

Contributi/8

Corpi estatici

Judith Butler interprete dell'*ausser sich* hegeliano

Valentina Surace  0000-0001-9369-3384

Articolo sottoposto a doppia *blind peer review*. Inviato il 15/09/2021. Accettato il 07/02/2022.

ECSTATIC BODIES. JUDITH BUTLER AS AN INTERPRETER OF HEGEL'S *AUSSER SICH*

Butler proposes a reinterpretation of the *Phenomenology of Spirit*, to show that the Hegelian subject is not static and self-sufficient, but ecstatic and hetero-dependent. For Butler the fundamental notion of Hegelian philosophy is the coming out of oneself [*ausser sich*] – the ecstasy of consciousness, who is moved by desire. Ecstasy is not the *state of stillness* in which the *soul* reaches the desired union with God, but the *restless movement* of the desiring *body* towards the other, in which it sees itself. Ecstasy is not an *upward* transcendence, but the original opening into an *inter*-relational dimension.

1. Fuori-di-sé

Judith Butler compie un'originale reinterpretazione della *Fenomenologia dello Spirito* di Hegel, mediante cui decostruisce l'integrità ontologica del soggetto della metafisica classica, mostrando che non è un essere già *dato*, ma un essere in *atto*, nell'atto di farsi, negandosi come in-sé. Butler obietta a quanti considerano Hegel «il paladino del “soggetto”, di una metafisica di chiusura o della presenza che esclude la differenza»¹, di tralasciare ciò che nel Novecento gli interpreti francesi della *Fenomenologia* avevano messo in luce, ovvero che Hegel compie una «critica immanente del soggetto auto-identico»². Questa critica

¹J. Butler, *Soggetti di desiderio*, tr. it. di G. Giuliani, Roma-Bari 2009, p. 196.

²*Ibid.* Hegel, e la *Fenomenologia* in particolare, ricevono un rinnovato interesse in Francia grazie alla pubblicazione, nel 1929, del testo di Jean Wahl sulla “coscienza infelice” (J. Wahl, *La coscienza infelice nella filosofia di Hegel*, tr. it. di F. Occhetto, Milano 1972) e al seminario di Kojève all'École pratique des Hautes Études di Parigi, iniziato nel 1933 e conclusosi nel 1939, durante il quale il filosofo, sulle orme di Koyré, riscopre l'attualità delle figure del sistema hegeliano (A. Kojève, *Introduzione alla lettura di Hegel. Lezioni sulla “Fenomenologia dello Spirito”*

emerge, a suo avviso, fin dalla *Prefazione*, laddove Hegel afferma che il soggetto «è la mediazione del divenire-altro-da-sé con se stesso. [...] La pura *negatività semplice*»³. Una *negazione*, dunque, che è, allo stesso tempo, un'*alterazione*, in quanto indica «l'ineguaglianza della sostanza verso se stessa»⁴; sostanza non più intesa nel senso della metafisica classica come *immota*, ma come sostanza *viva*. Per Hegel «il vivente è [...] in quanto si fa ciò che è»⁵, non a partire da sé e immediatamente, ma sperimentando la negatività nella forma del «divenire a sé un *altro*»⁶. Criticando l'identità fichtiana Io = Io, un puro rispecchiamento che non tiene conto delle implicazioni tra soggetto e mondo, Hegel viola il principio aristotelico di identità e non-contraddizione e lo riformula come Io = divenire Altro.

Attraverso questa logica, afferma Butler, Hegel ci fornisce «una nozione ex-statica del sé, il quale si colloca necessariamente, al di fuori di se stesso, non è uguale a sé, ma diverso sin dall'inizio»⁷. Il soggetto estatico hegeliano «non è condotto dalle proprie periodiche espropriazioni ad un ritorno al sé primigenio»⁸. Lo *stesso* che ritorna in sé non è *l'uguale*, anzi persino il termine *ritorno*, per Butler, è «una sorta di impropria denominazione»⁹, poiché il sé che *si nega*, non ritorna mai nel medesimo luogo di prima, come un Ulisse che compie il

tenute dal 1933 al 1939 all'École Pratique des Hautes Études raccolte e pubblicate da Raymond Queneau, tr. it. e cura di G. F. Frigo, Milano 1996). A proposito della *Hegel Renaissance*, si segnala quantomeno A. Bellantone, *Hegel in Francia (1817-1941)*, 2 voll., Soveria Mannelli (CZ) 2006.

³ G. W. F. Hegel, *Fenomenologia dello Spirito*, tr. it. di E. De Negri, Milano 2001, I, p. 14.

⁴ Ivi, I, p. 29.

⁵ G. W. F. Hegel, *Enciclopedia delle scienze filosofiche*, tr. it. di B. Croce, Roma-Bari 2002, § 352, p. 345.

⁶ G. W. F. Hegel, *Fenomenologia dello Spirito*, cit., p. 29.

⁷ J. Butler, *Fare e disfare il genere*, tr. it. e cura di F. Zappino, Milano-Udine 2014, p. 227. È Heidegger per primo a mostrare che Hegel si riappropria del senso originario della *logica*, intesa come il tentativo di strappare l'identità a se stessa. Secondo Heidegger, nella *Fenomenologia* divenire è «venire-a-se-stesso» (M. Heidegger, *Commento all'Introduzione della Fenomenologia dello spirito di Hegel*, in Id., *Hegel*, tr. it. di C. Gianni, Rovereto 2010, p. 18) o «*pervenire a se stesso*» (ivi, p. 54) nel senso del «*diventare-altro-da-sé*» (Id., *La fenomenologia dello spirito di Hegel*, tr. it. di E. Mazzarella, Napoli 1988, p. 67). Nancy, a sua volta, osserva che in Hegel *lógos* indica l'identico non come sostanza, ma come *atto*, l'atto di porsi come altro da sé, di alterarsi. Il classico principio di identità Io=Io vuol dire «passaggio e salto nell'altro di ciò che non è mai stato in sé» (J.-L. Nancy, *Hegel. L'inquietudine del negativo*, Napoli 2010, p. 55). Butler ammette di essere debitrice nei confronti dell'interpretazione di Nancy, il quale «libera Hegel del tropo della totalità, insistendo sul fatto che l'"inquietudine" del sé è esattamente la sua modalità di divenire, la sua definitiva non-sostanzialità nel tempo, e la sua specifica espressione di libertà» (J. Butler, *Soggetti di desiderio*, cit., p. XIX), intesa non come il libero arbitrio di un soggetto padrone di sé, ma come esperienza della negatività della sostanza, liberazione da ogni stabile fissità. Butler osserva, inoltre, che è possibile comprendere dall'«acuto libro di Nancy sull'"inquietudine" di Hegel che la disposizione ek-statica del sé rispetto al suo mondo dissolve il dominio cognitivo» (J. Butler, *Rimettere in scena l'universale: l'egemonia e i limiti del formalismo*, tr. it. di T. Dini, D. Ferrante e D. Garritano, in J. Butler, E. Laclau, S. Žižek, *Dialoghi sulla sinistra. Contingenza, egemonia, universalità*, a cura di L. Bazzicalupo, Roma-Bari 2010, pp. 21-22), ciò significa che persino le nostre categorie conoscitive si formano nell'incontro con l'altro.

⁸ J. Butler, *Soggetti di desiderio*, cit., p. XXIV.

⁹ J. Butler, *Sentire ciò che nell'altro è vivente. L'amore nel giovane Hegel*, tr. it. di M. Anzalone, Napoli-Salerno 2014, p. 75.

suo *nóstos*, ma aprendosi all'altro, *si fa* altro. La coscienza viaggiante, piuttosto che Itaca, la casa a cui fa ritorno, «è i suoi viaggi ed è ogni luogo in cui viene a trovarsi»¹⁰, che è sempre un falso arrivo.

La determinazione fondamentale della filosofia hegeliana non è, dunque, per Butler, il *ritorno* a sé [*Aufhebung*], come comunemente si ritiene, ma l'*uscire fuori di sé* [*ausser sich*], che indica «l'estasi così come l'ira»¹¹.

L'estaticità dell'essere è un'intuizione che deriva a Hegel «dalle più antiche tradizioni ex-statiche medievali»¹². Il giovane Hegel, infatti, attraverso il filtro del pietismo, viene introdotto al concetto di *unio mystica*, la *visione* di un divino assolutamente trascendente, il momento culminante dell'alienazione di sé nell'*Altro*. Butler, tuttavia, ricostruisce l'etimologia di estasi «per sottolineare, come ha fatto Heidegger, il significato originale del termine, il quale implica l'essere al di fuori di se stessi»¹³. Per Heidegger l'espressione greca *ekstatikón* non ha nulla a che fare con gli *stati* dell'estasi mistica, piuttosto, significa il *movimento* dell'uscir-fuori-di-sé e «si ricollega al termine "esistenza" [...] e questa, considerata dal punto di vista ontologico, è l'unità originaria dell'esser-fuori-di-sé pervenente-a-sé»¹⁴. Per *fuori* non si deve intendere il *via da* un supposto interno, rappresentato in maniera sostanzialistica, ma l'apertura originaria dell'esistenza¹⁵.

L'ira, a sua volta, seppure potrebbe sembrare la «controparte dell'estasi»¹⁶, in quanto minaccia il progetto di autosufficienza del soggetto, è *complementare* all'estasi. Butler, infatti, annovera l'ira insieme ad altre passioni, come l'amore e il dolore, che «ci strappano a noi stessi, legandoci agli altri»¹⁷, favorendo l'instaurazione di «relazioni di sostegno»¹⁸. Queste passioni non costringono in

¹⁰ J. Butler, *Soggetti di desiderio*, cit., p. 11.

¹¹ Ivi, p. 54.

¹² J. Butler, *Fare e disfare il genere*, cit., p. 230. Per l'influenza della mistica su Hegel, si veda C. Muratori, «Il primo filosofo tedesco». *Il misticismo di Jakob Böhme nell'interpretazione hegeliana*, Pisa 2012. Un'ulteriore influenza proviene dal lessico poetico di Hölderlin, compagno di Hegel prima allo *Stift* di Tübinga e poi a Francoforte, in particolare dal concetto di *Begeisterung* (entusiasmo), in cui risuona la radice *Geist* (spirito), che – come suggerisce Gargano – è «una scintilla che, dimorando nel limite del finito, lo spezza aprendo alla dimensione infinita» (M. Gargano, *Entusiasmo e misura in Hölderlin*, in *Saggi sull'entusiasmo*, a cura di M. Bettini e S. Parigi, Milano 2001, p. 183). Già Della Volpe insiste sulla fonte holderliniana che, a suo avviso, contribuisce a fare di quello hegeliano un misticismo *sui generis*, perché «l'unità mistica non è affatto negativa, ma ha invece un significato eminentemente positivo» (G. Della Volpe, *Hegel romantico e mistico*, in *Opere 1*, a cura di I. Ambrogio, Roma 1972, p. 170), dal momento che manca «la negazione del finito, del particolare, la negazione del mutamento, insomma, che è propria di ogni mistica» (*ibid.*).

¹³ J. Butler, *Fare e disfare il genere*, cit., p. 213, nota 10.

¹⁴ M. Heidegger, *I problemi fondamentali della fenomenologia*, tr. it. di A. Fabris, Genova 1999, pp. 255-256.

¹⁵ Cfr. M. Heidegger, *Introduzione a "Che cos'è metafisica?"*, in Id., *Segnavia*, tr. it. di F. Volpi, Milano 2002, p. 326.

¹⁶ J. Butler, *Soggetti di desiderio*, cit., p. 270, nota 18.

¹⁷ J. Butler, *Vite precarie. Contro l'uso della violenza in risposta al lutto collettivo*, a cura di O. Guaraldo, Roma 2004, p. 45. Vedi anche Ead., *Fare e disfare il genere*, cit., p. 56.

¹⁸ J. Butler, *Cosa possono fare i corpi insieme?*, [intervista di F. Castelli], in F. Zappino (a cura di), *Il genere tra neoliberalismo e neofondamentalismo*, Verona 2016, p. 167.

una dimensione *privata* di solitudine, ma manifestano «la costitutiva socialità di ogni vita incarnata, quella condizione per cui da sempre, e per il solo fatto di essere singoli in carne e ossa, esistiamo oltre noi stessi»¹⁹, fuori di noi.

2. *Desidero ergo existo*

Se l'inquieto cuore dei credenti trova *quiete* in Dio, il soggetto estatico hegeliano persiste nell'*in-quietudine* [*Unruhe*]²⁰, perché è mosso dal desiderio [*Begierde*], che, come spiega Butler, è «ricerca dell'identità in ciò che sembra differente»²¹, ricerca che mai s'acquieta. Il soggetto hegeliano non è una *res*, ma un *actum* e non è *cogitans*, ma *desiderans* e, in quanto tale, si autodetermina mediante la sua estaticità.

La riflessione di Butler sulla *Begierde* hegeliana si gioca fra due accezioni, quella di *desiderio*, inteso come il sentimento della mancanza, e quella di *appetito*, che è la brama di raggiungere qualcosa.

Nella prima accezione, risalente al celebre mito degli androgini di Platone²², la *Begierde* indica una «partizione *originaria* [*Ur-teil*]²³, quella che Lacan chiama una «mancanza-a-essere [*manque-à-être*]²⁴, una beanza [*béance*]²⁵, una faglia aperta nell'essere, una «*Spaltung* o scissione»²⁶ del soggetto. Butler parla di *extasi* o *disgregazione ontologica*, dal momento che l'alterità si situa al cuore del se stesso; difatti, «se si presuppone che il sé esista e poi si scinda, si presume che lo status ontologico del sé sia autosufficiente prima di subire tale scissione»²⁷.

¹⁹ J. Butler, *Vite precarie. Contro l'uso della violenza in risposta al lutto collettivo*, cit., pp. 48-49.

²⁰ Hyppolite osserva che «l'aggettivo più spesso ricorrente nella dialettica hegeliana è *unruhig*. La vita è inquietudine, inquietudine del Sé che, perdutosi, si ritrova nella sua alterità; essa non è mai coincidenza con sé, poiché è sempre altro proprio per essere se stessa» (J. Hyppolite, *Genesi e struttura della «Fenomenologia dello Spirito» di Hegel*, tr. it. di G. A. De Toni, Scandicci 1999, p. 183). Sull'inquietudine che caratterizza l'esperienza della coscienza naturale e non viene meno neanche con il dispiegarsi del sapere assoluto, si veda P. Cesaroni, *Struttura della coscienza e sapere assoluto. La Unruhe nella Fenomenologia dello spirito*, «Verifiche: Rivista Trimestrale di Scienze Umane», 1, 2008, pp. 83-104.

²¹ J. Butler, *Soggetti di desiderio*, cit., p. 10. Montanaro sintetizza nella formula *Desidero ergo sum* il fatto che il desiderio rappresenti il filo rosso dell'orizzonte teoretico di Butler, la quale opera una serie di riprese e dislocamenti di questo tropo filosofico, centrale nelle produzioni dei *maîtres à penser* coi quali si confronta (Kojève, Lacan, Deleuze), tornando sempre alla *Fenomenologia dello Spirito* (cfr. M. Montanaro, *Desiderio - Corpo - Riconoscimento nella produzione di Judith Butler*, «Quaderni di Donne & Ricerca», 18, 2010).

²² Cfr. Platone, *Simposio o sull'amore*, tr. it. di F. Zanatta, Feltrinelli, Milano 2010, 189a-193d, pp. 67-77. Per una ricostruzione storica del concetto di *desiderio*, si rimanda a C. Dumoulié, *Il desiderio. Storia e analisi di un concetto*, tr. di S. Arecco, Torino 2002.

²³ G. W. F. Hegel, *Enciclopedia delle scienze filosofiche*, cit., § 166, p. 165.

²⁴ J. Lacan, *Il seminario. Libro XI. I quattro concetti fondamentali della psicoanalisi*, tr. it. di A. Caccia, Torino 1979, p. 30.

²⁵ Cfr. *ivi*, p. 170.

²⁶ J. Lacan, *Scritti*, tr. it. di G. B. Contri, Milano 2007, II, p. 818. Per un'interpretazione della *Spaltung* lacaniana come una mancanza che è condizione di apertura all'Altro, si rimanda a M. Recalcati, *Abitare il desiderio. Sul senso dell'etica*, Milano 1991.

²⁷ J. Butler, *Fare e disfare il genere*, cit., p. 229.

Nella seconda accezione, la *Begierde* «è l'impulso che una realtà nascente manifesta per trovare per sé una determinata forma esteriore – la riformulazione hegeliana del *conatus* di Spinoza»²⁸, che, però, include «il lavoro negativo»²⁹, tramite il concetto di *forza*. La forza, infatti, esiste in una *doppia guisa*, poiché è il *sussistere* in sé (Uno) e l'*estrinsecarsi* (Altro); la forza è ciò che spinge una realtà interna ad assumere una forma, ma anche ciò che ne impedisce il completo assorbimento in quella forma³⁰. *Impulso* e lavoro del *negativo* sono un'unica forza. Come nota Butler, «l'idea che una relazione e un processo di differenziazione definiscano ciò che “è” la forma»³¹ mette in crisi l'accezione comune di forma come un che di fisso e sussistente e fa sì che i soggetti non vengano più concepiti come «statici e ontologicamente sufficienti»³², ma come ek-statici ed etero-dipendenti. Il desiderio di persistere nel proprio essere (*conatus*), infatti, «si realizza solo attraverso il desiderio di *essere riconosciuto*»³³ dall'altro.

Agli esordi del suo percorso di pensiero Hegel rintraccia il movimento del riconoscersi [*die Bewegung des Anerkennens*] nel rapporto d'amore, quel sentimento che «ritrova se stesso negli altri e [...] si pone fuori della propria esistenza»³⁴. Nell'amore, osserva Butler, «avviene una sorta di espropriazione del Sé»³⁵, un'estasi, o un trascendimento, del punto di vista soggettivo. Nell'amore la vita si incarna in una forma che Hegel chiama «duplicazione»³⁶, poiché ciò che è

²⁸ J. Butler, *Soggetti di desiderio*, cit., p. 30.

²⁹ Ivi, p. 14. Secondo Deleuze, il lavoro del negativo fa della *Begierde* una repressione del desiderio originario, che afferma la vita, la nietzscheana volontà di potenza intesa alla stregua del *conatus* spinoziano (cfr. G. Deleuze, F. Guattari, *L'anti-Edipo. Capitalismo e schizofrenia*, tr. it. di A. Fontana, Torino 1975, p. 123). La legge repressiva del desiderio, per Deleuze, è la «moralità degli schiavi», che dice no al *fuori*, all'altro (cfr. F. Nietzsche, *La genealogia della morale*, tr. it. di F. Masini, Milano 2000, p. 26), e coincide con l'hegelismo nella misura in cui l'azione del soggetto è una reazione: il sé davanti all'altro, infatti, reagisce cercando di togliere questo esser-altro. Secondo Deleuze, la legge repressiva si può sovvertire per avere accesso al desiderio originario, che oppone una resistenza attiva al lavoro del negativo e alla tendenza della dialettica ad assimilare la differenza (cfr. G. Deleuze, *Nietzsche e la filosofia*, tr. it. di S. Tassinari, Firenze 1978, p. 33). Butler contesta a Deleuze di far pesare ingiustamente sul sistema hegeliano lo «spirito della gravità» nietzscheano, che impedisce di dir sì alla vita (cfr. J. Butler, *Soggetti di desiderio*, cit., p. 232. Cfr. F. Nietzsche, *Dello spirito di gravità*, in Id., *Così parlò Zarathustra. Un libro per tutti e per nessuno*, a cura di G. Pasqualotto, Milano 2001, pp. 217-222), senza considerare che nella *Fenomenologia* Hegel celebra Dioniso, il dio delle differenze (cfr. G. W. F. Hegel, *Fenomenologia dello Spirito*, cit., I, p. 38).

³⁰ Cfr. G. W. F. Hegel, *Fenomenologia dello spirito*, cit., I, pp. 108 e sgg.

³¹ J. Butler, *Che tu sia il mio corpo. Una lettura contemporanea della signoria e della servitù in Hegel*, tr. it. e cura di G. Tusa, Milano-Udine 2017, p. 71.

³² J. Butler, *Soggetti di desiderio*, cit., p. 40.

³³ J. Butler, *Critica della violenza etica*, tr. it. di F. Rahola, Milano 2006, p. 62. Cfr. G. W. F. Hegel, *Fenomenologia dello Spirito*, cit., I, p. 153: «l'autocoscienza è *in* e *per sé* in quanto e perché essa è *in* e *per sé* per un'altra; ossia essa è soltanto come un qualcosa di riconosciuto [*anerkannt*]».

³⁴ G. W. F. Hegel, *Frammento tubinghese*, in Id., *Scritti giovanili*, tr. it. di E. Mirri, Napoli 1993, p. 101.

³⁵ J. Butler, *Sentire ciò che nell'altro è vivente. L'amore nel giovane Hegel*, cit., p. 88.

³⁶ G. W. F. Hegel, *L'amore*, in Id., *Scritti teologici giovanili*, tr. it. di N. Vaccaro e E. Mirri, Napoli 1972, p. 529.

due diviene uno *senza* eliminare la dualità; pertanto, osserva Butler, quest'unione «non è un superamento assoluto della differenza»³⁷.

Tuttavia, all'amore manca «la serietà, il dolore, la pazienza e il travaglio del negativo»³⁸, per questo motivo, nella *Fenomenologia* Hegel sceglie un'altra via per descrivere la dinamica del riconoscimento. Data l'ambivalenza essenziale dell'incontro con l'altro, che rappresenta tanto una *chance* quanto una minaccia, il riconoscimento non può che svilupparsi come tragica lotta. In questa lotta, che Hegel descrive in *Signoria e servitù*, il desiderio, osserva Butler, non viene rimpiazzato, ma muta, è «aufgehoben»³⁹, perché da desiderio di consumo, diretto ad un oggetto naturale, diviene «desiderio del desiderio di un altro [*desire for another's desire*]»⁴⁰. Il riconoscimento, dunque, è «una forma più evoluta di desiderio»⁴¹, che non è più una semplice negazione dell'alterità, ma «l'inquietante dinamica in cui si cerca di trovare se stessi nell'Altro»⁴².

Butler osserva che «il soggetto hegeliano del riconoscimento oscilla inevitabilmente tra una condizione di perdita e una di estasi»⁴³: l'io, infatti, *si perde*, si trasforma, uscendo *fuori di sé*, disperdendosi nel mondo, incontrando l'altro. Il prezzo di essere se stessi è perdere se stessi, divenendo altro da sé. Il processo di formazione [*Bildung*] della coscienza è reso possibile, per Hegel, dall'esperienza [*Erfahrung*], un movimento di exteriorizzazione, di alienazione [*Entäußerung*], che è insieme un'estraniamento [*Entfremdung*]; in altri termini, per la coscienza l'*apertura*, l'uscire fuori da sé, è un'*alterazione*, un farsi altro da sé. Del resto, il soggetto non esiste *prima* di relazionarsi all'altro, perché è questa relazione ad istituirlo, ciò significa che il soggetto diviene se stesso solo mediante l'invasione dell'Altro o il rovesciamento nell'altro. E se è l'altro (il "non") ad istituire il sé, per il sé negare l'altro equivarrebbe a negare se stesso. Il sé, dunque, si rapporta alla sua negazione, non già negando l'altro da sé, ma negando se stesso, sottraendosi a una supposta identità o coincidenza con sé, a qualsivoglia fissità e permanenza strutturale, disconoscendosi come irrelato e riconoscendosi intrinsecamente connesso all'altro⁴⁴.

³⁷ J. Butler, *Sentire ciò che nell'altro è vivente. L'amore nel giovane Hegel*, cit., p. 89.

³⁸ G. W. F. Hegel, *Fenomenologia dello Spirito*, cit., I, p. 14.

³⁹ J. Butler, *Soggetti di desiderio*, cit., p. 49.

⁴⁰ Ivi, p. 50. Butler riprende quest'espressione da Kojève, il quale afferma che «il Desiderio di Riconoscimento che provoca la Lotta è il desiderio d'un desiderio» (A. Kojève, *Introduzione alla lettura di Hegel*, cit., p. 617), e da Lacan, che evidenzia il privilegio dell'altro nella costituzione del sé. Secondo Lacan, «il desiderio dell'uomo trova il suo senso nel desiderio dell'altro, non tanto perché l'altro detenga le chiavi dell'oggetto desiderato, quanto perché il suo primo oggetto è di essere riconosciuto dall'altro» (J. Lacan, *Scritti*, cit., I, p. 261). E ancora: «il desiderio dell'uomo è il desiderio dell'Altro, in cui "dell'" è la determinazione che i grammatici chiamano soggettiva, cioè che egli desidera in quanto Altro» (J. Lacan, *Scritti*, cit., II, p. 817). Del resto, anche Levinas sottolinea come il «desiderio dell'altro» spossessi l'io e ne comprometta la sovranità (E. Levinas, *La traccia dell'altro*, in Id., *Scoprire l'esistenza con Husserl e Heidegger*, tr. it. di F. Sossi, Milano 1998, p. 222).

⁴¹ J. Butler, *Fare e disfare il genere*, cit., p. 343.

⁴² *Ibid.*

⁴³ J. Butler, *Critica della violenza etica*, cit., p. 42.

⁴⁴ Per un'analisi del polisemico concetto hegeliano di "negazione", che comprende la negazione della negazione, intesa non come *esclusione* da sé dell'altro, ma come *relazione* del sé all'altro,

Hegel spiega che nel momento in cui «è uscita *fuori di sé*»⁴⁵, l'autocoscienza, in primo luogo, «ha smarrito se stessa»⁴⁶, vedendosi come un'essenza *altra*, e, in secondo luogo, «ha superato l'altro»⁴⁷, vedendo se stessa *nell'altro*. Sembra, osserva Butler, che «Hegel stia semplicemente descrivendo una condizione patologica»⁴⁸, ma, in realtà, sta suggerendo che ogni sé «troverà se stesso, solo e comunque, in quanto riflesso di sé in un altro»⁴⁹. Come precisa Hegel, il riconoscimento è *reciproco*, pertanto, *ciascuna* autocoscienza, che esce fuori di sé, «deve togliere il suo essere-fuori-di-sé»⁵⁰; *togliere* significa riconoscere che l'altra autocoscienza è nella sua medesima situazione, ovvero – asserisce Butler – «attiva il medesimo processo di recupero del sé dalla propria alienazione nel desiderio»⁵¹.

Nella lotta per la vita e la morte, dunque, l'autocoscienza, che inizialmente progettava di *assimilare* l'alterità, scopre di esserne *assediate*, scopre, cioè, che l'altro non è «nulla di estraneo»⁵². Riconoscendo il *fuori* come *interno* a sé, ciascuna autocoscienza riconosce, come asserisce Hegel, che «nel suo esser fuori di sé è in pari tempo trattenuta in se stessa»⁵³, ovvero, osserva Butler, che la battaglia contro l'Altro è «una battaglia contro la propria alterità a se stessa»⁵⁴, contro la *propria* estraniamento.

3. Estasi corporea

Se nella tradizione neoplatonica ereditata dal misticismo medievale l'estasi è lo stato nel quale l'*anima* giunge all'anelata unione con Dio, per Butler, interprete di Hegel, l'estasi indica il movimento del *corpo* che, in quanto desiderante, è proteso verso l'altro. Nella lotta per il riconoscimento, del resto, le autocoscienze fanno esperienza dell'*intrascendibilità* del corpo. Se il servo sacrifica la sua libertà per conservare il proprio corpo, il signore, in funzione della sua libertà, chiede

cfr. R. Finelli, *Tipologie della negazione in Hegel: variazioni e sovrapposizioni di senso*, «Post-filosofie. Rivista di pratica filosofica e scienze umane», 2, 2005. Sul soggetto hegeliano, che è un «non-soggetto», in quanto invaso dal «non», dall'altro, cfr. M. Polselli, *Hegel e le stigmate del nulla. La negazione come paradigma fisico della soggettività*, «Consecutio Temporum. Rivista critica della postmodernità», 9, 2016.

⁴⁵ Ivi, p. 153.

⁴⁶ *Ibid.*

⁴⁷ Ivi, p. 154.

⁴⁸ J. Butler, *Fare e disfare il genere*, cit., p. 226.

⁴⁹ *Ibid.* Le Blanc sottolinea che per Butler il «fuori di sé» non si riferisce ad uno stato patologico del sé nel quale il sé rischia di eclissarsi, ma designa in senso forte il sito attivo del sé, la sua nicchia ontologica» (G. Le Blanc, *La vie hors de soi*, in *Judith Butler. Trouble dans le sujet, trouble dans les normes*, a cura di F. Brugère, G. le Blanc, Paris 2009, p. 112).

⁵⁰ G. W. F. Hegel, *Fenomenologia dello Spirito*, cit., I, p. 157.

⁵¹ J. Butler, *Soggetti di desiderio*, cit., p. 57.

⁵² G. W. F. Hegel, *Fenomenologia dello Spirito*, cit., I, p. 292. Come osserva Butler, l'altro è me senza essere me, ossia è «in un certo senso me, in un altro senso «non me»» (J. Butler, *Che tu sia il mio corpo. Una lettura contemporanea della signoria e della servitù in Hegel*, cit., p. 65).

⁵³ G. W. F. Hegel, *Fenomenologia dello Spirito*, cit., I, p. 155.

⁵⁴ J. Butler, *Soggetti di desiderio*, cit., p. 56.

al servo «di *essere* il corpo che egli progetta di *non essere*»⁵⁵ e vive *come se fosse* un «desiderio disincarnato»⁵⁶ o un soggetto *senza* desiderio. Eppure il signore continua ad essere un corpo, consumando i frutti del lavoro del servo, che è il suo corpo esteriorizzato. Pertanto, il processo di distacco assoluto e delega totale è impossibile; ciò è confermato dal fatto che, nel chiedere al servo di sostituirlo, il signore nega tale richiesta, come se dicesse «che tu sia il mio corpo per me, ma non farmi sapere che il corpo che tu sei è il mio»⁵⁷.

La storia dei soggetti di desiderio, dunque, non può che essere raccontata «nei termini di una storia dei corpi»⁵⁸. Nel raccontare questa storia, Butler affranca il concetto di *corpo* dall'opposizione dialettica con l'anima, sulla scorta sia del monismo spinoziano sia, probabilmente, delle riflessioni di Nancy, il quale supera il dualismo cartesiano⁵⁹, sostenendo che la psiche non è un'intimità ineffabile, ma «il corpo fuori di sé»⁶⁰. Butler affranca altresì il concetto di corpo dal sostanzialismo materialistico e da una dimensione monadologica, in modo da ricondurlo ad un'idea laica di *incarnazione*, intesa heideggerianamente come l'essere «gettati in un mondo [*thrown into a world*]»⁶¹.

⁵⁵ Ivi, p. 60.

⁵⁶ J. Butler, *La vita psichica del potere. Teorie del soggetto*, tr. it. e cura di F. Zappino, Milano-Udine 2013, p. 70.

⁵⁷ *Ibid.*

⁵⁸ J. Butler, *Soggetti di desiderio*, cit., p. 266. Come osserva Nancy «corpo non è corpo che del desiderio» (J.-L. Nancy, *Strani corpi stranieri*, in Id., *Indizi sul corpo*, tr. it. di M. Voza, Torino 2009, p. 119) al punto che non bisognerebbe dire più *essere*, ma *desiderio*. È dal desiderio che discende la sua estraneità [*étrangeté*]: il corpo è desiderio di essere, «straniero [*étranger*] dunque, perché il desiderio si estrania [*s'étrange*] a sé» (*ibid.*).

⁵⁹ Cfr. J.-L. Nancy, *Cartesio e l'esperienza indistinta dell'anima-corpo*, in Id., *Indizi sul corpo*, cit., pp. 83-93.

⁶⁰ J.-L. Nancy, *Dell'anima*, in Id., *Indizi sul corpo*, cit., p. 70. Rifacendosi a Freud, Nancy afferma che la psiche è estesa, «la psiche è, cioè, corpo» (Id., *Corpus*, tr. it. e cura di A. Moscati, Napoli 2007, p. 21), dentro/fuori, *fort/da*.

⁶¹ J. Butler, *We Are Worldless Without One Another*, «The Other Journal», 27, 2017, <https://theotherjournal.com/2017/06/26/worldless-without-one-another-interview-judith-butler/>. Anche in questo caso la riflessione butleriana sul corpo riprende quella di Nancy, il quale osserva che «il corpo dà luogo all'esistenza. E, più precisamente, dà luogo proprio al fatto che l'esistenza ha come essenza il non aver affatto essenza» (J.-L. Nancy, *Corpus*, cit., p. 16); di conseguenza, l'ontologia del corpo è l'ontologia «del luogo d'esistenza o dell'esistenza locale» (*ibid.*), *incarnata*. Il corpo *espone* l'esistenza: «*autó = ex = corpo*. Il corpo è l'essere-esposto dell'essere» (ivi, p. 30); e in quanto *ex-posto*, il corpo è «consegnato agli altri» (ivi, p. 27), pertanto, «è l'esatto contrario di un mondo di chiuse monadi» (ivi, p. 25). A differenza della massa o della sostanza, che è chiusa ed impenetrabile, il corpo è «rapporto all'altro da sé» (J.-L. Nancy, *Dell'anima*, cit., p. 71), «il corpo è l'aperto» (ivi, p. 65). Come osserva Derrida, Nancy «raccolle sulla parola *corpus*, che soprattutto non si può tradurre semplicemente con corpo, tutti i linguaggi che vengono a 'dire' la disseminazione» (J. Derrida, *Toccare, Jean-Luc Nancy*, tr. it. di A. Calzolari, Bologna 2019, p. 355).

Contro la metafisica classica, che trasforma in sostanze realtà linguistiche⁶², Butler sostiene che «la materia ha una storia»⁶³, che può essere risemantizzata. Butler non nega la materialità [*matter*] del corpo, ma sostiene che la materialità di per sé non conta, piuttosto comincia a contare [*to matter*] all'interno dei discorsi culturali. Il corpo, dunque, non è *pura materia*, ma una continua *materializzazione* di possibilità: «noi non siamo semplicemente dei corpi ma, in un certo modo emblematico, facciamo i nostri corpi»⁶⁴, conferendogli una forma [*morphé*], che, come insegna Hegel, è la «fluidità delle differenze»⁶⁵, ovvero non è qualcosa di stabile. La *morfologia* del corpo, infatti, implica una negoziazione con il *tempo*, «nel senso che [...] il corpo invecchia, cambia forma, acquisisce e perde delle capacità»⁶⁶, e con lo *spazio*, «nel senso che nessun corpo esiste senza esistere da qualche parte»⁶⁷. Questa negoziazione temporale e spaziale designa «i modi di materializzazione attraverso i quali un corpo esiste»⁶⁸.

Butler aggiunge che «il corpo non esiste mai in un modo ontologico distinto dalla sua situazione storica»⁶⁹, dal suo esser-ci [*Da-Sein*]. Cosicché, «anche se cercassimo ciò che è più essenziale per il corpo riducendolo [...] alla sua nuda vita, troveremmo [...] il mondo sociale»⁷⁰. Il mondo, infatti, non è mai dato soltanto a me, ma sempre anche all'altro, anzi *senza* l'altro il mondo

⁶² Cfr. J. Butler, *Questione di genere. Il femminismo e la sovversione dell'identità*, tr. it. di S. Adamo, Roma-Bari 2013 p. 33. A quanti la accusano di ridurre il soggetto ad un mero effetto del linguaggio, Butler risponde che, per quanto un corpo si costituisca mediante il discorso, nessun referente può esaurire definitivamente il significato di ciò che siamo, poiché «ci sono diversi fattori convergenti, [...] che "producono" un corpo» (J. Butler, *Afterword*, in *Feminist Contentions: A Philosophical Exchange*, a cura di S. Benhabib, J. Butler, D. Cornell, and N. Fraser, New York 1995, p. 287).

⁶³ J. Butler, *Corpi che contano. I limiti discorsivi del "sesso"*, tr. it. di S. Capelli, Milano 1996, p. 25. La storia della materia «dovrebbe includere [...] anche la storia del genere» (Ead., *Soggetti di desiderio*, cit., p. 261), i cui primordi, secondo Butler, risalgono al *Timeo* di Platone, laddove su una «matrice eterosessuale» (Ead., *Corpi che contano. I limiti discorsivi del "sesso"*, cit., p. 46) sono istituiti il *principio maschile* come ciò che penetra e forma, quello *femminile* come un ricettacolo/nutrice [*chōra*] o una materia informe, e una svariata «serie di esclusioni» (ivi, p. 37).

⁶⁴ J. Butler, *Atti performativi e costituzione di genere: saggio di fenomenologia e teoria femminista*, tr. it. di F. Zappino, in E. A. G. Arfini e C. Lo Iacono (a cura di), *Canone inverso. Antologia di teoria queer*, Pisa 2012, p. 80. Come nota Jagger, con il concetto di *materializzazione* Butler supera la dicotomia tra materialismo e costruzionismo, rispondendo alle accuse di negare la materialità dei corpi (G. Jagger, *Judith Butler Sexual politics, social change and the power of the performative*, New York 2008, p. 58).

⁶⁵ G. W. F. Hegel, *Fenomenologia dello Spirito*, cit., I, p. 148.

⁶⁶ J. Butler, *Vulnerabilità, capacità di sopravvivenza*, «Kainos», 8, 2008, <http://www.kainos.it/numero8/emergenze/butler.html>.

⁶⁷ *Ibid.*

⁶⁸ *Ibid.*

⁶⁹ J. Butler, *Bodily Vulnerability, Coalitions and Street politics*, «Critical Studies», 37, 2014, p. 114.

⁷⁰ J. Butler, *La forza della nonviolenza. Un vincolo etico-politico*, tr. it. di F. Zappino, Roma 2020, p. 265. Butler contesta quella che Agamben considera la coppia categoriale fondamentale della politica occidentale, *zoé-bíos*, la nuda vita biologica e l'esistenza politica (cfr. G. Agamben, *Homo sacer. Il potere sovrano e la nuda vita*, Torino 2005, p. 11), perché ritiene che siamo esseri politici già *da sempre*, consegnati a un insieme di norme sociali che ci condizionano.

non si dà, «siamo senza mondo senza l'altro»⁷¹. Nel corso delle varie tappe della *Fenomenologia* si apprende, perciò, non solo che non ci si può sbarazzare del *proprio* corpo, ma che il corpo in quanto forma di vita estatica non può sbarazzarsi degli *altri* corpi.

4. Co-esistere

Il corpo non *consiste*, ma *coesiste*, il che vuol dire che «*perché un corpo sia un corpo, esso deve essere legato a un altro corpo*»⁷². L'estasi del soggetto hegeliano, perciò, non è un trascendimento verso l'*alto*, ma un uscir fuori in una dimensione *inter-relazionale*. Come osserva Butler «*la scoperta del sé a partire da un'alienazione estatica è la scoperta del sé come essere già in relazione con altri esseri*»⁷³. Ciò significa che, descrivendone il carattere estatico, «Hegel ha definito la socialità costitutiva dell'autocoscienza»⁷⁴.

Butler osserva che «quando comprendiamo il corpo come una struttura estatica, come necessariamente fuori di sé, esso appare [...] legato, fin dall'inizio, a un mondo dove ci sono degli altri, [...] in una condizione di interdipendenza»⁷⁵. Secondo Butler, nell'immagine dell'uomo descritta dalla filosofia politica moderna, «la dipendenza appare del tutto espunta»⁷⁶ e l'annichilimento dell'alterità costituisce la «preistoria»⁷⁷ di quell'immagine. Tuttavia, lo stato di natura in cui si è un individuo autosufficiente non è una «condizione originaria»⁷⁸, ma è, a suo avviso, «*immaginato retrospettivamente*»⁷⁹, è una fantasia inconscia, che opera da scena fondativa⁸⁰. Il contro-immaginario di Butler è che «nessun corpo può provvedere da sé al proprio sostentamento»⁸¹, perché ogni corpo è già da sempre consegnato agli altri.

Indice fondamentale dei corpi estatici è l'essere affidati gli uni agli altri, nelle mani gli uni degli altri, l'essere vulnerabili. La vulnerabilità «precede la formazione dell'io»⁸², ma non è la sua *essenza*, bensì la sua «condizione»⁸³ di *esposizione*, a causa della quale non solo è preclusa la possibilità di «*protegersi*

⁷¹ J. Butler, *We Are Worldless Without One Another*, cit.

⁷² J. Butler, *Che tu sia il mio corpo. Una lettura contemporanea della signoria e della servitù in Hegel*, cit., p. 82.

⁷³ J. Butler, *Soggetti di desiderio*, cit., p. 147.

⁷⁴ J. Butler, *Che tu sia il mio corpo. Una lettura contemporanea della signoria e della servitù in Hegel*, cit., p. 78.

⁷⁵ J. Butler, *Le corps est hors de lui*, «Critique», 764-765, 2011, p. 83.

⁷⁶ J. Butler, *La forza della nonviolenza. Un vincolo etico-politico*, cit., p. 57.

⁷⁷ Ivi, p. 58.

⁷⁸ Ivi, p. 54.

⁷⁹ *Ibid.*

⁸⁰ Cfr. ivi, p. 55.

⁸¹ Ivi, p. 72.

⁸² J. Butler, *Vite precarie. Contro l'uso della violenza in risposta al lutto collettivo*, cit., p. 52.

⁸³ J. Butler, *La forza della nonviolenza. Un vincolo etico-politico*, cit., p. 248. Vlieghe accosta la nozione butleriana di *vulnerabilità corporea* alla nozione lacaniana di *vulnerabilità simbolica*, in quanto riguarda l'esperienza dell'ex-posizione, che chiama *ex-timité*, per sottolineare che «il più intimo è allo stesso tempo esterno a me» (J. Vlieghe, *Judith Butler and the Public Dimension*

e immunizzarsi» dall'altro⁸⁴, ma «il "proprio [ownness]" subisce una certa crisi costitutiva»⁸⁵. Quest'*ex-posizione* senza riparo è, per Butler, un'*ex-propriaione*: infatti, «se la mia sopravvivenza dipende da una relazione con gli altri, [...] senza i quali non posso esistere, allora la mia esistenza è non solo mia, ma si trova al di fuori di me»⁸⁶.

Sulla scorta di Levinas, Butler osserva che la vulnerabilità «non è un patto che contraiamo per nostra volontà e decisione»⁸⁷, non è una situazione che abbiamo scelto, «anzi costituisce l'orizzonte stesso delle nostre scelte e la base stessa della nostra responsabilità»⁸⁸. Pertanto, concettualizzando uno stato di radicale dipendenza, Butler sfida l'idea di un io autonomo ed autarchico, ma non lo priva della capacità di rispondere, non lo deresponsabilizza. Butler ribalta, però, l'acquisizione illuministica, che fonda la moralità sulla ragione, asserendo che «l'estraneità a me stesso sia, paradossalmente, l'origine del mio legame etico con gli altri»⁸⁹. Il fatto di essere stranieri a noi stessi è «la base [...] della nostra responsabilità»⁹⁰.

Nonostante non rinunci al teorema hegeliano del riconoscimento, attraverso Levinas Butler lo mette in questione, convinta che solo «da una certa predisposizione a riconoscere i limiti del riconoscimento stesso»⁹¹ possa sorgere una nuova etica. La lotta hegeliana per il riconoscimento richiede *simmetria* e *reciprocità*, richiede cioè che ciascuna parte riconosca che l'altra abbia bisogno di essere riconosciuta e, allo stesso tempo, si senta pressata da quello stesso bisogno. Butler, invece, apprende da Levinas che «la reciprocità non può costituire la base dell'etica, dato che l'etica non è un contratto»⁹², ma un'interpellazione che

of the Body: Education, Critique and Corporeal Vulnerability, «Journal of Philosophy of Education», 1, 2010, p. 162).

⁸⁴ Cfr. J. Butler, *Critica della violenza etica*, cit., p. 139.

⁸⁵ J. Butler, *Che tu sia il mio corpo. Una lettura contemporanea della signoria e della servitù in Hegel*, cit., p. 96.

⁸⁶ J. Butler, *Frames of War: when is Life grievable?*, London-New York 2009, p. 44.

⁸⁷ J. Butler, *Strade che divergono: ebraicità e critica del sionismo*, tr. it. di F. De Leonardis, Milano 2013, p. 174. Per una riflessione sulla singolarità come già da sempre esposta all'altro, che segue le orme di Levinas e Derrida, si rimanda a C. Resta, *Un'esposizione vulnerabile*, «Phasis European Journal of philosophy», 0, 2012, pp. 141-162.

⁸⁸ J. Butler, *Critica della violenza etica*, cit., p. 136.

⁸⁹ J. Butler, *Vite precarie. Contro l'uso della violenza in risposta al lutto collettivo*, cit., p. 67. Accostandosi alle riflessioni di Levinas, Butler non può non ammettere la difficoltà di assumere il *conatus* spinoziano come essenza dell'umano e fondamento dell'etica, tant'è che sostiene che «uno dei principali problemi che incontra chi insiste sull'autoconservazione come fondamento dell'etica è che così finisce per trasformare quest'ultima in una pura etica del sé, se non addirittura in una forma di narcisismo morale» (J. Butler, *Critica della violenza etica*, cit., p. 139). Riguardo alla convivenza umana ripensata da Levinas non a partire dalla guerra di tutti contro tutti, combattuta da lupi desiderosi di affermare il proprio *conatus essendi*, ma a partire dalla vulnerabilità espressa dal Volto, che reclama una responsabilità infinita, si rimanda a R. Fulco, *Essere insieme in un luogo. Etica, Politica, Diritto nel pensiero di Emmanuel Levinas*, Milano-Udine 2013.

⁹⁰ J. Butler, *Critica della violenza etica*, cit., p. 149.

⁹¹ Ivi, p. 60.

⁹² J. Butler, *L'alleanza dei corpi: note per una teoria performativa dell'azione collettiva*, tr. it. di F. Zappino, Roma 2017, p. 172. Levinas insegna che «la relazione intersoggettiva è una relazione

l'altro ci impone, malgrado, o contro, la nostra volontà e decisione. Convinta che la sfida etica davanti all'altro richieda una risposta non-simmetrica, «non-reciproca»⁹³, Butler è costretta a prendere le distanze da Hegel, nel momento stesso in cui riconosce l'attualità delle sue riflessioni nell'epoca globale e ad andare *oltre* Hegel, nel momento stesso in cui è disposta a riconoscere il proprio debito nei suoi confronti: tramite la disposizione estatica del soggetto, Hegel ha indicato la strada per un'etica dell'interdipendenza.

Valentina Surace
Università degli Studi di Messina
✉ valentina.surace@unime.it

non-simmetrica. In questo senso io sono responsabile d'altri senza aspettarmi di essere ricambiato [...]. Io sono soggetto ad altri proprio nella misura in cui la relazione tra altri e me non è reciproca» (E. Levinas, *Etica e infinito. Dialoghi con Philippe Nemo*, tr. it. di M. Pastrello, Troina 2014, p. 95).

⁹³J. Butler, *Critica della violenza etica*, cit., p. 135.