

A. DENTONE, *La parola, il silenzio*, Bastogi, Foggia 2004, pp. 145.

Nell'era delle comunicazioni di massa e della diffusione planetaria delle informazioni, quando l'evoluzione e la diversificazione dei linguaggi consente il grado massimo di interazione non solo degli uomini tra di loro, ma anche con le macchine e con quella che viene chiamata l'intelligenza artificiale; nell'era dominata da una incrollabile fede nella onnipotenza del progettare, del creare, del fare, Adriana Dentone si interroga, in questo suo intenso e appassionato libro, sulla natura e sul senso della comunicazione e sulle modalità secondo cui essa si compie nella vita di tutti i giorni. Il problema è quello di capire se la tecnica della comunicazione, o meglio, la comunicazione in quanto tecnica, "possa esaurire la profondità della comunicazione esistenziale" (p. 10), e quindi se la comunicazione esistenziale sia riducibile ad un processo nel quale il gioco delle domande e delle risposte si trova ad essere vincolato da schemi prefissati che ne decidono a priori l'evoluzione e l'esito. In tal senso, quella che la Dentone chiama "comunicazione esistenziale", diversamente dalla "comunicazione tecnica", ha a che vedere con l'uomo inteso non come un puro e semplice emittente e ricevente di informazioni, di stimoli che provocherebbero il lui corrispondenti risposte automatiche e persino prevedibili, ma come un ente che va considerato nella integrità della sua appartenenza storica, della sua corporeità e di quella che lei chiama la sua "intelaiatura relazionale". La comunicazione può essere indagata solo considerando la complessità della natura umana e la molteplicità dei fattori che fanno dell'uomo l'unico "animale non ancora stabilizzato, per dirla con Nietzsche, qualcosa di mai definito una volta per tutte, in cammino verso una identità mai raggiunta che impedisce qualsiasi previsione delle sue ulteriori e possibili trasformazioni, possibilità di sì e di non, di riuscita o di fallimento, come ci ricorda l'autrice evocando tematiche filosofiche a lei particolarmente care.

Considerata alla luce di questa preoccupazione, ad un tempo gnoseologica ed etica, la comunicazione si arricchisce di un valore ulteriore in quanto essa costituisce il luogo di un evento particolarissimo in cui la parola, ma anche il silenzio, così come ogni sorriso, ogni smorfia, ogni minimo gesto anche solo accennato, ogni stretta di mano assumono un significato che non è più solo aridamente semiotico, ma fondamentalmente "esistenziale", vale a dire incarnato nel modo di essere di ciascuno, nel suo corpo, nelle sue azioni, nella trama di rimandi all'interno della quale la semplice vita biologica si fa unica ed irripetibile esistenza umana. A partire da qui, diventa comprensibile ciò che è il dialogo, esperienza misteriosa che non smette mai di meravigliare per il fatto di mettere in contatto la solitudine di un io con quella di un altro io, il mondo privato di un singolo con quello di un suo simile, la voce della propria coscienza con le voci del mondo.

Ma a quali condizioni il dialogo è autenticamente tale e non un semplice scambio di informazioni, una interazione complessa di stimoli e risposte, un gioco di opinioni fine a se stesso nel quale si rincorrono, si fronteggiano, si scontrano parole e suoni senza senso o di cui manca una reale e autentica comprensione? Quando il dialogo dischiude la possibilità di incontrare l'altro e

di fare delle nostre irriducibili solitudini un mondo comune? Innanzitutto, scrive la Dentone, “l’incontro pre-fissato non è dialogo; non è dialogo perché a priori è già scritto quel che si vuole dire e, peggio, si pretende di dire; il dialogo non è un’imposizione, non è prestabilito. È un’esperienza di persone che infrangono eventuali barriere, limiti, chiusure e pensano, costruiscono insieme” (p. 21).

L’impossibilità di prevedere l’incontro con l’altro sottrae tale evento alla presa del concetto, all’anticipazione rigida del pensiero calcolante, all’aspettativa presuntuosa del giudizio moralistico, laddove solo l’apertura dell’ascolto che si fa “accoglimento” garantisce quello spazio di libertà in cui l’altro può rivelarsi per come è. Accoglimento che è rispetto assoluto per l’altro, rispetto incondizionato che viene prima di una condivisione, prima di una comunanza di vedute, accoglimento come esperienza possibile di rara “finezza” e “discrezione” umana. Saper ascoltare, pertanto, significa saper accogliere l’altro, nel senso di saper cogliere i significati profondi della sua esistenza al di là della mera significatività linguistica delle sue parole –miseria di certa semiotica– cogliendo magari le sue emozioni, la sua sofferenza, per aiutarlo a non sentirsi abbandonato, donandogli la fiducia necessaria per attraversare il buio della notte nella speranza di un nuovo giorno, di un “giorno che risale” –come recita il titolo di una raccolta di poesie della stessa autrice– confortandolo anche con una presenza silenziosa e rassicurante: “Accoglimento è offerta, gratuità, disponibilità sempre aperta; è parola profondamente umana, pensiero, affettività, emozione, è corpo, psiche, spirito; è la parola che chiede e infonde fiducia all’essere umano nella sua unità, con le sue sublimi gioie e i suoi dolori dilaceranti. È dono per chi ascolta ed è ascoltato, per chi sa accogliere ed è accolto. È la reciprocità dettata dalla comprensione, dall’empatia, dall’amore” (p. 70).

Queste preziose considerazioni sul dialogo e sull’ascolto introducono il tema della potenza della parola, tema classico della sofistica, ad esempio, ma anche di tutto il campo delle scienze della psiche: dalla psicoanalisi alla psicopatologia fenomenologica, avvalendosi di un dialogo interrotto che da sempre Adriana Dentone va coltivando con grande successo con alcuni tra i più rappresentativi psichiatri italiani dell’età contemporanea, come Eugenio Borgna, Bruno Callieri, Lorenzo Calvi, Alberto Gaston, Romolo Rossi, l’autrice ribadisce la fiducia incrollabile che la parola possa compiere grandi cose, nel bene e nel male, che possa cambiare il destino degli esseri umani e del mondo, che sia molto più di un *flatus vocis* e che possa farsi sguardo, sorriso, carezza, gesto minimo con cui stabilire un contatto, una vicinanza possibile anche nei confronti dei mondi chiusi dal terrore, dal sospetto, dalla tristezza, poiché “la parola in quanto logos, affettività, emozione, segno può parlare anche quando cala l’ombra che pietrifica” (p. 72).

In un senso più ampio la parola non è nemmeno più un’esclusività dell’uomo, ma diventa la voce di tutte le cose, di tutti gli esseri, di tutte le creature, la voce della natura stessa, a patto che si abbiano gli orecchi giusti per saperla intendere: “Acqua trasparente nel campo e terra che si arricchisce di germogli; traboccante natura che parla all’essere umano se si raccoglie in silenzio e sa ascoltare” (p. 124). Ma la società sembra irrefrenabilmente sedotta e travolta dal mito della velocità e della quantità dell’informazione in tutti gli ambiti della

vita umana, e meno interessata a porsi in ascolto, a comprendere, scoraggiando o impedendo qualsiasi raccoglimento interiore, qualsiasi ripiegamento su se stessi, qualsiasi “sosta” –come la chiama l’autrice– che, come ben sa ogni viandante, ogni infaticabile pellegrino, ogni uomo in viaggio sulla via della conoscenza, è necessaria per poter dare senso sia al cammino percorso, sia a quello che resta da fare. Il recupero della interiorità, proprio nel momento in cui la chiacchiera, il frastuono, il rumore violento dominano e dissacrano il silenzio, è ciò che consente all’uomo di conoscere meglio se stesso e gli altri, senza il bisogno di indossare maschere o di ricorrere alle armi per difendersi, poiché, quando resta solo con se stesso, l’uomo è nel suo “meriggio”, nell’ora del giorno in cui l’ombra è più corta e nessun rifugio può più nascondere innanzi alla luce che tutto rischiarava. Ma fermarsi, vivere la propria sosta significa anche recuperare il senso della propria libertà, riappropriarsi di ciò che ci contraddistingue come corpo, tempo e relazione, alla ricerca di nuove esperienze che estendano i confini stretti entro cui ci rinchioda la nostra soggettività sociale, quella definita dalle esigenze del lavoro, dai bisogni, dalle necessità della mera sussistenza, quella soggettività orgogliosa ed egocentrica che siamo diventati per aver barattato, per dirla con Freud, la nostra felicità per un po’ di sicurezza: “L’esperienza di solitudine, strettamente unita al tempo qualitativo, è anche sosta per la creatività, per la musica, la pittura, la poesia e ogni espressione artistica [...]. Può crearsi anche il dialogo stretto fra il poeta o il lettore e il verso, fra la nota e il musicista, la nota e chi ascolta musica, fra l’immagine e il pittore o chi coglie il senso e la forza dell’artista che fuoriesce dalla realtà” (p. 121). Dialogo anche con Dio, come ci ricorda con grande sensibilità Adriana Dentone, apertura al sacro che, a nostro avviso, è cosa differente dall’essere “religioso”, perché lo scadimento del sacro al puro e semplice religioso può anzi degenerare in tracotanza, in fondamentalismo, in ostilità contro tutto ciò che non è riconducibile alla propria identità, laddove il sacro è invocazione solitaria e personale di fronte al mistero, incontenibile aspirazione ad una ulteriorità di senso che viene prima di qualsiasi fede, di qualsiasi dottrina, di qualsiasi contrassegno, di qualsiasi emblema che divida gli uomini non tanto per la fede in se stessa, quanto per la verità di ciò in cui si crede. Le tracce del sacro, allora, possono essere trovate in quello che ci circonda e la sua testimonianza è assolutamente irriducibile alla questione del vero e del falso, dal momento che il sacro riguarda piuttosto il *sensò* dell’esistenza umana, e il senso, si badi, non è né vero, né falso, ma, propriamente, ciò a partire da cui è possibile concepire qualcosa come una “verità”.

**Michele Bracco**

R. CALCATERRA, *Pragmatismo: i valori dell'esperienza*, Carocci, Roma 2003, pp.168.

R. CALCATERRA, *Il pragmatismo*, Nuova Italia, Milano 2004, pp. 224.

Più ragioni spingono a recensire insieme questi due testi, un saggio il primo, un'antologia il secondo. La prima è che sono della stessa autrice, la seconda è che entrambi orbitano nella stessa area tematica, quella del pragmatismo americano, la terza è che entrambi rispondono ad alcune finalità precise che l'autrice si è prefissa e che ella stessa spiega nella prefazione al saggio *Pragmatismo: i valori dell'esperienza*. Il pragmatismo ha uno strano destino in Italia, che è il paese, se si escludono gli Stati Uniti, in cui questa scuola di pensiero ha avuto la maggiore risonanza agli inizi nel primo decennio del XX secolo, ma in cui anche, per la sua attitudine anti-accademica, ha subito un'ostilità e una diffidenza decisamente fuori dal comune e non sempre giustificata. Il pragmatismo in Italia ha così un fato da vascello fantasma, destinato a riemergere estemporaneamente dalla deliberata dimenticanza in cui era stato archiviato, ad opera di singoli studiosi, per poi immergersi di nuovo in un'ulteriore rimozione, senza riuscire a trovare una sua stabile collocazione nell'orizzonte degli interessi filosofici accreditati.

Rosa Calcaterra, riconosciuta studiosa del pragmatismo e dei suoi esponenti classici (*Interpretare l'esperienza. Scienza etica e metafisica nella filosofia di Ch. S. Peirce*, lanua, 1989; *Introduzione al pragmatismo americano*, Laterza, 1997), con il saggio qui presentato vuole fare un passo in avanti nel tentativo di accreditare e dare stabilità al pragmatismo e offrire "un contributo ad una più adeguata considerazione di questo movimento della filosofia occidentale che ha dato un apporto significativo al processo di trasformazione culturale stimolato dalla crisi dei sistemi filosofici tradizionali."

Si tratta innanzitutto di liberare il pragmatismo da semplicistici e anche un po' comodi fraintendimenti che lo vogliono una filosofia dell'utilità e del successo, del volontarismo "magico" e di un relativismo qualunquista e praticone, ossia una filosofia "americana", come si sente ancora dire, non senza un certo sussiego, per mostrarne il solido portato epistemologico e critico e la forza argomentativa. Insomma il 'vascello fantasma' pragmatista sembrerà pure un po' inquietante e inaffidabile, ma a guardar bene naviga con una certa perizia e tiene la rotta meglio di tanti altri.

In tal senso si capisce quindi la scelta dell'autrice di articolare la sua analisi del pragmatismo a partire dalla nozione di esperienza per seguirla nello sviluppo e nell'articolazione che essa ha in alcuni esponenti cardine del movimento pragmatista: cfr. Ch. S. Peirce, W. James, G.H. Mead.

Il pragmatismo così considerato è quello della linea più forte, allo stesso tempo anticartesiano, nel suo riferimento alla dimensione pratica del processo conoscitivo e nel suo anti-intellettualismo, ma non radicalmente antifondazionista, lontano cioè anche dal neopragmatismo di Rorty. Il pragmatismo, nella sua prospettiva più strettamente epistemologica, quella di Peirce, autore a cui è dedicata quasi metà dell'intero volume, si oppone alla tradizione cartesiana ripartendo da quello che era stato il problema originario di Descartes, ossia

garantire la certezza della conoscenza. Quindi il pragmatismo non cerca di dissolvere la nozione di “fondamento”, in quanto giustificazione degli asserti conoscitivi, ma piuttosto –come fa notare la Calcaterra– di riformulare e ristrutturare tale nozione.

Questa ristrutturazione implica la messa a fuoco, assolutamente peculiare al movimento filosofico in considerazione, della stretta interconnessione tra aspetti teoretici e aspetti pratici, ossia di quel plesso inestricabile tra azione e pensiero che costituisce il tessuto vivo dell’esperienza umana. Il riconoscimento di questo presupposto antropologico ed epistemologico significa essenzialmente due cose: la prima è che ammettere che gli esseri umani pensano e conoscono per agire, e che tale agire fonda e rilancia il processo di conoscenza, non significa una svalutazione della conoscenza stessa. La seconda, che consegue dalla prima, è che l’azione non è conseguenza causale del pensiero, ma parte integrante *a parte ante* e *a parte post*, del *ductus* logico dimostrativo tradizionalmente riservato alla “pura” attività intellettuale teoretica.

Tale duplice presupposto “fonda” quelli che la Calcaterra evidenzia come i due aspetti distintivi dell’epistemologia pragmatista: il *conseguenzialismo*, ovvero la scelta metodologica di privilegiare le conseguenze pratiche, cioè concrete, sperimentali, dei concetti come loro ambito semantico, e il *fallibilismo*, che testimonia della componente antidogmatica e quindi “democratica” della nozione pragmatista di esperienza, animata dalla pulsazione continua tra credenza e dubbio. Conoscere non è disinteressato *theoréin*, ma impegno interessatissimo, cioè di vitale importanza, per districarsi in quel campo di realtà sempre infinitamente aperto e incerto che è il mondo. La certezza della conoscenza e la sua fondazione non sono questioni puramente accademiche, ma un problema di sopravvivenza a cui l’umanità nel suo complesso è chiamata a contribuire, nei limiti e nelle condizioni ontologiche che le sono propri. È questo il senso della nozione processuale di verità di Peirce, per il quale la conoscenza è sempre *in fieri* e quindi relativa, ma al tempo stesso asintoticamente diretta ad una sempre maggiore aderenza alla realtà delle cose. La conoscenza e la verità si consolidano con il procedere dell’esperienza complessiva dell’umanità, eminentemente rappresentata dalla “comunità illimitata dei ricercatori”; fermo restando il presupposto implicito che la scomparsa dell’umanità come specie rende il problema della verità del tutto ozioso.

Con ciò veniamo a evidenziare un tratto fondamentale del pragmatismo anche nelle sue versioni più rigorosamente logico-epistemologiche, ossia il suo umanismo, che si traduce nell’assunto fondante della “socialità” dell’esperienza. Quello della “socialità” dell’esperienza costituisce uno dei temi guida all’interno di questo saggio che rivela ad una lettura attenta una grande complessità e un lavoro di analisi riccamente articolato e poliedrico. Certo, vi è differenza tra la socialità che “fonda” l’epistemologia di Peirce e di Mead attingendo la dimensione intersoggettiva dell’interpretazione semiotica come unico livello di attualizzazione dell’attività del pensiero e della conoscenza, e l’intersoggettività pluralist, ma ancora radicalmente individualista, di James. Tuttavia questi aspetti non sono realmente contrapposti, ma sembrano doversi articolare l’uno nell’altro.

James approda ad una alla concezione pluralista della razionalità e dell'esperienza, entrambe fondate sulla dimensione emozionale e volontaria (in senso anglosassone, cioè *attiva*) dell'esistenza umana, che viene sintetizzata nella nozione chiave di "interessante". Solo nella mediazione dell'apertura soggettiva dell'"interessante", si concretizza quella interfusione di fatto e valore, che è l'assioma centrale della teoria pragmatista dell'esperienza, secondo cui il fatto può emergere solo in quanto valore e il valore si manifesta solo come fatto.

Peirce dal canto suo pur riconoscendo il valore primo e fondante delle sensazioni e delle emozioni all'interno del processo cognitivo, sul piano antropologico, sul piano logico e gnoseologico ammette la dimensione sensibile ed emotiva solo in quanto mediata da segni e rifiuta di riconoscere altra forma di conoscenza che non sia il processo inferenziale da segni e la loro interpretazione, escludendo ogni forma di accesso "diretto" all'oggetto dell'esperienza e sfumando così la linea di confine tra epistemologia ed ermeneutica.

In entrambi i casi emerge il senso complessivo del progetto pragmatista, che rivela così le sue profonde matrici kantiane, di escludere ogni visione metafisica della conoscenza, ossia ogni concezione della conoscenza che tenti di fondarsi su qualcosa di diverso dalle condizioni umane di esperienza e di sfuggire così al controllo di queste stesse condizioni. Non perché tali condizioni costituiscano un termine di riferimento assoluto in senso, appunto, metafisico, ma piuttosto perché costituiscono l'unico criterio logico-pratico ultimo di cui possiamo concretamente disporre, e sensatamente parlare, per insufficiente che sia.

Lo sviluppo di questa tematica porta necessariamente l'autrice ad impegnarsi in quell'area di intersezione tra pragmatismo e neopositivismo logico il cui rappresentante più eminente è Wittgenstein, il quale viene messo in relazione con Peirce su due temi classici del pensiero wittgensteiniano, quello del linguaggio privato e quello della del fondamento sociale della significatività del linguaggio.

Impossibile nel ridotto spazio di una recensione ripercorrere la complessità dell'intreccio e la ricchezza delle problematiche affrontate nel saggio, che devono essere giustamente apprezzate nel loro pieno svolgimento. In questa sede, sembra più opportuno invece segnalare l'estrema attenzione e rispetto mostrato nei confronti degli autori, di cui si cerca sempre di cogliere il senso proprio e sostanziale del pensiero, ma anche del lettore, beneficiato da un discreto ed essenziale apparato di note esplicative e da una dettagliata e aggiornata bibliografia sugli autori e gli argomenti trattati.

Una cura ed un'attenzione analoghe le ritroviamo anche nell'antologia // *pragmatismo*, concepita come un agile, ma essenziale strumento didattico, in cui si predilige la qualità, ossia la significatività, alla quantità del materiale presentato. Impostazione che ben si accorda con le attuali contrazioni temporali e contenutistiche dei programmi accademici. Organizzata con ispirazione strutturalista in tre sezioni – *Testi*, *Contesto*, *Cotesto* – accompagnate da una sezione finale di *Guida alla lettura e all'interpretazione*, l'antologia risponde alla prospettiva eminentemente epistemologica del pragmatismo che la curatrice pre-

sentata nel saggio precedentemente illustrato di cui appare come una istanziazione.

Nella sezione *Testi* sono rappresentati tutti i pensatori chiave del pragmatismo americano e i testi selezionati, non più di uno o due per autore, tematicamente concentrati sul problema della conoscenza e della verità, mettono efficacemente a fuoco il nucleo essenziale della specifica visione di ogni filosofo, fornendo un approccio necessariamente circoscritto, ma molto efficace alla epistemologia pragmatista. La sezione *Contesto* offre essenziali prospettive di inquadramento storico sull'origine e le circostanze in cui il pragmatismo è nato e si è sviluppato, mentre i rapporti del pragmatismo con alcune delle principali scuole filosofiche e psicologiche con cui si è confrontato, ad esempio il neopositivismo e il behaviorismo, occupano la sezione *Cotesto*.

Una notazione particolare meritano gli strumenti bibliografici e lessicali e la sezione di *Guida alla lettura e all'interpretazione*, che appare come la messa in opera dell'interesse specifico della curatrice al problema dell'odierna didattica della filosofia (*L'insegnamento della filosofia oggi. Prospettive teoriche e questioni didattiche*, Schena, 1994). La curatrice presenta infatti una bibliografia, primaria e secondaria, di primo approccio ai singoli autori con riferimento alle edizioni e alla saggistica in inglese e in italiano, a cui si aggiunge una selezione di siti web autorevoli e meritevoli di consultazione.

Le guide alla lettura e all'interpretazione, seguendo una metodologia didattica di tipo anglosassone, portano il lettore ad un approccio critico e riflessivo che risponde ad una griglia di quesiti generali fondamentali: Quali sono le premesse e le conclusioni che l'autore vuole raggiungere? Perché la conclusione è interessante? Quali argomentazioni vengono adottate? Sono valide? Quali ulteriori conseguenze possono discendere dalle conclusioni dell'autore? All'interno di questa griglia, una struttura di domande chiave circostanziate aiutano lo studente, e lo spingono (e anche questo è necessario), a pensare con il testo e sul testo, mettendone a fuoco in maniera organica i punti tematicamente più rilevanti, attraverso un esercizio di riformulazione o di sviluppo del pensiero dell'autore. L'intento, didattico, certamente, ma anche di più generale ispirazione filosofica è quello di evitare che lo studio della filosofia si risolva in una passiva acquisizione di dati o repertori concettuali, mantenendone invece il senso più propriamente teoretico e analitico, conforme allo spirito pragmatista, di attività di pensiero.

In tal modo i due testi, che dovrebbero essere considerati complementari, almeno al livello didattico, costituiscono non solo un prezioso contributo allo studio del pragmatismo americano e alla sua comprensione, ma anche un significativo stimolo nell'apprendimento e nell'esercizio metodologico del pensare filosofico.

**Sergio Franzese**

PENELOPE DEUTSCHER, *A politics of impossible differencee. The later work of Luce Irigaray*, Cornell University Press, USA, 2002, pp. 228.

L'analisi svolta da Penelope Deutscher sul pensiero di Irigaray si designa come una modalità esaustiva, per nulla approssimativa, di riferire totalmente un pensiero e una filosofia. L'intero volume si presenta come un "percorso" attraverso le opere di Luce Irigaray che pur presentandosi come revisione critica, in realtà, non fa altro che facilitare ai lettori e alle lettrici la comprensione stessa di quella che è la filosofia irigariana.

Strutturato in 12 capitoli, comprensivi di un'introduzione e di una conclusione, il libro pone, all'inizio, una controversa domanda fatta da Susan Moller Okin nel 1999 "Il multiculturalismo è dannoso per le donne?" Nello stesso anno Luce Irigaray rispose "no". (Introduzione, p. 1), per poi svilupparsi insistentemente attorno a tre questioni più volte affrontate e che quindi si pongono come centrali:

- 1) Concetto dell'impossibile differenza;
- 2) Apporto sostanziale ai dibattiti sul "riconoscimento";
- 3) Approccio irigariano sulla effettiva relazione che esiste tra il multiculturalismo e il femminismo;

Inoltre, quella proposita dalla Deutscher è una lettura di Irigaray dal punto di vista di molte delle sue colleghe sia francesi che americane quali, Judith Butler, Michéle Le Doeuff, Drucilla Corner, Gayatri Spivak, ma anche attraverso la prospettiva secondo cui è strutturato il più recente lavoro di Jacques Derrida.

Ma non solo, accostandosi a questo lavoro di indagine sottile della filosofia irigariana, l'autrice ha messo ben evidenza, fin dal principio, (p. 1) la sua volontà di, prestando fede alla teoria della differenza sessuale, voler dimostrare come nel pensiero di Luce Irigaray: a) il multiculturalismo può presentarsi come strettamente legato al femminismo; b) la differenza è un mezzo per accedere all'eguaglianza; c) in relazione alle politiche del riconoscimento, un'altra differenza è possibile: una differenza anticipatrice.

Nel primo capitolo (*Sexual difference as a basis of equality*), attraverso quella che può essere accolta ed interpretata non solo come una panoramica introduttiva sul pensiero di Simone de Beauvoir, sul tema dell'uguaglianza tra donne e uomini quale dinamica di trasformazione positiva per e delle donne stesse, ma anche come un punto di partenza della filosofia irigariana, al contrario, basata attorno al tema della differenza come sola possibilità di costituzione di soggetti non assoggettati, e ripercorrendo una formulazione proposta da Joan Scott, secondo cui l'uguaglianza non costituisce un mezzo, e un modo aggiungerei, per raggiungere l'uguaglianza così come la differenza non è un mezzo per attingere alla differenza ("*...perhaps equality is not the means to achieve equality, nor difference the means to achieve difference*", p. 1), Penelope Deutscher ci conduce attraverso il pensiero di Luce Irigaray, che però non è visto ed analizzato solo ed esclusivamente in relazione a tale contesto e che, invece, proprio per garantire una effettiva percezione dello stesso, viene visto ed esaminato nel suo insieme.

Assecondando questa intenzionale modalità di approfondire il suo pensie-



ro, Penelope Deutscher passa sapientemente ad illustrare, di contro, le tesi affermate da Christine Delphy e Michèle Le Doeuff, che avanzando l'idea di una società opportunistica basata solo sulla necessità di "misurare" e "garantire" dei diritti sulla base di un tornaconto economico, affermano ad esempio che la differenza, non solo sessuale ma anche culturale, è semplicemente cinica, selettiva e opportunistica, perché predilige il rispetto stesso in termini di convenienza (*Le Doeuff thinks that respect for cultural and sexual difference is regularly selective, opportunist and cynical*, p. 9)

Nel tentativo di mettere in relazione credenze diverse e, soprattutto per fare emergere la connotazione fondamentale della filosofia della differenza, la Deutscher, nel primo capitolo del suo libro come pure nel settimo (*Interrogating an unasked question*, pp. 107-122) propone l'insistenza di Irigaray nel voler affermare che la differenza sessuale può diventare una la base di una riforma istituzionale e sociale a favore delle donne e che pertanto si dovrebbe pensare, più che in termini di un'uguaglianza per l'uguaglianza, in termini di un'uguaglianza fondata sull'affermazione delle differenze.

Passando per una riflessione effettuata sull'azione e la pratica di un linguaggio (in particolare capitolo secondo, *Irigaray on language*, pp. 23-41) che si pone come neutrale escludendo la possibilità di un due (si confrontino di Luce Irigaray, non solo il testo *Le langage des dements*, ma anche *Parler n'est jamais neutre*) la Deutscher ripercorre il filo della filosofia irigariana approfondendo il concetto di "indifferenza" sessuale così come è stata voluta e com'è a tutt'oggi praticata dalla storia della filosofia occidentale (p. 27). Il testo a cui l'autrice si riferisce è *Speculum. L'altra donna* che è quasi completamente incentrato sul tema di questa indifferenza (vi sono ripresi criticamente Platone, Aristotele, Plotino, Cartesio, Kant, ma anche Freud e Lacan) che è perfettamente visibile quando la filosofia, le leggi o le scienze suppongono un soggetto sessualmente neutro. Per Irigaray, e qui perveniamo alla prima delle due questioni fondamentali attorno a cui il libro della Deutscher è strutturato, insomma, la differenza non è empiricamente conosciuta e praticata se non per via della sua esclusione. Esclusione che si identifica in una "impossibilità". Sempre nel capitolo settimo, accostandosi, questa volta, ad un altro lavoro della Irigaray *Etica della differenza sessuale*, l'autrice tende quasi a dimostrare al lettore, che in realtà, al di là di tale "impossibilità" sarebbe forse visibile, o meglio, auspicabile, una differenza sessuale che diventa possibilità (p. 108), poiché l'assenza potrebbe essere letta come un qualcosa che sarebbe potuto essere. Un qualcosa che avrebbe potuto esserci. (p. 111). Per Penelope Deutscher una tale possibilità è data proprio dal linguaggio (capitolo secondo ma anche capitolo nono: *Sexed discourse and the language of the philosophers*, pp. 142-163).

In effetti, in *Etica della differenza sessuale* Irigaray ammetteva che il discorso tra uomini e donne dovrebbe essere un discorso sessuato, ma essendo regolato dalle regole del maschile la differenza sessuale non farebbe altro che ammettere la sua stessa assenza. Nella sua più recente pubblicazione, *Tra Oriente e Occidente*, Irigaray, ha, secondo l'analisi svolta dalla Deutscher, cercato di descrivere l'azione di un uomo e di una donna estranei l'uno all'altra,

che potrebbero riconoscersi tra di loro come differenti, come due diverse unità non riducibili vicendevolmente (p. 121). Continuando su questo piano l'autrice illustra anche l'ipotesi contraria, ovvero l'opinione opposta che ne hanno in merito Corner, Huffer, Lacey che affermano che data l'impossibilità della differenza tale è anche il suo riconoscimento.

Nell'introduzione al testo, l'autrice sostiene di: "aver situato il lavoro [intendendo per lavoro, il suo ultimo scritto *Tra Oriente e Occidente*] di Irigaray nel contesto dei dibattiti contemporanei circa le politiche di performatività, riconoscimento, multiculturalismo, a favore delle diversità e delle politiche sull'identità" (*"I situate Irigaray's work in the context of contemporary debates about the politics of performativity, recognition, multiculturalism, pro-diversity, and identity politics"*, p. 6).

Un altro tema che nel libro di Penelope Deutscher si pone come centrale è senza dubbio quello relativo al "riconoscimento", o meglio al mancato riconoscimento della differenza sessuale. Per dare una ulteriore spiegazione di una simile affermazione, a partire dal terzo capitolo (*Rethinking the politics of recognition*, pp. 42-55), Penelope Deutscher cerca di spiegare la questione in termini irigariani, e cioè cercando essenzialmente di esprimere e di spiegare il perché di una volontà a voler dimostrare la necessità di dare spazio, riconoscimento e diritti a delle identità che non sono date una volta per tutte, ma che, al contrario, sono in continuo divenire. L'autrice, a tal proposito, non a caso afferma *"one of her strategies is to leave the contents of the term sexual difference open, a pair of empty brackets"* ["una delle sue strategie –dove l'aggettivo possessivo *sue* sta per Irigaray– è quella di lasciare i contenuti dei termini 'differenza sessuale' aperti, –un paio di parentesi vuote"] (p. 49).

Ma la "rottura" se vogliamo, di Irigaray con il dibattito sul riconoscimento avviene, secondo la Deutscher, quando la stessa evoca la verginità della donna come diritto e, aggiungerei dovere, etico alla non-appropriazione dell'altro (p. 50). Ma è pur vero che il richiamo irigariano alla verginità suona piuttosto come una metafora dell'integrità, cioè della possibilità di un riferirsi continuo ad una soggettività data. Un riconoscimento questo che ha molto a che spartire con la nozione di "genere", che si configura come il dare senso dell'appartenere degli "uomini" e alle "donne" agli uomini e alle donne, in qualità di entità e di identità sessuate e pertanto differenti (capitolo quinto, *Sexuate Genre: ethics and politics for improper selves*, pp. 74-75). Quello ipotizzato da Irigaray è un ritorno continuo ad un simbolico che poi è l'essere se stessi ed è per questo una constatazione pratica di una "possibile differenza". Una differenza che rispetta l'alterità perché la riconosce e nel riconoscerla sa che è irriducibile, motivo questo che l'ha portata ad auspicare la possibilità dei cosiddetti "diritti sessuati". Penelope Deutscher fa riferimento al volume di Irigaray "Amo a te" proprio per spiegare il carattere mediatico che la preposizione "a" assume. Una mediazione che non riduce. Che rispetta. (pp. 78-79)

"Devo ascoltare a te come ad un qualcuno o ad un qualcosa che non conosco ancora. Che non conosco del tutto" (p. 124) Penelope Deutscher riprende il senso di questa indagine nell'ottavo capitolo del suo libro (*The impossible friend*, pp. 123-141), quando ripartendo dal testo medesimo, *Amo a te*, giunge

ad esaminare le possibili relazioni che possono esistere tra due o più soggetti che non sono necessariamente amanti, ma anche amici. Affrontando l'ultimo dei tre punti nodali sui quali il libro della Deutscher sembra ruotare, perveniamo, così, al concetto chiave, forse, dell'intero volume, secondo cui il femminismo e il multiculturalismo, contrariamente a quanto ipotizzato, e a quanto criticato alla stessa Irigaray, in proposito, nel suo stesso pensiero, sono, in realtà, strettamente connessi.

Penelope Deutscher, nelle conclusioni al suo testo (pp. 185-194), approda a una tale presa di coscienza partendo dalle stesse analisi irigariane in merito, soprattutto riferendosi ad un dato di fatto piuttosto evidente: Irigaray non aggiunge al suo interesse per i generi sessuati anche un interesse per lo sviluppo dei diversi generi di culture o generi delle razze (*Irigaray does not add to her interest in sexuate genre an interest in the development of diverse cultural or racial genre*, p. 193). Irigaray, come la Deutscher continua nella sua esposizione, non ha mai offerto letture di Nietzsche o Platone, Hegel o Kant che motivino l'esclusione, da parte di questi filosofi, nelle loro opere, di alcuni tipi di "razze", ma, come la Deutscher aggiunge, è comunque intrigante il fatto di riuscire a scorgere in Irigaray un interessamento nei confronti delle razze e quindi nei confronti delle diverse culture, attraverso il suo approccio alla differenza sessuale (p. 193).

La verità è che, in ogni caso, Irigaray non ha voluto proporre una genealogia di ciò che stato detto, attraverso la storia della filosofia, delle razze, ma piuttosto di ciò che la storia non ha detto. Vale a dire delle esclusioni. Delle assenze. Del resto come ella stessa ha affermato in *Tra Oriente e Occidente*, prima di parlare del il molteplice, e quindi prima di affermarlo, bisogna essere due (capitolo decimo, *Effacement redoubled?*, pp. 164-184) ed è proprio questo che del pensiero di Irigaray la Deutscher ha colto saviamente: l'alterità e il rispetto dell'appartenenza al proprio genere apre le prospettive del multiculturalismo.

Non solo, tornando all'iniziale e controversa domande posta al principio da Susan Moller Okin, con la quale tra l'altro si apre il volume stesso della Deutscher, "Il multiculturalismo è dannoso per le donne?" Irigaray non risponde semplicemente "no", ma spiega il suo "no" attraverso il concetto della differenza stessa, secondo cui il rispetto tra i due generi, non-gerarchicamente intesi, lascia intravedere la "possibilità" di un rispetto anche tra le diverse culture, senza però correre il rischio di scivolare in una situazione di omogeneità in cui le identità si perdono, e in cui a perdersi sono proprio quelle femminili.

**Emanuela Monda**