che ha avuto molto seguito è quello secondo cui egli avrebbe ridotto l'altro a una negazione, ossia l'altro non avrebbe un significato affermativo. L'altro sarebbe puramente strumentale, verrebbe posto solo per essere eliminato nella negazione di una negazione che ristabilisce l'identità. Questo punto di vista non riconosce l'importanza dell'intersoggettività e della comunità come una relazione di tipo speciale e come irriducibili all'identità¹⁷.

L'altro, in una sorta di diaconia asimmetrica, verrebbe quindi ridotto a mero supporto per il movimento della doppia negazione, nel suo percorso verso la conferma

¹⁵ F. CHEREGHIN, *La funzione del riconoscimento nella genesi del significato*, «Giornale di Metafisica», XXVII/2005, p. 29.

¹⁶ R. BUBNER, *Welche Rationalität bekommt der Gesellschaft?*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1996, p. 164.

¹⁷ R. WILLIAMS, *Forme mancate di intersoggettività nella concezione hegeliana della coscienza nella Fenomenologia dello spirito*, p. 564 (n. 2).

dell'identità. Sia in ambito etico-pratico, sia in ambito logico-speculativo. All'interno della dialettica speculativa si nasconderebbe, secondo questa temperie critica, solo una "più sottile" forma di dominazione dell'alterità, ad opera di un'unità del tutto unilaterale. In gioco, ovviamente, vi è il rapporto tra identità e differenza, che Hegel esprime come identità di identità e differenza. In tale formula – vera e propria «croce del sistema di Hegel»¹⁸, per i suoi detrattori – la differenza si esporrebbe come il momento negativo della dialettica, presentandosi come opposizione all'identità; opposizione che è destinata ad essere negata nel susseguente momento di affermazione dell'identità, attraverso la negazione della negazione. Seguendo questa lettura, «la negazione della negazione (differenza) [...] ripristina l'identità originale, eliminando così la differenza. Inoltre, i critici osservano che qui la differenza è pensata dialetticamente per mezzo dell'identità e quindi è una differenza che è stata addomesticata. I critici cercano una differenza che non sia metodologicamente subordinata all'opposizione dialettica nella quale è padroneggiata da, ridotta a o eliminata dall'identità»¹⁹. Critiche che vengono mosse anche nell'alveo degli studiosi di estrazione hegeliana, come, ad esempio, quelle di William Desmond, per il quale la posizione di Hegel rispetto al binomio – non perfettamente sovrapponibile, ma sicuramente interconnesso – di differenza-alterità è di natura riduzionista. Hegel, infatti, non sarebbe in grado di riconoscere fino in fondo l'elemento di pluralità insito in e sviluppato dall'intermediazione con l'altro. Perdendo, così, la sua alterità:

La logica dell'automediazione dialettica include un riferimento a ciò che è altro, ma, parimenti, finisce sempre con l'includere quell'altro, come momento subordinato, in un intero maggiormente includente e automediante. [...] La duplicità del sé e dell'altro non è pienamente riconosciuta come base di una unione [*togetherness*] irriducibilmente plurale;

¹⁸ A. PEPPERZAK, *Modern Freedom. Hegel's Legal, Moral, and Political Philosophy*, Dordrecht, Springer Science+Business Media, 2001, p. 14.

¹⁹ R. WILLIAMS, *Double Transition, Dialectic, and Recognition*, in P.T. GRIER (ed), *Identity and Difference. Studies in Hegel's Logic, Philosophy of Spirit, and Politics*, Albany, State University of New York Press, 2007, p. 32. Tra le critiche cfr., ad esempio, quelle mosse da Gilles Deleuze: «la differenza viene posta in croce. [...] gogna ove solo può essere pensato come differente ciò che è identico, simile, analogo e opposto, in quanto sempre in rapporto a un'identità concepita, a un'analogia giudicata, a un'opposizione immaginata, a una similitudine percepita la differenza diventa oggetto di rappresentazione» (G. DELEUZE, *Differenza e ripetizione*, tr. it. G. Guglielmi, Bologna, il Mulino, 1971, p. 225).

tale duplicità si converte, dialetticamente, in un dualismo che deve essere mediato e incluso in un più alto e maggiormente accogliente processo di automediazione²⁰.

Ciò che invece si proverà di dimostrare è la posizione di equilibrio mantenuta, nella relazione hegeliana di riconoscimento, tra identità e differenza. Equilibrio che si traduce in una duplice postura – ancora una volta, sia logica sia etica – nei confronti dell’alterità. Rispetto alla quale occorre riconoscere, sincronicamente e puntualmente, le due istanze mosse dalle indagini fenomenologiche, ovvero «la distanza epistemica dell’altro» e il suo «esserci già e sempre»²¹. L’in più offerto dal concetto di riconoscimento hegeliano consiste nel dare supporto ontologico a tali istanze, in forza proprio, e qui sta la controintuitività del passaggio da farsi, del suo motore dialettico. La dialettica, infatti, mantiene ben fermi sia la distanza epistemica richiesta dall’altro, la sua non totale trasparenza e assimilabilità, sia il suo darsi da e per sempre, l’inaggrabilità della sua presenza: «la dialettica riconosce entrambi questi elementi ed evita che il riconoscimento venga ridotto o a un’identità di fusione che elimina la differenza, o alla differenza che rende la separazione ontologica dei soggetti assoluta e inoltrepassabile»²². Il *Boden* elettivo del processo attraverso il quale questo equilibrio, tramite il movimento dialettico, si forgia è quello della costituzione dell’autocoscienza. Come messo in evidenza dalla *Fenomenologia dello spirito*²³, la costituzione dell’autocoscienza prevede una duplicazione, o meglio, una duplicità di autocoscienze, per il fatto che l’autocoscienza si dà sempre e solo per un’altra autocoscienza. E, in questa duplicità, la distanza epistemica evocata dall’alterità viene confermata: «duplicità significa che entrambi i sé sono simili e tuttavia, nonostante questa somiglianza, epistemicamente inaccessibili l’uno all’altro»²⁴. La scena del riconoscimento,

²⁰ W. DESMOND, *Beyond Hegel and Dialectic*, Albany, State University of New York Press, 1992, pp. 2-7.

²¹ R. WILLIAMS, *Forme mancate di intersoggettività nella concezione hegeliana della coscienza nella Fenomenologia dello spirito*, p. 564.

²² *Ibidem*.

²³ Cfr. G.W.F. HEGEL, *Phänomenologie des Geistes*, in G.W.F. HEGEL, *Werke*, Band 3, a cura di E. Moldehauer e K.M. Michel, Frankfurt am Main, Suhrkamp Verlag, 1986, pp. 137-177; *Fenomenologia dello spirito*, tr. it. E. De Negri, Firenze, La Nuova Italia editrice, 1973, pp. 143-190 (d’ora in avanti, la pagina della traduzione italiana seguirà, tra parentesi, quella dell’edizione tedesca) e G.W.F. HEGEL, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse* [1830], § 424-437, Band 10, pp. 213-228 (pp. 423-428).

²⁴ R. WILLIAMS, *Forme mancate di intersoggettività nella concezione hegeliana della coscienza nella Fenomenologia dello spirito*, pp. 564-565.

quindi, è pervasa da un'aleatorietà e imponderabilità costitutive. Incertezza che non può che minare il soddisfacimento del desiderio [*Begierde*] che muove entrambe le autocoscienze: «L'altro, da cui il sé dipende per il proprio riconoscimento, è accessibile solo indirettamente e non è soggetto a controllo. Quasi certamente, questa situazione impossibile accende la lotta per la vita e la morte ed evoca le condizioni iniziali di coercizione e compulsione»²⁵. Come si vedrà, la fuoriuscita da questo stallo, nell'indagine hegeliana, non matura su basi di carattere etico – seppur fornisca un utile fondamento per una potenziale etica²⁶ – ma di carattere ontologico. Ciò che ne va, nel desiderio e nel suo soddisfacimento, non è un possibile modo di esistenza, ma la condizione dell'esistenza stessa dell'autocoscienza in quanto tale: «l'analisi hegeliana dimostra che [...] azioni unilaterali sono inutili e che il ricorso alla coercizione è controproducente e fallimentare. Infatti coloro che vorrebbero ridurre gli altri in schiavitù sono condannati a ricevere da costoro, ridotti a "oggetti", il riconoscimento da cui dipende la propria identità di sé»²⁷. Da cui dipende, quindi, il loro essere autocoscienza, poiché è la duplicità dell'autocoscienza a garantire – nella relazione di riconoscimento pienamente sviluppata – l'individualità dell'autocoscienza stessa, che non può sussistere fuori – e prima – di tale relazione. Se queste sono le premesse, ciò che caratterizza lo sviluppo completo del riconoscimento non può che essere la reciprocità, attraverso la quale entrambe i sé, congiuntamente, rinunciano all'unilateralità della loro *Begierde*, lasciando quindi lo spazio ontologico affinché ciascun sé possa esistere, grazie a questa nuova relazione, come autocoscienza. Le due autocoscienze così prodotte si rivelano quindi non tanto come soggetti che, nella loro autonomia, si giocano nel riconoscimento, ma come i «termini di una mediazione nella quale ognuno è per sé sia rispetto a sé che all'altro, e inoltre è per sé solo attraverso l'altro»²⁸. Con le parole di Hegel: «ciascun estremo rispetto all'altro è il medio, per cui ciascun

²⁵ *Ivi*, p. 565.

²⁶ Cfr. S. HOULGATE, *Why does the Development of Self-consciousness in Hegel's Phenomenology make Recognition Necessary?*, «Archivio di filosofia», LXXVII/2009, p. 19.

²⁷ R. WILLIAMS, *Forme mancate di intersoggettività nella concezione hegeliana della coscienza nella Fenomenologia dello spirito*, p. 565.

²⁸ P. VINCI, *Sapere assoluto come riconoscimento*, «Archivio di filosofia», n. 2-3/2009, p. 114.

estremo si media e conchiude con se stesso; e ciascuno è rispetto a sé e all'altro un'immediata essenza che è per sé, la quale in pari tempo è per sé solo attraverso questa mediazione. Essi si *riconoscono* come *reciprocamente riconoscentesi*²⁹.

3.

In questa reciproca mediazione su due livelli, che è sempre diretta nei propri confronti e in quelli dell'altro, si plasmano – muovendosi, si è visto, all'interno di una condizione strutturalmente polemica³⁰ – le caratteristiche fondamentali della libertà hegeliana. O, meglio, della processualità che ne costituisce, proprio in quanto processo, la realizzazione³¹. Ludwig Siep individua quattro tratti caratteristici che, come vere e proprie tensioni dinamiche, muovono, nella loro interpolazione dialettica, questo processo: l'«autonomia [*Autonomie*]», l'«unione [*Vereinigung*]», l'«autosuperamento [*Selbstüberwindung*]» e il «lasciar libero [*Freigabe*]»³². Merito di Robert Williams è aver individuato la consustanzialità di tali caratteristiche alla relazione di riconoscimento, in quanto la libertà non può darsi se non come mediata intersoggettivamente proprio all'interno della topica del riconoscimento³³. L'autonomia, in Hegel, assume la forma di un movimento di rottura con la natura e la causalità che la innerva. Negativamente intesa, consiste nella liberazione dalla coercizione eteronoma di vincoli esterni (siano questi di carattere naturale, come le passioni, o derivanti dalla seconda natura, come i rapporti di dipendenza insiti nella coercizione legale); positivamente intesa, invece, si presenta come indipendenza e autodeterminazione. Detto ciò,

²⁹ G.W.F. HEGEL, *Phänomenologie des Geistes*, p. 147 (p. 155).

³⁰ Nota correttamente Vinci: «l'autocoscienza è innanzitutto affermazione del proprio esser-per-sé, della propria uguaglianza con sé, non accettazione del carattere limitante dell'altro. Essa muove dalla condizione di Io puro e dovrà compiere una molteplicità di esperienze per arrivare al riconoscimento reciproco in cui otterrà il proprio compimento e la propria verità. Dentro la teoria del riconoscimento che troviamo nella Fenomenologia stanno dunque tanto la contrapposizione che il suo superamento, ma tale soluzione vivrà sempre nel conflitto, nell'estrema opposizione di due autocoscienze» (P. VINCI, *Sapere assoluto come riconoscimento*, p. 114).

³¹ Ci sia concesso di rimandare, su questo, a M. CAVALLERI, *La libertà nella necessità. Studio sullo spirito oggettivo hegeliano*, Pisa, ETS, 2019, pp. 69-130.

³² L. SIEP, *Der Freiheitsbegriff der praktischen Philosophie Hegels in Jena*, in L. SIEP, *Praktische Philosophie im Deutschen Idealismus*, Frankfurt am Main, Suhrkamp Verlag, 1992, pp. 159-171.

³³ R. WILLIAMS, *Hegel's Ethics of Recognition*, Berkeley-Los Angeles, University of California Press, 1997, pp. 80-87.

Siep nota come qualsiasi processo di autonomia necessiti, per concretizzarsi, di originarsi e svilupparsi nel contesto intersoggettivo di una comunità. Ne discende che il movimento di unione – solo apparentemente in contrasto con l'autonomia – si costituisca non nei termini della fusionalità, ma in quelli della relazione: «l'altro cessa di essere un ostacolo o un limite per la libertà. Nell'unione con l'altro i limiti che dividono e separano il sé dall'altro [...] sono contestualmente preservati e superati»³⁴. In altri termini, l'unione si manifesta come la condizione dell'autonomia e della effettiva libertà dei singoli che si può dare, quindi, in termini solo relazionali:

Per superare questa contraddizione, è necessario che i due Sé che si fronteggiano, si pongano e si riconoscano nel loro *essere determinato*, nel loro *essere per altri*, come ciò ch'essi sono *in sé* o secondo il loro concetto: vale a dire, come essere non puramente *naturali*, ma *liberi*. Solo così si realizza la *vera* libertà; dato infatti che questa consiste nell'identità di me con l'altro, sono veramente libero solo quando anche l'altro è libero, e viene da me riconosciuto come tale. [...] È dunque necessario che gli uomini vogliano ritrovarsi l'uno nell'altro³⁵.

Come si può chiaramente intuire, il movimento d'unione verso l'altro non solo media e rende possibile l'autonomia, ma anche l'autosuperamento. Ancora meglio, rende possibile l'autonomia proprio in forza dell'autosuperamento dell'essere «puramente naturali» da parte dei soggetti; autosuperamento talmente necessario ai fini della libertà da esigere, in determinati casi, il rischio della propria e altrui vita³⁶. Scrive al riguardo Siep: «la cancellazione dei confini verso gli altri appare sempre come una sorta di de-individualizzazione, una rinuncia agli sforzi di marcare e delimitare il proprio di ciascuno»³⁷. Il guadagno dell'autonomia del soggetto, quindi, mediato dall'unione con l'altro, permette il superamento dell'assolutezza del sé, del suo posizionamento irrelato e solipsistico. Ma, e qui sta la peculiarità del riconoscimento hegeliano, nella *Selbstüberwindung* il soggetto del superamento non è il sé. Quest'ultimo rappresenta il termine *ad quem* di un'azione che è mossa dall'unione con l'altro

³⁴ *Ivi*, p. 81.

³⁵ G.W.F. HEGEL, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse* [1830], § 431Zusatz, Band 10, p. 220 (*La filosofia dello spirito*, tr. it. A. Bosi, Novara, De Agostini, 2005, p. 273).

³⁶ Cfr. *ibidem*: «la libertà esige pertanto che il soggetto autocosciente non lasci sussistere la sua propria naturalità, né sopporti la naturalità d'altri, ma che piuttosto – indifferente nei confronti dell'essere determinato – ponga in gioco, in singoli immediati conflitti, la propria e l'altrui vita».

³⁷ L. SIEP, *Der Freiheitsbegriff der praktischen Philosophie Hegels in Jena*, p. 160.

e, quindi, dalla stessa relazione di riconoscimento: «L'autosuperamento non è sotto il controllo del sé. Il termine "autosuperamento" designa un possibile cambiamento nel sé che accade nell'impatto con l'altro»³⁸. L'esito di questo impatto è un sé decentrato rispetto al proprio egotismo, che lascia quindi lo spazio all'altro di esistere. E questo spazio liberato assume la forma della *Sittlichkeit*; la negazione della naturalità della *Begierde* permette la nascita della seconda natura, ovvero dell'eticità nella quale la libertà raggiunge la concretezza e l'universalità dell'idea:

In questo stato di libertà universale, io sono, in quanto riflesso in *me*, immediatamente riflesso nell'*altro*, e inversamente, rapportandomi all'*altro*, mi rapporto immediatamente a *me stesso*. Noi assistiamo perciò qui alla straordinaria divisione dello spirito in diversi Sé, che sono in sé e per sé completamente liberi, indipendenti, assolutamente rigidi, resistenti; ed al tempo stesso tra loro identici, quindi non indipendenti, non impenetrabili, ma per così dire confluiti insieme. [...] Questa unità [...] costituisce la sostanza dell'eticità³⁹.

Anche l'ultimo movimento del riconoscimento, quello della *Freigabe*, del lasciar libero, può essere caratterizzato duplicemente, proprio come il suo correlato: l'autonomia. Negativamente, infatti, il lasciar libero corrisponde alla rinuncia di qualsiasi tentativo volto al dominio dell'altro. Positivamente, significa lasciare lo spazio ontologico affinché l'altro possa essere, e possa essere nella modalità d'esistenza che preferisce. La *Freigabe*, in altri termini, è il riconoscimento dell'essenza dell'alterità dell'altro, ovvero della differenza della differenza. Ma, questa alterità, nel suo essere lasciata libera, permane in relazione, anzi, necessita di una relazione – seppur mossa dal "lasciare che" – per poter essere. Non porta alle estreme conseguenze la distanza epistemica: non comporta alienazione, inaccessibilità assoluta o indifferenza. Se l'effettività della libertà consiste nell'essere presso di sé nell'altro da sé, la libertà dell'altro – seppur mediata nella relazione – deve essere sancita. Pena l'impossibilità della mia stessa libertà. La *Freigabe*, quindi, è la manifestazione, l'espressione, della riuscita dell'autosuperamento dell'egoticità del soggetto. Nella loro combinazione, *Freigabe* e autosuperamento confermano la natura non monolitica ed agglutinante dell'unione e, quindi, dell'eticità stessa:

³⁸ R. WILLIAMS, *Hegel's Ethics of Recognition*, p. 82.

³⁹ G.W.F. HEGEL, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse* [1830], § 436 Zusatz, Band 10, p. 227 (*La filosofia dello spirito*, p. 279).

il processo di unione con l'altro non è la fusione con l'altro in una universalità indifferenziata, come criticato da Levinas. Piuttosto, l'unione è una relazione nella quale i sé non solo rimangono liberi, ma si liberano reciprocamente dal controllo, dalla manipolazione e dalla coercizione. La *Freigabe* è una condizione dell'unione e l'unione, nel senso non dominante e non totalizzante proposto da Hegel, è il risultato di una mutua e reciproca *Freigabe*. In altre parole, l'unione intesa da Hegel non sfocia nella soppressione o nella cancellazione dell'alterità, ma, piuttosto, ne è la manifestazione⁴⁰.

Asserire che la *Freigabe* sia la condizione dell'unione, significa proporre un'idea di riconoscimento dell'alterità dell'altro che non può essere intesa nei termini di una preservazione nei confronti di una totalità soverchiante, nella perimetrazione di *enclaves* all'interno dell'unità. Ma significa, in modo molto più radicale, individuare nell'atto di lasciar libero la grammatica stessa della costruzione dell'unione. La sua dinamica immanente. Tale dinamica muove da un gesto di uscita, di sbilanciamento dal proprio baricentro da parte di un'autocoscienza, in forza della presenza agente di un altro: «per l'autocoscienza c'è un'altra autocoscienza; essa è uscita *fuori di sé*»⁴¹. In questo cadere fuori da sé, però, l'autocoscienza non solo si perde, ma si conferma, si ritrova, seppur nella mediatezza di una relazione ora inaggrabile, poiché «nell'*altro* vede *se stessa*»⁴². Questo movimento di uscita-ritorno è caratterizzato, sottolinea Hegel, da un «doppio senso»⁴³, poiché agisce sempre sia nel sé sia nell'altro: «l'autocoscienza nel negare l'indipendenza dell'altra diventa certa di sé, ma in questo modo toglie anche se stessa, dal momento che l'altra le è uguale. Quindi lo stesso togliere ha un doppio senso: è un negare l'altro e un negare sé»⁴⁴. Ma, tornando finalmente in sé, l'autocoscienza esperisce un «ritorno»⁴⁵ che ha nuovamente un doppio senso, un ritorno, cioè, che non si esprime come un movimento di riconferma e rientro al sé come dopo un semplice appagamento di un bisogno, ma come un gesto di liberazione dell'altro: «l'autocoscienza se mediante il togliere riconquista se stessa, nello stesso

⁴⁰ R. WILLIAMS, *Hegel's Ethics of Recognition*, pp. 84-85.

⁴¹ G.W.F. HEGEL, *Phänomenologie des Geistes*, p. 146 (p. 153).

⁴² *Ivi*, p. 146 (p. 154).

⁴³ *Ibidem*.

⁴⁴ P. VINCI, *Sapere assoluto come riconoscimento*, p. 113.

⁴⁵ G.W.F. HEGEL, *Phänomenologie des Geistes*, p. 146 (p. 154).

tempo, però, reintegra l'altra, perché nel negare l'altra toglie se stessa»⁴⁶ e, così facendo, «rende di nuovo libero l'altro»⁴⁷, donando lui lo spazio d'esistenza per la propria libertà: «il riconoscimento è infatti un negare se stesso per affermare l'altro, è un immolare la propria autonomia – *in forza* della propria autonomia – di fronte a un altro, è cioè un riconoscerlo come realmente autonomo»⁴⁸.

Donazione, quest'ultima, che non muove dall'altruismo di un soggetto originario, ma, paradossalmente, dalla logica stessa che porta all'autoaffermazione dell'autocoscienza: il riconoscimento dello spazio ontologico dell'altro non è sancito a partire dall'azione di riconoscimento di un singolo, poiché l'operazione di Hegel consiste nel percorrere la via opposta: «egli mostra come gli "altri" debbano essere necessariamente presupposti quali condizioni del singolo»⁴⁹, ovvero, della sua autoaffermazione. Ritorna, qui, la centralità della reciprocità sopra menzionata, all'interno della quale si definiscono i concetti di indipendenza e alterità, per il medio della negazione. La compenetrazione delle due autocoscienze è tale che non solo l'una è momento essenziale della realtà dell'altra, ma anche della dinamica della loro riflessività, del rapporto che entrambe intrattengono con se stesse. Ovvero, del loro non essere più semplici coscienze, ma autocoscienze legate da un movimento che è sempre doppio, ovvero che agisce sull'altro e sul sé:

due autocoscienze si rapportano l'un l'altra non come cose in un rapporto causale, né come forze in azione reciproca; il rapporto reciproco tra autocoscienze è qualcosa che va oltre: per ciascun individuo l'altro è un momento della sua stessa autorelazione. Entrambi sono dipendenti non solo dalla relazione dell'uno all'altro, ma anche dall'autorelazione, dall'autocomprensione dell'altro. Nessuno può cambiare senza che l'altro, con il quale è in relazione, cambi con lui. L'amico, ad esempio, diventa un altro attraverso il cambiamento dell'amico. Per questo un tale rapporto non è semplicemente un'azione reciproca, ma un «doppio senso»⁵⁰.

Nella relazione di riconoscimento, quindi, il verso della relazione è sempre duplice

⁴⁶ P. VINCI, *Sapere assoluto come riconoscimento*, p. 113.

⁴⁷ G.W.F. HEGEL, *Phänomenologie des Geistes*, p. 146 (p. 154).

⁴⁸ L. CORTELLA, *Il soggetto del riconoscimento. L'intersoggettività in Hegel*, in C. VIGNA (ed), *Etica trascendentale e intersoggettività*, Milano, Vita e Pensiero, 2002, p. 379.

⁴⁹ L. CORTELLA, *Il soggetto del riconoscimento. L'intersoggettività in Hegel*, p. 375.

⁵⁰ L. SIEP, *Il riconoscimento come principio della filosofia pratica. Ricerche sulla filosofia dello spirito jenesse di Hegel*, tr. it. V. Santoro, Lecce, Pensa Multimedia, 2007, pp. 168-169.

e sincronico: ciascun soggetto si relazione a sé, tramite la relazione all'altro, e si relazione all'altro grazie alla relazione a sé. Fondamentale, quindi, che non vi sia nessuna diaconia, nessuna asimmetria: entrambi i relati debbono muoversi all'interno dell'intera relazione, la debbono compiere tutta, sia nella conferma del sé sia nella conferma dell'altro. Solo grazie a ciò il riconoscimento non si trasforma in una mera forma di dipendenza reciproca – forma relazionale caratteristica, per Hegel, di dinamiche intersoggettive denotate da libertà formale e universalità astratta, come espresso, ad esempio, nel sistema dei bisogni della società civile – ma incarna «il vettore grazie al quale si ottiene la reciproca indipendenza. L'alterità che inizialmente è un mero star-di-fronte come un oggetto da consumare, e che in un secondo momento si manifesta come un non-oggetto, un'autonegazione, un soggetto, si rivela poi come quell'autonegazione che è condizione della mia indipendenza e della propria»⁵¹. Se il riconoscimento pieno, seppur necessariamente mediato, di entrambe le indipendenze non si pone, ci si trova di fronte a «un riconoscere unilaterale e ineguale»⁵², come quello espresso dalla relazione tra servo e signore, ove «manca il momento per il quale ciò che il signore fa verso l'altro individuo lo fa anche verso se stesso, e per il quale ciò che il servo fa verso di sé lo fa verso l'altro»⁵³. Ciò che avviene è una sincronica inadempienza: il signore, infatti, pretende la negazione dell'indipendenza dell'altro, senza negare la propria; il servo, contestualmente, nega la propria autonomia, senza esigere che il signore faccia altrettanto con la propria. E solo paradossalmente si compie il riconoscimento del signore da parte del servo, poiché quest'ultimo, senza la reciprocità d'azione del signore, non raggiunge lo statuto di autocoscienza e, quindi, non è in grado – ovvero non ne ha autorità ontologica – di riconoscere il signore in quanto autocoscienza. A rigore, quindi, non si è qui di fronte ad un riconoscimento asimmetrico, ma ad un fallimento completo della relazione di riconoscimento. Relazione che ottiene il proprio campo d'esistenza solo se entrambe i soggetti rinunciano alla «*logica dell'autoconservazione e del dominio*» in forza dell'adesione ad una logica superiore,

⁵¹ L. CORTELLA, *Il soggetto del riconoscimento. L'intersoggettività in Hegel*, p. 382.

⁵² G.W.F. HEGEL, *Phänomenologie des Geistes*, p. 152 (p. 161).

⁵³ *Ibidem* (pp. 160-161).

quella della «*rinuncia di sé e dell'autonegazione*»⁵⁴. Ma, si è visto, la rinuncia della naturalità del dominio coincide con la conferma, da parte del soggetto, dell'autonomia. Autonomia che, però, per essere raggiunta ha bisogno di una inaggirabile mediazione intersoggettiva, quella dell'unione. Unione che Hegel concepisce non come unità esteriore, di soggetti sussistenti come già dati «*al di fuori della loro unità*»⁵⁵, ma come la condizione della loro stessa esistenza, per la quale l'uno è momento necessario dell'altro. E viceversa. Stando così le cose, la logica che anima il riconoscimento non si presenta come «*alternativa a quella dell'autoaffermazione*», ma ne costituisce il presupposto: «è solo grazie a essa che l'autocoscienza può realmente istituirsi e consolidarsi. *La verità ultima dell'autoconservazione è il riconoscimento*»⁵⁶. Ma, se tale verità, come sempre nel sistema hegeliano, a) si struttura non come un dato o un possesso – «la verità non è moneta coniata, la quale, così com'è, possa venir spesa o incassata»⁵⁷ –, ma come un processo che esige la propria attualizzazione e, in forza del quale, la verità non è altro che ciò in cui essa si produce e manifesta⁵⁸; b) e tale processo, per essere tale, deve strutturarsi come una relazione di reciprocità pervasa da un doppio senso; c) allora il riconoscimento si istituisce non solo come la verità della mia autoaffermazione e autonomia, ma anche di quella dell'altro. Nel modello di riconoscimento hegeliano, quindi, non solo non si cela una dinamica che porta alla corrosione dell'alterità dell'altro, in nome di una più alta ricomposizione identitaria. Ma, nella relazione di riconoscimento, si istituisce una relazione in grado di confermare l'altro nella propria autonomia. Ovvero, nella propria libertà. Una libertà che, condividendo con la verità la medesima struttura ontologica, non si presenta come data, ma si attualizza nella processualità della propria realizzazione. Realizzazione che, si è visto, necessita della mediazione della relazione di riconoscimento. E con ciò si spiega il fatto che l'altro debba essere reso di nuovo libero. Non perché gli sia stata sottratta

⁵⁴ L. CORTELLA, *Il soggetto del riconoscimento. L'intersoggettività in Hegel*, p. 383.

⁵⁵ G.W.F. HEGEL, *Phänomenologie des Geistes*, p. 41 (p. 32).

⁵⁶ L. CORTELLA, *Il soggetto del riconoscimento. L'intersoggettività in Hegel*, p. 383.

⁵⁷ G.W.F. HEGEL, *Phänomenologie des Geistes*, p. 40 (pp. 30-31).

⁵⁸ Cfr. A. NUZZO, *La «verità» del concetto di libertà secondo Hegel: «Dasein» e idea della libertà nell'eticità*, in G. DUSO – G. RAMETTA (eds), *La libertà nella filosofia classica tedesca. Politica e filosofia tra Kant, Fichte, Schelling e Hegel*, Milano, Franco Angeli, 2000, p. 157.

una libertà originariamente posseduta e ora da risarcire, ma perché la realizzazione della libertà è il prodotto di un *wieder*, di un raddoppiamento, ovvero non preesiste alla mediazione intersoggettiva che la istituisce.

Di più, la prospettiva hegeliana del riconoscimento permette una concettualizzazione dell'alterità che non muove da presupposti etico-pratici, ma dalla stessa natura dell'esperienza fenomenologica dell'autocoscienza:

L'autocoscienza deve essere riconosciuta da un altro sé in quanto sta in relazione con ciò che le è *altro* ma, tuttavia, in questa relazione con l'alterità, deve relazionarsi a *sé*. Nella *Fenomenologia*, quindi, il riconoscimento è una dimensione necessaria dell'autocoscienza in quanto in quell'opera *l'autocoscienza non viene prima*, ma emerge da ed è inseparabilmente connessa alla coscienza di ciò che è *altro* da sé. La derivazione hegeliana del riconoscimento nella *Fenomenologia*, in altre parole, è puramente fenomenologica, non è morale, politica o religiosa. Questo dà alla sua posizione un enorme vantaggio, in quanto non presuppone null'altro che non l'esperienza stessa della coscienza. Non si fonda su imperativi morali o religiosi che potrebbero divenire oggetto di disputa da parte della coscienza naturale. Detto ciò, la posizione fenomenologica di Hegel fornisce un punto di partenza neutrale per lo sviluppo di principi morali, etici e politici. Hegel mostra che l'autocoscienza necessita del riconoscimento perché è intimamente relata all'alterità e deve essere in grado di trovare se stessa nella relazione con quell'alterità⁵⁹.

L'altro è quindi altro libero e autonomo a partire dal suo realizzarsi come altro all'interno della relazione reciproca di riconoscimento: «lo sviluppo del riconoscimento nel pieno e mutuo riconoscimento deve quindi interessare non solo la più profonda conferma del sé, ma deve contemplare anche il processo grazie al quale lasciare l'altro essere veramente altro e indipendente»⁶⁰. Confermando, così, la struttura intima della libertà dello spirito hegeliano, che si attua come «indipendenza-dipendente»⁶¹, come «unità» che lega intrinsecamente «autocoscienze per sé essenti»⁶², fornendo loro la topica relazionale⁶³, ovvero il riconoscimento, nella quale svilupparsi

⁵⁹ S. HOULGATE, *Why does the Development of Self-consciousness in Hegel's Phenomenology make Recognition Necessary?*, p. 19.

⁶⁰ *Ivi*, pp. 19-20.

⁶¹ P. VINCI, *Sapere assoluto come riconoscimento*, p. 114.

⁶² G.W.F. HEGEL, *Phänomenologie des Geistes*, p. 145 (p. 152).

⁶³ A questo avviso, Cortella nota correttamente come lo spirito, ovvero «sostanza assoluta [...]»: Io che è Noi, e Noi che è Io» (G.W.F. HEGEL, *Phänomenologie des Geistes*, p. 145 (p. 152)) si manifesti come il vero soggetto del riconoscimento: «Non basta la presenza di due autocoscienze perché si avvii quel processo [di riconoscimento, ndr]. È necessario piuttosto l'istituirsi di una logica oggettiva, di una relazione oggettiva

nella «perfetta libertà e indipendenza della loro opposizione»⁶⁴.

fra di esse, che si rivela come il vero soggetto del riconoscimento. Si tratta di un terzo elemento in gioco» (L. CORTELLA, *Il soggetto del riconoscimento. L'intersoggettività in Hegel*, p. 384).

⁶⁴ G.W.F. HEGEL, *Phänomenologie des Geistes*, p. 145 (p. 152).

ABSTRACT DEI CONTRIBUTI

Riconoscimento, storia orale, intervista

Sandro Portelli

Oggetto del contributo è il ruolo giocato dal riconoscimento nella delineazione della topica dell'intervista – del posizionamento degli sguardi e dei ruoli che la strutturano – e nella costituzione della logica di reciprocità che la anima. Particolare attenzione viene posta alle dinamiche attivate dalla disciplina della storia orale sui propri soggetti – siano questi gli intervistati o l'intervistatore – e alle pratiche da questa aperte, sia in termini di conoscenza che di vero e proprio riconoscimento di storie personali.

PAROLE CHIAVE: Intervista; Storia orale; Fatto storico; Memoria; Fiducia.

The subject of the paper is the role played by the recognition in the delineation of the topicality of the interview – of the positioning of the gazes and the roles that structure it – and in the constitution of the logic of reciprocity that animates the interview itself. Particular attention is paid to the dynamics activated by the discipline of oral history on its own subjects – be they the interviewees or the interviewer – and to the practices opened by oral history, both in terms of knowledge and in terms of real recognition of personal stories.

KEYWORDS: Interview; Oral History; Historical Fact; Memory; Trust.

Le politiche del riconoscimento nelle società multiculturali.

Prospettive antropologiche

Bruno Riccio e Federica Tarabusi

L'articolo discute il contributo antropologico all'analisi critica delle politiche del riconoscimento nelle società multiculturali. Problematizzando gli approcci normativi al multiculturalismo, evidenziamo l'interesse antropologico a esplorare i modi con cui l'essentialismo culturale prende forma nei discorsi e nelle pratiche sociali del "riconoscimento delle differenze". In quest'ottica, guardiamo alle disparità che si producono nell'arena delle politiche multiculturali, per poi sollecitare una risposta politica all'esclusione che i figli di migranti sperimentano nella società italiana.

PAROLE CHIAVE: Antropologia sociale; Riconoscimento; Multiculturalismo; Differenze; Cittadinanza.

The article focuses on the anthropological contribution to a critical understanding of the politics of recognition in multicultural societies. Going beyond a normative approach to multiculturalism, we highlight the role of anthropology in exploring the different ways cultural essentialism shapes the discourses and social practices of "recognizing differences". In so doing, we look at those inequalities taking place in the arena of multicultural policies to call for more political responsiveness towards the exclusionary experiences that migrants' children face in the Italian society.

KEYWORDS: Social Anthropology; Recognition; Multiculturalism; Differences; Citizenship.

La storia delle donne, la storia fatta dalle donne.

Problemi di riconoscimento tra passato e presente

Maria Pia Casalena

La questione del riconoscimento si presenta in dimensioni multiple e sfaccettate nel caso della partecipazione delle italiane alla vita storiografica italiana. Tra recinti eretti fin dall'epoca del Risorgimento e confini vecchi e recenti innalzati nel corso del XX secolo, per varie ragioni la presenza femminile appare ai nostri giorni sottorappresentata nei ranghi stabili dell'accademia e anche nell'ambito della produzione scientifica

globale. Il saggio ripercorre fasi e discorsi del riconoscimento negato o elargito molto parzialmente, evincendo infine come per ogni branca della ricerca storica siano in atto peculiari inclinazioni all'ammissione di energie femminili.

PAROLE CHIAVE: Donne; Storiografia; Università; Italia; XX secolo.

The question of recognition is presented in multiple dimensions and facets in the case of the participation of Italian women in Italian historiographic activity. Among the walls erected starting from the era of the Risorgimento along with old and recent boundaries raised during the 20th century, for various reasons the female presence seems to our day and age to be under-represented in the stable ranks of the academia and also within the scope of global scientific output. This essay goes back over the phases and the discourses of the recognition denied or afforded very partially, ultimately showing how for every branch of historical research peculiar inclinations have been unfolding towards the acknowledgement of female drives.

KEYWORDS: Women; Historiography; University; Italy; 20th Century.

Il riconoscimento della personalità creativa nell'opera dell'ingegno

Alberto Musso

Il diritto d'autore è di regola attribuito per effetto del riconoscimento della paternità di un'opera creativa, ossia, nella concezione tradizionale europea, per il riconoscimento di un'originale impronta della personalità dell'autore quale oggettivata nell'opera così creata. Il presente studio esamina come siffatta tutela si attui non solo sul piano iniziale e in ambito economico, ma anche sul piano morale e in ambito diacronico (rivelazione successiva di autore anonimo, tutela da elaborazioni creative altrui dell'opera, protezione morale della personalità artistica nell'utilizzazione, ecc.).

PAROLE CHIAVE: Riconoscimento; Paternità; Creatività; Personalità; Autore (diritto di).

Copyright is granted if the authorship of a creative work-of-mind is acknowledged, i.e. when the author's personality is imprinted in her/his work, according to the traditional European construction. This essay analyzes how such a protection is enforced not only when the work is created and for the exercise of the exploitation rights, but also diachronically with respect to authors' moral rights (e.g., disclosure of an anonymous author's identity, refuse to authorize derivative works by third parties, protection of the artistic personality during the exploitation of the work).

KEYWORDS: Authorship; Paternity; Creativity; Personality; Copyright.

Identità, differenza, comunità.

Le teorie della lotta per il riconoscimento e il paradigma del dono

Annalisa Furia

Le riflessioni intorno alla questione del riconoscimento sembrano offrire la possibilità di configurare uno spazio politico nel quale cruciali questioni politiche (identità/differenza, libertà/autorità, comunità, redistribuzione, conflitto) sono riconcettualizzate e si dispongono in modo nuovo. Prendendo spunto dalla riflessione di Caillé, il presente saggio mira a illustrare in che modo la coniugazione del paradigma del riconoscimento con quello del dono può contribuire a rafforzare tale articolato processo di ripensamento della politica (e del politico).

PAROLE CHIAVE: Riconoscimento; Dono; Conflitto; A. Caillé; Comunità; Politico (Concezione del).

Reflections around the question of recognition seem to provide the opportunity of creating a political space in which some crucial political issues (identity/difference, freedom/authority, community, redistribution, conflict) are reshaped and occupy new positions. Starting from the contribution on the matter elaborated

by Caillé, the paper aims at discussing how the combination of the paradigm of recognition with that of the gift can contribute to reinforcing this complex process of rethinking politics (and the political).

KEYWORDS: Recognition; Gift; Conflict; A. Caillé; Community; Political (Conception of the).

Riconoscimento e legame sociale in psicoanalisi

Matteo Bonazzi

Attraverso i registri dell'immaginario, del simbolico e del reale - che costituiscono la determinazione della soggettività nella prospettiva lacaniana - obiettivo del presente contributo è quello di analizzare i molteplici ruoli giocati dal riconoscimento nell'esperienza psicoanalitica e nella teoria del soggetto inconscio. Mediante il confronto con i concetti di desiderio, ripetizione e interpretazione, e le posizioni di Kojève e Kierkegaard, verrà posta attenzione al duplice movimento, ovvero di superamento e di reintroduzione (nel registro del reale), che l'esperienza psicoanalitica impone al riconoscimento.

PAROLE CHIAVE: Lacan; Desiderio; Kierkegaard; Ripetizione; Registro del reale.

Through the registers of the imaginary, the symbolic and the real - which constitute the determination of subjectivity in the Lacanian perspective - the aim of the paper is to analyze the multiple roles played by recognition in psychoanalytic experience and in the theory of the unconscious subject. Through the comparison with the concepts of desire, repetition and interpretation, and the positions of Kojève and Kierkegaard, attention will be paid to the double movement, i.e. of overcoming and reintroduction (in the register of the real), that psychoanalytic experience imposes on recognition.

KEYWORDS: Lacan; Desire; Kierkegaard; Repetition; Register of the Real.

“Rende[re] di nuovo libero l'altro”.

Il doppio senso del riconoscimento hegeliano

Matteo Cavalleri

Obiettivo del presente contributo consiste nel tentativo di pensare criticamente e concettualmente l'alterità dell'altro, la sua differenza, utilizzando le potenzialità ermeneutiche offerte dal concetto di riconoscimento hegeliano. Si metterà in evidenza la priorità del riconoscere sul conoscere e la dinamica dialettica che - attraverso i momenti di autonomia, unione, autosuperamento e *Freigabe* che caratterizzano il riconoscimento e animano il suo movimento di duplicazione - non porta alla dissoluzione dell'alterità dell'altro, ma alla sua più piena liberazione.

PAROLE CHIAVE: Hegel; Alterità; Duplicazione; Dialettica; *Freigabe*.

The aim of this paper is to attempt to think critically and conceptually about the otherness of the other, its difference, using the hermeneutical potential offered by the concept of Hegelian recognition. The paper will highlight the priority of recognition over knowledge and the dialectic dynamics that - through the moments of autonomy, union, self-overcoming and *Freigabe* that characterize recognition and animate its movement of duplication - does not lead to the dissolution of the otherness of the other, but to its fullest liberation.

KEYWORDS: Hegel; Alterity; Duplication; Dialectic; *Freigabe*.

QUADERNI DI SCIENZA & POLITICA

Collana diretta da Pierangelo Schiera

Editore: Dipartimento di Arti visive performative e mediali

Università di Bologna

Quaderno N. 8 Anno 2020

a cura di Raffaella Baritono e Maurizio Ricciardi

[Strategie dell'ordine: categorie, fratture, soggetti](#)

Quaderno N. 7 Anno 2018

Giorgio Grappi

[Il popolo inatteso: la questione antifederalista e la Costituzione degli Stati Uniti](#)

Quaderno N. 6 Anno 2017

Beatrice Potter

a cura e con una introduzione di Roberta Ferrari

[Marx e la politica del discorso economico. Due manoscritti inediti e altri scritti](#)

Quaderno N. 5 Anno 2016

Monica Cioli

[Arte e scienza internazionale. Il "modernismo" fascista negli anni Venti](#)

Quaderno N. 4 Anno 2016

Pierangelo Schiera

[Società e stato per una identità borghese.](#)

[Scritti scelti](#)

Quaderno N. 3 Anno 2015

Luigi Del Grosso Destrieri

con

Alberto Brodesco, Massimiano Bucchi, Pierangelo Schiera

[Indeterminazione, Serendipity, Random:](#)

[tre "misure" dell'incertezza](#)

Quaderno N. 2 Anno 2015

Raffaella Sarti

[Servo e padrone, o della \(in\) dipendenza.](#)
[Un percorso da Aristotele ai nostri giorni.](#)
[I. Teorie e dibattiti](#)

Quaderno N. 1 Anno 2013

Pierangelo Schiera

[Dal potere legale ai poteri globali. Legittimità e misura in politica](#)