

SCIENZA & POLITICA

per una storia delle dottrine



Una storia contesa. L'emancipazione e la sua politica

A Fraught History. Emancipation and its Politics

Dana Portaleone

dana.portaleone2@unibo.it

Università di Bologna

A B S T R A C T

Il saggio muove dall'ipotesi che l'affermazione del significato moderno del concetto di emancipazione, avvenuta tra l'Illuminismo e la Rivoluzione francese, abbia coinciso con l'apertura di un campo di tensione che fa della storia del concetto una storia contesa. Questo campo di tensione sarà esaminato in diversi contesti storici e politici e in relazione a specifici soggetti che ne hanno trasformato la semantica. Il concetto sarà indagato dapprima tra la Rivoluzione francese e l'Ottocento, mentre in un secondo momento sarà analizzato in relazione alla critica avanzata dal femminismo della differenza italiano e ad alcune riabilitazioni contemporanee del concetto come quella proposta da Jacques Rancière.

PAROLE CHIAVE: Emancipazione; Illuminismo; Donne; Differenza; Rancière.

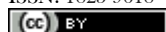
The essay starts from the hypothesis that the development of the modern meaning of the concept of emancipation, which occurred between the Enlightenment and the French Revolution, coincided with the unfolding of field of tension that makes the history of the concept a fraught history. This field of tension will be examined in different historical and political contexts and in relation to specific subjects that have transformed its semantics. The concept will first be investigated with a focus on the French Revolution and the 19th century. The second part of the article will analyse "emancipation" in light of critique advanced by Italian difference feminism and some contemporary rehabilitations of the concept such as the one proposed by Jacques Rancière.

KEYWORDS: Emancipation; Enlightenment; Women; Difference; Rancière.

SCIENZA & POLITICA, vol. XXXIV, no. 67, 2022, pp. 37-54

DOI: <https://doi.org/10.6092/issn.1825-9618/16376>

ISSN: 1825-9618



Emancipazione è una parola antica che affonda le sue radici nel diritto romano: deriva dal latino *emancipatio*, da «e-manu-capere» che unisce il prefisso «ex» (uscire da, allontanarsi da) al termine «mancipium», il quale viene a sua volta dall'espressione «manu capere», letteralmente «afferrare con la mano, tenere in mano»¹. L'emancipazione era a Roma l'atto giuridico unilaterale con cui il padre liberava il figlio dalla sua potestà assoluta², dal suo potere di vita e di morte³. Emancipazione è dunque un termine con una storia di lunga durata, non è inventato dalla modernità o dalle sue rivoluzioni⁴ ma con esse acquisisce progressivamente nuove semantiche. Si potrebbe dire che l'emancipazione entra nella modernità come parola

¹ Elias Canetti mostra come mettere la mano su qualcuno sia uno dei più antichi gesti per affermare il proprio potere. Egli sviluppa un'indagine minuziosa del gesto di afferrare e di quello di incorporare. Descrive il gesto di afferrare con la mano, con le dita, con unghie dove necessario, e infine con la bocca, dunque soffermandosi su quella che definisce come la «psicologia del mangiare». Al centro di queste riflessioni si trova un organo specifico, quello della mano. Secondo Canetti non vi sarebbe alcuna azione umana più antica dell'afferrare e dell'incorporare con la mano. Le dita della mano – afferma – formano uno spazio cavo entro il quale cercano di stringere una parte della creatura toccata. La tesi di fondo è che «la mano che non lascia la presa è un vero e proprio simbolo di potere», essa sarebbe del resto confermata da alcune espressioni frequenti e consolidate in molte lingue: «glielo consegnò nelle mani», «sta nelle sue mani», «è nelle mani di dio», E. CANETTI, *Massa e Potere* (1960), Milano, Adelphi, 1981, p. 245.

² Per indagare la concezione del potere paterno a Roma si rimanda ai lavori dello storico del diritto romano Yan Thomas, il quale in controtendenza rispetto a molti altri sostiene che questo debba essere studiato tenendo insieme la sfera privata e quella pubblica, le quali si collegano in un sistema unico in cui ognuna è al tempo stesso dominata e dominante, inglobata e inglobante, si veda Y. THOMAS, *La divisione dei sessi nel diritto romano*, in G. DUBY, M. PERROT (eds), *Storia delle donne. L'antichità*, Bari-Roma, Laterza, 1990, p. 111. Ma anche Y. THOMAS, *Paura dei padri, violenza dei figli. Immagini retoriche e norme di diritto* in N. PELLIZER – N. ZORZETTI (eds), *La paura dei padri nella società antica e medioevale*, Roma-Bari, Laterza, 1983, pp. 113-140; Y. THOMAS, *Droit domestique et droit politique à Rome. Remarques sur la pécule et les honores des fils de famille*, «Mélanges de l'École française de Rome. Antiquité», 94, 2/1982, pp. 527-580; Y. THOMAS, *La mort du père: sur le crime de parricide à Rome*, Paris, Albin Michel, 2017.

³ Sul potere di vita e di morte del padre a Roma ha scritto tra gli altri Michel Foucault, M. FOUCAULT, *La volontà di sapere* (1976), Milano, Feltrinelli, 2013.

⁴ Con la Rivoluzione francese si assiste a radicali cambiamenti e trasformazioni linguistiche che sono l'esito della profonda esigenza di tradurre sul piano della lingua rappresentazioni mentali collettive antitetiche a quelle della società di antico regime. Questa tendenza è confermata dall'esplosione, negli anni rivoluzionari, del genere del dizionario, dalla diffusione della *Néologie* e di alcuni dizionari cosiddetti polemici. Si registra un vero e proprio allargamento linguistico e si aprono numerose diatribe per stabilire il significato di alcuni termini fondamentali, come nel caso del termine «rivoluzionario», M.-J.A.-N. C. DE CONDORCET, *Sul significato del termine "rivoluzionario"* (1793), M. RICCIARDI (ed), *Ordine sovrano e rivoluzione in età moderna e contemporanea*, Bologna, Clueb, 2003, pp. 103-108. Il termine emancipazione è solo parzialmente investito da questo processo: dallo spoglio dei principali dizionari rivoluzionari si registra che il lemma, laddove compare, coincide per lo più con il suo significato giuridico originario. Le trasformazioni della sua semantica moderna, dunque, non sono a questa altezza ancora registrate e fissate nella lingua. Si fa qui riferimento ai seguenti dizionari consultati: L. SNETLAGE, *Nouveau dictionnaire français contenant les expressions de nouvelle création du peuple français: ouvrage additionnel au dictionnaire de l'Académie française et à tout autre vocabulaire, ...* 1795; L.-S. MERCIER, *Néologie ou Vocabulaire de mots nouveaux: à renouveler, ou pris dans ses acceptions Nouvelles*, Paris, Moussard et Maradan, 1801; L.-A. BEFFROY DE REIGNY, [Par le Cousin-Jacques], *Dictionnaire néologique des hommes et des choses, ou Notice alphabétique des personnes des deux sexes, des événements... des découvertes et des mots qui ont paru le plus remarquables à l'auteur, dans tout le cours de la Révolution française*, Paris, Moutardier, 1799; A.-Q. BUEE, *Nouveau dictionnaire pour servir à l'intelligence des termes mis en vogue par la Révolution; dédié aux amis de la religion, du roi et du sens commun*, Paris, Crapart, 1792. Sul dibattito rivoluzionario sulla lingua si rimanda a S. BRANCA-ROSOFF, *Luttes lexicographiques sous la Révolution française. Le dictionnaire de l'Académie*, in W. BUSSE – J. TRABANT (eds), *Les idéologies: sémiotique, théories et politique linguistiques pendant la Révolution française*, Amsterdam-Philadelphia, John Benjamins, 1986.



e ne esce come concetto⁵, guadagnando nuovi significati sociali e politici dapprima inediti. Per lo storico dei concetti Reinhart Koselleck emancipazione è un *geschichtlicher Grundbegriff*, uno di quei concetti politici che durante l'«epoca-sella» – epoca di transizione moderna che lui colloca tra il 1750 e il 1850⁶ – muta la propria semantica in corrispondenza di precisi processi politico-sociali⁷. Con l'età moderna l'emancipazione passa dalla sfera esclusiva del diritto civile a quella dei rapporti e delle relazioni sociali e diviene il denominatore comune di tutte le rivendicazioni che mirano a cancellare la diseguaglianza giuridica, politica, sociale, economica. L'emancipazione diventa un concetto generale orientato al futuro: esso indica la fine non solo del dominio personale di una persona su un'altra, ma del dominio generale; l'istituzione giuridica viene investita da un processo storico che promette una sempre più estesa autodeterminazione degli uomini. La modernità, unendo l'apertura al futuro alla spinta all'autodeterminazione, si configura come progetto di emancipazione dalla tradizione. Il principio guida di un mondo fondato sull'autonomia, il progresso e l'innovazione è infatti, come nota Aleida Assmann, la messa in questione dell'autorità dei padri⁸. Nel suo passaggio dalla liberazione dall'autorità paterna al rifiuto della tradizione, l'emancipazione diviene ciò che avvera la modernità stessa. Se è vero che la semantica dell'emancipazione entra nella modernità in un modo e ne esce mutata, in particolare a seguito della Rivoluzione francese⁹, occorre però districare l'incastro simbiotico tra emancipazione e modernità, tra il suo significato originario e il dispiegarsi della sua semantica moderna al fine di comprendere il valore della sua carica progressiva senza rinunciare a portare alla luce le contraddizioni che

⁵ Seguo qui la distinzione formulata da Reinhart Koselleck tra parole e concetti: «Ogni concetto è legato a una parola, ma non tutte le parole sono concetti sociali e politici. I concetti sociali e politici contengono una pretesa concreta di universalità e hanno sempre più di un solo significato; nella scienza storica entrambe le caratteristiche si configurano ogni volta in termini diversi rispetto alle parole in genere». R. KOSELLECK, *Storia dei concetti e storia sociale*, in R. KOSELLECK, *Futuro passato. Per una semantica dei tempi storici* (1979), Genova, Marietti, 1986, p. 101.

⁶ Il periodo indicato da Koselleck come quello di transizione alla modernità politica e sociale è stato al centro di numerose discussioni. Esso è stato oggetto di dibattito con John G.A. Pocock. Su questi temi si rimanda a M. RICHTER, *La storia dei concetti politici e sociali* (1995), Soveria Mannelli, Rubbettino Editore, 2022, e alla prefazione di Luca Scuccimarra, L. SCUCCIMARRA, *Politica, linguaggio, tempo. Melvin Richter e le sfide della semantica storica*, pp. VII-XXX. Inoltre, Giuseppe Duso ha notato che se si considera non il linguaggio socialmente diffuso ma quello degli assetti logici fondamentali delle categorie politiche la transizione tra antico e moderno va retrodata di almeno un secolo rispetto a quella koselleckiana e cercata nel giusnaturalismo e nelle dottrine del contratto sociale, G. DUSO, *Il potere e la nascita dei concetti politici moderni*, in S. CHIGNOLA – G. DUSO (eds), *Sui concetti giuridici e politici della costituzione dell'Europa*, Milano, Franco Angeli, 2005, p. 163. Secondo Pierangelo Schiera, nonostante tra XVIII e XIX secolo si assiste a una grande trasformazione epistemico categoriale, si dovrebbe guardare più indietro, e cioè all'emancipazione rinascimentale «dalla forte accoppiata medievale di diritto e teologia», per individuare quel «nesso costituzionale di politica, saperi e pratiche di governo», che a suo avviso è un punto di vista privilegiato per la storia dei concetti. P. SCHIERA, *Concetti e dottrine politiche negli assetti definitivi e categoriali dello Stato moderno*, in S. CHIGNOLA – G. DUSO (eds), *Sui concetti giuridici e politici della costituzione dell'Europa*, pp. 239-250.

⁷ Secondo Koselleck durante l'età moderna i concetti sono investiti in particolare da quattro processi che ne mutano la semantica: un processo di democratizzazione, uno di politicizzazione, ideologizzazione e infine di temporalizzazione, R. KOSELLECK, *Introduction and Prefaces to Geschichtliche Grundbegriffe*, «Contributions to the History of Concepts», 6, 1/2011, pp. 9 ss.

⁸ A. ASSMANN, *Zeit und Tradition. Kulturelle Strategien der Dauer*, Köln-Wimar-Wien, Böhlau, 1999, p. 67. Su questi temi L. SCUCCIMARRA, *Modernizzazione come temporalizzazione. Storia dei concetti e mutamento epocale nella riflessione di Reinhart Koselleck*, «Scienza & Politica. Per una storia delle dottrine», 28, 56/2016, pp. 92 ss.

⁹ Non posso qui soffermarmi sulla lenta e accidentata affermazione della semantica moderna dell'emancipazione, sul punto rimando alla mia tesi di dottorato, D. PORTALEONE, *Che cosa significa emancipazione? Organizzazione sociale, norme giuridiche e potere paterno dalla Rivoluzione francese agli anni Quaranta dell'Ottocento*, Alma Mater Studiorum Università di Bologna, École de hautes études en Sciences Sociales de Paris, 2022.

la attraversano, costituendola. Il presente contributo traccia alcuni significati che diversi contesti storici e politici hanno impresso in questo concetto con l'obiettivo di mostrare come le trasformazioni moderne della sua semantica non ne abbiano fatto un vettore di modernizzazione ma piuttosto un campo di tensione segnato da profonde fratture che fanno della storia del concetto una storia contesa.

1. L'emancipazione come campo di tensione

Il campo di tensione dell'emancipazione si afferma progressivamente con l'emergere di nuovi significati del concetto: si tratta di un processo che sul piano linguistico prende le mosse dalla diffusione del verbo nella sua declinazione riflessiva e dell'aggettivo, dapprima con le teorie giusnaturaliste e poi in modo compiuto a partire dall'Illuminismo. Con il giusnaturalismo l'emancipazione si muove verso quel traguardo raggiungibile per natura grazie all'ingresso nella maggiore età, mentre l'introduzione del verbo e del sostantivo, che si diffonde in Italia e in Francia attorno al XIV secolo e in Germania nel corso del XVIII secolo, accompagnata all'uso riflessivo¹⁰ rende concreta la possibilità di emanciparsi da sé introducendo un significato di autodeterminazione dapprima impensabile. Questo carattere riflessivo trova progressivamente diverse forme di legittimazione: la natura, appunto, ma anche la libera volontà e la ragione. Con l'Illuminismo si affermano in modo definitivo queste forme di legittimazione: al dato naturale, all'ingresso del minore nell'età adulta e alla capacità giuridica, si aggiungono la ragione, la volontà, la responsabilità dell'individuo come fattori determinanti per il suo raggiungimento. È all'incrocio tra natura, potere individuale o collettivo e istituzione giuridica che l'emancipazione acquista nuova qualità storica.

Simbolo di questo momento illuminista è certamente *Che cos'è l'Illuminismo?*, nel quale Kant non si serve mai del termine tedesco *Emanzipation*, considerandolo ancora legato alla sua dimensione giuridica, ma inizia a mostrare la complessità della sua semantica. Quello descritto da Kant è un processo che supera l'atto eccezionale di emancipazione, si tratta di un processo di cui l'uomo è responsabile e protagonista assoluto: egli deve imputare a se stesso la propria minorità, egli solo è responsabile del proprio miglioramento e del buon uso della propria ragione¹¹. Non solo il soggetto dell'emancipazione è colui che può emanciparsi

¹⁰ Da segnalare che la diffusione del verbo riflessivo è accompagnata da un'accezione dispregiativa. Koselleck menziona l'esempio di Molière che sceglie il verbo nella sua forma riflessiva per descrivere la sfacciataggine delle classi sociali più basse, K.M. GRAB – R. KOSELLECK, *Emanzipation*, in O. BRUNNER, W. CONZE – R. KOSELLECK (eds), *Geschichtliche Grundbegriffe: Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland*, band 2, E-G, Stuttgart, Klett-Cotta, p. 158. La valenza peggiorativa è confermata da diversi dizionari francesi, si veda ad esempio il *Dictionnaire de l'Académie française* che nella sua prima edizione del 1694 definiva come significato figurato e con l'impiego del pronome personale il verbo in questi termini «se donner trop de licence, sortir des bornes du devoir» riportando i seguenti esempi: «Vous vous émancipez trop. Il s'est un peu émancipé. Il s'est extrêmement émancipé en cette rencontre. Vous vous émancipez beaucoup pour un homme qui ne fait que de relever de maladie». Questa definizione, subendo modifiche minime, rimane nel dizionario nelle sette edizioni successive, fino al 1935. L'edizione attuale conserva una voce che definisce «figurata e peggiorativa» che viene così presentata: «s'affranchir des convenances, adopter une conduite trop libre. *Ses propos, son allure montrent combien il s'est émancipé.*».

¹¹ M. MORI – P. RUMORE, *Kant e l'Illuminismo*, in G. PAGANINI (ed), *La filosofia dei moderni*, Roma, Carocci, 2020, pp. 321-349 sostengono giustamente che l'illuminismo kantiano è espressione della «più ampia nozione di *Selbstdenken*, del pensare autonomo, intorno al quale Kant costruisce il programma di emancipazione del singolo e dell'intera epoca», pp. 323-324.



da sé e non più colui che emancipa qualcun altro, ma esso è legato al destino dell'umanità intera, alle sorti della storia generale. Secondo Kant rinunciare all'Illuminismo, ignorare la possibilità di emanciparsi, significa perciò «violare e calpestare i sacri diritti dell'umanità»¹². Il processo emancipatorio illuminista, dunque, lega le sorti dell'uomo a quelle dell'umanità e nel farlo si serve del lessico dei diritti¹³. Mentre il concetto di emancipazione si afferma faticosamente, liberandosi dall'ipoteca esercitata per secoli su di esso dal diritto, nella sua stessa definizione illuminista irrompe la logica dei diritti dell'uomo che diventano lo strumento principale del programma illuminista prima e rivoluzionario poi.

In questo movimento da concetto giuridico a concetto che ridefinisce il soggetto come emancipato e infine come soggetto di diritti si apre il campo di tensione all'interno del quale il concetto trae i suoi significati. È in questo schema storico e semantico che si rivelano anche le sue contraddizioni intrinseche. La Dichiarazione dei diritti dell'uomo e del cittadino del 1789 costituisce in questo senso un banco di prova di inesausto interesse per una storia dell'emancipazione e della contesa che ne scuote la politica. Questo documento deve essere compreso all'incontro tra la critica illuminista e il diritto naturale ispirato al neostoicismo¹⁴ con lo specifico nesso tra diritti naturali e doveri dell'uomo di cui quella tradizione di pensiero era depositaria. Nel corso della Rivoluzione emerge, in effetti, una centralità dei doveri e della sociabilità che contribuisce a ristrutturare il concetto di emancipazione e che troverà poi espressione nella Costituzione termidoriana del 1795 e nei lavori del gruppo degli *Idéologues*. L'emancipazione inizia a essere compresa come quel campo di tensione tra diritti e obbligazioni¹⁵, tra uomo e cittadino che è un tratto teorico-politico costitutivo del periodo qui analizzato. Tale tensione si trova espressa nel discorso politico presupposto alla Dichiarazione stessa, che prevede la difesa delle prerogative inviolabili degli individui e il loro immediato e necessario inserimento all'interno della società come ordine¹⁶. Proprio perché iniziano ad affermarsi come strumento dell'emancipazione dell'individuo, i diritti definiscono uno spazio di azione individuale che deve essere affermato nei confronti degli altri individui.

¹² I. KANT, *Risposta alla domanda: che cos'è l'Illuminismo?* (1784), in I. KANT, *Scritti di storia, politica e diritto*, a cura di F. Gonnelli, Roma-Bari, Laterza, 1995, p. 49. Il problema dei diritti investe peraltro immediatamente la questione della definizione del politico in Kant e della necessità di pretendere l'obbedienza. Questa questione investe in maniera solo embrionale il saggio del 1784, ma da qui muove l'intera riflessione politica kantiana cfr. L. SCUCCIMARRA, *Kant e il diritto alla felicità*, Roma, Editori Riuniti, 1997, p. 3. Sulla nozione di diritti dell'umanità in Kant si veda quanto scrive L. SCUCCIMARRA, *I confini del mondo. Storia del cosmopolitismo all'antichità al Settecento*, Bologna, Il Mulino, 2006, pp. 395-401.

¹³ La tensione tra il concetto politico di emancipazione e la politica dei diritti emerge in tutte le riflessioni sulla storia di questi ultimi. In particolare, sulla loro genesi cfr. G. OESTREICH, *Storia dei diritti umani e delle libertà fondamentali* (1968), Roma-Bari, Laterza, 2001; si veda anche A. FACCHI, *Breve storia dei diritti umani*, Bologna, Il Mulino, 2007; L. HUNT, *La forza dell'empatia. Una storia dei diritti dell'uomo*, Roma-Bari, Laterza, 2007. Per gli esiti contemporanei di quella tensione cfr. L. SCUCCIMARRA, *Proteggere l'umanità. Sovranità e diritti umani nell'epoca globale*, Bologna, Il Mulino, 2016; M. RICCIARDI, *I diritti umani come dilemma*, in L. COBBE – S. VISENTIN (eds), *Nei margini della politica. Scritti per Alessandro Pandolfi*, «Quaderni di Scienza & Politica», 12/2020, pp. 175-198, http://amsacta.unibo.it/6571/1/Quad_12_Pandolfi.pdf.

¹⁴ V. FERRONE, *Storia dei diritti dell'uomo*, Roma-Bari, Laterza, 2019, p. 135. Sulla diffusione del pensiero neostoico in Europa cfr. G. OESTREICH, *Filosofia e costituzione dello Stato moderno*, Napoli, Bibliopolis, 1989.

¹⁵ Sulla tensione tra diritti e obbligazioni cfr. E. TORTAROLO, *L'illuminismo. Ragioni e dubbi della modernità*, Roma, Carocci, 1999; V. FERRONE, *Storia dei diritti dell'uomo*.

¹⁶ M. RICCIARDI, *La società come ordine: storia e teoria politica dei concetti sociali*, Macerata, Eum, 2010. Si veda in particolare il capitolo primo.

L'emancipazione si configura allora come il presupposto e l'origine di un preciso problema che ha a che fare con la regolazione dei rapporti sociali¹⁷. La tensione è però, a questa altezza, anche quella che si instaura tra questa concezione individuale e funzionale all'ordine sociale dell'emancipazione e quella popolare propugnata dal discorso e dalla politica giacobina. Quest'ultima pretende di risignificare l'emancipazione e lo fa contestando la centralità conferita ai diritti dell'individuo dalla Dichiarazione dell'89 e subordinando questi ultimi al fine sociale del «*bonheur commun*», come recita il primo articolo nella Dichiarazione dei diritti del giugno del 1793¹⁸. Robespierre contesta la distinzione tra cittadini attivi e passivi, sostiene la figura del cittadino virtuoso, pensato sul modello romano¹⁹, che sottomette il proprio interesse privato a quello generale e che deve opporsi al cittadino rappresentativo dell'89 e tenere aperto il processo dell'emancipazione rivoluzionaria ben oltre la sua dimensione individuale. Egli critica il carattere insufficiente ed esclusivamente formale della Dichiarazione dell'89 e lo fa a partire da una riflessione sul contenuto della proprietà.

Nel definire la libertà il primo dei beni dell'uomo, il più sacro tra i diritti che derivano dalla natura, avete detto con ragione che essa aveva per limite i diritti degli altri. E perché mai, allora, non avete applicato questo principio alla proprietà, che è un'istituzione sociale? come se le leggi eterne della natura fossero meno inviolabili delle convenzioni degli uomini!²⁰

La proprietà non è dunque un diritto naturale ma un'istituzione sociale e in quanto tale deve essere regolata e limitata, in considerazione del diritto alla sopravvivenza di tutti i membri della società. I giacobini cercano in questo modo di fare dell'emancipazione qualcosa in più dell'emancipazione borghese affermata dalla Rivoluzione francese²¹. L'urgenza di tenere aperto il problema dell'emancipazione rivoluzionaria, e la scelta di farlo ingaggiando una polemica con la Dichiarazione dell'89, non è prerogativa esclusiva dei giacobini. Sono infatti diversi i soggetti che durante la Rivoluzione operano questo movimento rivelando il campo di tensione moderno dell'emancipazione, l'oscillazione tra il suo significato giuridico e quello extragiuridico, tra l'atto e il processo, tra il suo potenziale trasformativo e la sua funzione d'ordine. La Dichiarazione dell'89 è infatti l'obiettivo polemico di tutti coloro che non sono compresi all'interno di quell'«uomo» che essa pretende di emancipare. Lo dimostra Olympe

¹⁷ «Il problema della difesa di quello spazio [che] tuttavia inaugura la proiezione verticale dei diritti che ne fa una componente della regolazione statale dei rapporti sociali. Quello che appare come il sintomo della diffidenza costitutiva della nascente società civile borghese nei confronti del sistema politico è allo stesso tempo una neutralizzazione del suo carattere potenzialmente polemico». M. RICCIARDI, *I diritti umani come dilemma*, p. 177.

¹⁸ L. JAUME, *Le discours jacobin et la démocratie*, Paris, Fayard, 1989, pp. 242 ss.

¹⁹ Nelle parole di Marx i giacobini erano incappati in un anacronismo. Nel descriverlo egli fa dello Stato moderno democratico un sistema fondato sulla schiavitù emancipata: «sono caduti perché hanno scambiato la comunità antica realisticamente democratica, che poggiava sul fondamento della schiavitù reale, con lo Stato moderno spiritualisticamente rappresentativo, spiritualisticamente democratico, che poggia sulla schiavitù emancipata, sulla società civile». K. MARX – F. ENGELS, *La Sacra famiglia ovvero Critica della critica critica. Contro Bruno Bauer e soci* (1845), in K. MARX – F. ENGELS, *Opere*, IV, Roma, Editori Riuniti, 1969, p. 160.

²⁰ M. ROBESPIERRE, *Sulla proprietà* (1793), in M. ROBESPIERRE, *La Rivoluzione giacobina*, Roma, Editori Riuniti, 1967, p. 119.

²¹ Secondo Déborah Cohen l'emancipazione popolare giacobina ha cercato di spingere oltre se stessa l'emancipazione borghese, ma questi episodi sono stati trascurati dalla storiografia che ha invece fatto della Rivoluzione francese una rivoluzione borghese. A suo avviso però «l'emancipazione potrebbe non essere quel processo che i rivoluzionari borghesi cercavano, ma potrebbe essere proprio quel fragile, ma già presente, splendore» che si trova nell'emancipazione popolare. D. COHEN, *Peuple émancipé ou peuple à régénérer: les débats du moment révolutionnaire (1789-1795)*, «Revue du MAUSS», 48, 2/2016, p. 57.



de Gouges che nel 1791 scrive la sua *Dichiarazione dei diritti della donna e della cittadina*²², ma anche Mary Wollstonecraft che svela come ogni discorso sui diritti debba inevitabilmente fare i conti con la pretesa delle donne di essere emancipate. Nella sua *Rivendicazione dei diritti della donna* del 1792 si trova quello che Carole Pateman ha definito come «dilemma Wollstonecraft»²³, quella tensione tra l'urgenza di un'emancipazione fondata sul conseguimento dei diritti e il riconoscimento di una differenza femminile che porta alla luce il problema che le donne pongono già a questa altezza al concetto di emancipazione²⁴. Il carattere aporetico dell'emancipazione rivoluzionaria è denunciato anche nelle colonie francesi dagli schiavi di Santo Domingo che nell'agosto del 1791 esplodono in una rivolta che porta per la prima volta nella storia schiavi e neri nati liberi all'abolizione della schiavitù. Gli ex schiavi non attendono che sia concessa loro l'emancipazione ma, sulla scia degli eventi rivoluzionari, affermano di essere nati liberi e dunque di non poter attendere da altri la propria emancipazione. François-Dominique Toussaint Louverture, a capo della rivolta, utilizza l'universalità dei diritti proclamata dalla Rivoluzione contro di essa e sostiene in modo quanto mai esplicativo: «prendo le armi per la libertà della mia razza, libertà che è stata proclamata dalla Francia soltanto, ma che la Francia non ha il diritto di toglierci. La nostra libertà non è più nelle sue mani, ma nelle nostre»²⁵.

Tanto gli schiavi, quanto le donne e i giacobini, dunque, aprono una frattura all'interno dell'emancipazione rivoluzionaria, la accusano di non aver mantenuto la sua promessa di libertà e ne allargano il significato forzandolo dall'interno. Se queste fratture e gli usi critici di questi soggetti emergono in corrispondenza di precise lotte sociali e politiche, rivelando fin da subito il campo di tensione moderno dell'emancipazione, a questi si aggiungono gli ebrei fin dal frangente rivoluzionario: la possibilità di riconoscere loro la cittadinanza, la questione della loro integrazione e assimilazione apre storicamente la questione dell'emancipazione in Europa. Ciò avviene in modo lento e progressivo a partire dalla diffusione dei valori illuministi di tolleranza e uguaglianza e dalla nascita dell'*Haskalah*, movimento illuminista ebraico²⁶, che chiede l'estensione dei diritti agli ebrei all'interno delle società europee. Durante la

²² O. DE GOUGES, *Dichiarazione dei diritti della donna e della cittadina* (1791), in O. DE GOUGES, *La musa barbara. Scritti politici (1788-1793)*, Milano, Medusa, 2009. Sulla figura di Olympe de Gouges cfr. O. BLANC, *Une femme de liberté. Olympe de Gouges*, Paris, Syron, 1989; S. MOUSSET, *Olympe de Gouges e i diritti della donna*, Lecce, Argo, 2005; P. NOACK, *Olympe de Gouges. Courtisane et militante des Droits de la femme*, Paris, Éditions de Fallois, 1993; M. PERROT, *De femmes rebelles. Olympe de Gouges, Flora Tristan, George Sand*, Tunis, Elyzad, 2014; C.L. SHERMAN, *Reading Olympe de Gouges*, London, MacMillan, 2013.

²³ C. PATEMAN, *The Disorder of Woman*, Cambridge, Polity Press, 1989, pp. 96-97.

²⁴ Su Mary Wollstonecraft cfr. L. GORDON, *Vindication. A Life of Mary Wollstonecraft*, New York, Harper Collins, 2005; S. BERGÈS – A. COFFEE, *The Social and Political Philosophy of Mary Wollstonecraft*, Oxford, Oxford University Press, 2016; B. CASALINI, «Only the philosophical eye». *La Rivoluzione francese nella lettura di Mary Wollstonecraft*, «Filosofia Politica», 22/2018, pp. 195-218; C. COSSUTTA, *Avere potere su se stesse: politica e femminilità in Mary Wollstonecraft*, Pisa, ETS, 2020.

²⁵ C.L.R. JAMES, *I giacobini neri: la prima rivolta contro l'uomo bianco* (1938), Roma, DeriveApprodi, 2006, p. 251. Per una selezione di altri scritti di Toussaint Louverture si veda il volume a cura di S. Chignola: F.D. TOUSSAINT LOUVERTURE, *La libertà del popolo nero. Scritti politici*, Torino, La Rosa Editrice, 1997.

²⁶ Cfr. D.J. SORKIN, *Moses Mendelssohn: il maestro dell'Illuminismo ebraico*, Genova, ECIG, 2000; V. RASPLUS, *Les judaïsmes à l'épreuve des Lumières. Les stratégies critiques de la Haskalah*, «Contretemps», 17/2006, pp. 57-66.

Rivoluzione francese il tema è oggetto di diatribe e discussioni²⁷ che culmineranno nella scelta, nel settembre del 1791, da parte dell'Assemblea Nazionale Costituente francese di emancipare la popolazione ebraica inaugurando un processo che da lì in avanti avrebbe investito l'Europa²⁸. Da questo momento in avanti la questione ebraica permette di indagare la frattura moderna dell'emancipazione: negli anni Quaranta dell'Ottocento Karl Marx nella sua *Questione ebraica* articola una delle prime formulazioni compiute del problema. Qualche decennio dopo Leon Pinsker, medico e attivista ebreo polacco, in un testo del 1882 dal titolo *Auto-emancipazione*, al di là della soluzione che individua per il problema ebraico, di ispirazione per il sionismo, ribadirà ancora come il gesto moderno di autoemancipazione sovverta il significato originario del concetto²⁹, confermando allo stesso tempo la tensione che esso introduce nel concetto stesso di modernità³⁰:

L'emancipazione legale degli ebrei è l'azione massima cui sia giunto il nostro secolo. Ma l'emancipazione legale non è la emancipazione sociale; pur avendo ottenuto la prima gli ebrei sono ben lungi dall'essere ancora affrancati dalla loro posizione sociale eccezionale. [...] Comunque sia, o che l'emancipazione venga concessa per impulso spontaneo o che sia accordata per motivi coscienti, rimane in ogni modo un regalo, che i ricchi fanno ad un povero popolo pezzente, una splendida elemosina gettata dai popoli³¹.

Nel suo intervento sulla *Judenfrage* Marx apre una riflessione sull'emancipazione e l'universale che va però ben oltre la condizione degli ebrei in Europa. La sua distinzione tra emancipazione politica e umana può esser letta come il tentativo di indagare le ambiguità che hanno colpito il concetto nel contesto della sua affermazione postrivoluzionaria. Nel suo significato moderno, esso ha a che fare con la Rivoluzione francese, con l'affermazione dello Stato politico, con la centralizzazione del potere nelle mani dello Stato e con la formazione di una massa di lavoratori formalmente liberi, così come con l'apertura di quello spazio che sarà progressivamente occupato dai diritti di cittadinanza. Il limite dell'emancipazione politica si dà per Marx nel fatto che lo Stato può liberarsi da un limite senza che l'uomo sia

²⁷ Un momento fondamentale per la nascita di queste discussioni è il Concorso indetto dall'Accademia Reale di Metz tra il 1787 e il 1788 che invita a rispondere alla domanda: «Est-il des moyens de rendre les Juifs plus heureux et plus utiles en France?». Tra i partecipanti al concorso si trova l'Abbé Gregoire, H. GRÉGOIRE, *La rigenerazione degli ebrei* (1787), Roma, Editori Riuniti, 2000. Sul concorso di Metz cfr. P. BIRNBAUM, «Est-il des moyens de rendre les Juifs plus heureux et plus utiles en France», *Le concours de l'Académie Royale de Metz de 1787*, Paris, Seuil, 2017. Tra coloro che durante la Rivoluzione intervengono sull'emancipazione degli ebrei si trova anche M. ROBESPIERRE, *Sur le droit de vote des comédiens et des Juifs «Expier nos crimes nationaux»*, in M. ROBESPIERRE, *Pour le bonheur et pour la liberté*, Paris, La Fabrique, 2000, pp. 28-32. Sull'emancipazione degli ebrei durante la Rivoluzione francese: B. BLUMENKRANZ – A. SOBOUL (eds), *Les juifs et la révolution française*, Paris, Les Belles lettres, 1989; M.G. MERIGGI, *Le comunità ebraiche nella Rivoluzione francese: una rilettura delle tesi dell'abate Grégoire*, «Rassegna Mensile di Israel», 1, 66/2000, pp. 7-46; D. FEUERWERKER, *L'emancipazione dei giudei in Francia de l'Ancien Régime à la fin du Second Empire*, Paris, Albin Michel, 1976; J.R. BERKOVITZ, *The French Revolution and the Jews: assessing the cultural impact*, «AJS Review», 1, 20/1995, pp. 25-86; R. BADINTER, *Libres et Égaux...L'emancipation des juifs 1789-1791*, Paris, Fayard, 1989.

²⁸ P.H. HYMAN, *The Jews of Modern France*, Berkeley, University of California Press, 1998, pp. 17-18.

²⁹ Pinsker usa il termine autoemancipazione a partire dall'idea della crisi di un'epoca avviata dalla Rivoluzione francese e il tramonto della convinzione che il processo di emancipazione costituisca un dato irreversibile e universale. Secondo Bruno Karsenti, Leon Pinsker sarebbe l'inventore del termine «autoemancipazione» con questo testo del 1882 che può essere considerato uno dei primi testi del sionismo politico, B. KARSENTI, *La question juive des modernes. Philosophie de l'emancipation*, Paris, Puf, 2017, p. 6.

³⁰ Secondo David Bidussa il titolo del pamphlet ha la caratteristica di nominare l'avvenire, la sua formulazione mostra una carica innovativa che suggerisce di abbandonare ogni modello ereditato dalla tradizione, è un invito alla mobilitazione a partire dalla convinzione che il processo aperto dalla Rivoluzione francese non si generò mai totalmente. D. BIDUSSA, *Lo sguardo pessimistico sul presente*, Introduzione a L. PINSKER, *Auto-emancipazione. Appello di un ebreo russo ai suoi fratelli* (1882), Genova, Il Melangolo, 2004, p. 21.

³¹ L. PINSKER, *Auto-emancipazione*, p. 46.



realmente libero, che lo Stato può essere un libero Stato senza che l'uomo sia un uomo libero³². Il limite è in questo caso la religione, che non è cancellata nello Stato ma ne è invece il presupposto: l'emancipazione non la rimuove ma fa del cittadino un'astrazione.

L'emancipazione politica è la riduzione dell'uomo da un lato a membro della società civile, all'individuo egoista indipendente, dall'altro al cittadino, alla persona morale. Solo quando il reale uomo individuale riassume in sé il cittadino astratto, e come uomo individuale, nella sua vita empirica, nel suo lavoro individuale, nei suoi rapporti individuali è divenuto ente generico, soltanto quando l'uomo ha riconosciuto e organizzato le sue «forces propres» come forze sociali, e perciò non separa più da sé la forza sociale nella figura della forza politica, soltanto allora l'emancipazione umana è compiuta³³.

Negli anni Quaranta dell'Ottocento l'emancipazione permette a Marx di esplorare l'enigma democratico³⁴, di mostrare come gli individui vivano un'esistenza scissa, come per emanciparsi debbano superare il confine che viene continuamente stabilito tra sociale e politico. Egli forza quindi il discorso democratico mostrando la centralità dei suoi contenuti sociali, e tuttavia non rinuncia a utilizzare il concetto. Nel 1860, in una lettera a Engels, Marx fa del movimento degli schiavi in America e di quello dei servi in Russia «i fatti più importanti che succedono nel mondo oggi»³⁵, in questo modo egli legge l'emancipazione degli schiavi come uno degli eventi principali della storia, un caso che rivela un processo più generale e che gli permette di pensare, durante la guerra civile, l'emancipazione come quella parola in grado di connettere le diverse e frammentate voci del lavoro: egli tiene insieme la pretesa di liberazione dalla schiavitù e dal lavoro salariato e le lotte di quegli individui che rifiutano la loro posizione e che impattano «il governo del capitale industriale, la politica degli Stati e il movimento della democrazia»³⁶. Scettico delle possibilità nazionali di emancipazione, Marx pensa l'emancipazione³⁶ come possibilità alla base di un'alleanza internazionale del proletariato. Quattro anni dopo, nel 1864, egli scrive infatti che:

L'emancipazione della classe operaia dev'essere opera dei lavoratori stessi; [...] la lotta della classe operaia per l'emancipazione non deve tendere a costituire nuovi privilegi e monopoli di classe, ma a stabilire per tutti i diritti e doveri eguali e ad annientare ogni predominio di classe [...] L'emancipazione della classe operaia, non essendo né un problema locale né nazionale, ma sociale, abbraccia tutti i paesi nei quali esiste la società moderna³⁷.

Per lui l'emancipazione non può ridursi a una conquista che mentre si consuma costruisce nuovi privilegi e oppressioni, per questo motivo deve essere opera dei lavoratori, deve connettere figure diverse oltre i confini nazionali e l'enigma democratico, solo in questo modo, oltre se stessa, potrà assumere possibilità e significati imprevisi e ulteriori.

³² K. MARX, *La Questione ebraica* (1844), Roma, Manifestolibri, 2008, p. 181.

³³ *Ivi*, p. 199.

³⁴ M. RICCIARDI, *Il potere temporaneo. Karl Marx e la politica come critica della società*, Milano, Meltemi, 2019, si veda soprattutto il primo capitolo, in part. pp. 34-37.

³⁵ MARX A ENGELS, 11.01.1860, in K. MARX – F. ENGELS, *De America I. La guerra civile*, Roma, Silva Editore, 1971, p. 281.

³⁶ M. BATTISTINI, *Tra schiavitù e free labour. Marx, la guerra civile americana e l'emancipazione come questione globale*, in M. BATTISTINI – E. CAPPUCCILLI – M. RICCIARDI (eds), *Global Marx. Storia e critica del movimento sociale nel mercato mondiale*, Milano, Meltemi, 2020, p. 300.

³⁷ K. MARX, *Statuti provvisori dell'Associazione internazionale degli operai* (1864), in K. MARX – F. ENGELS, *Opere, Scritti settembre 1864-luglio 1868*, vol. 20, Milano, Edizioni Lotta Comunista, 2019, p. 64.

2. Non credere di essere emancipata

Il riferimento all'emancipazione continua a occupare un posto di primo piano nel dibattito politico tra Otto e Novecento in quanto promessa democratica che attende di compiersi. Emancipazione diventa il nome di una pretesa di libertà che inizia, con i movimenti coloniali, a scuotere l'Europa dai suoi margini. Nella prefazione a *I dannati della terra* di Franz Fanon, guardando l'Africa dall'Europa, Jean-Paul Sartre riconosce nell'emancipazione un processo messo in moto che non è più possibile arginare, che sfugge al controllo e ai meccanismi dell'Occidente e che è destinato a procedere inesorabilmente.

Fanon parla a voce alta; noi, europei, possiamo udirlo: [...] forse non teme che le potenze coloniali traggano profitto dalla sua sincerità? No. Non teme nulla. I nostri procedimenti non sono più aggiornati: possono ritardare talvolta l'emancipazione, non la fermeranno³⁸.

L'emancipazione diviene la posta in gioco di diversi soggetti in Europa, così come nelle colonie e oltre l'Atlantico³⁹. Diviene l'obiettivo di quelle donne, protagoniste del cosiddetto «emancipazionismo»⁴⁰, che tra Otto e Novecento sono impegnate nelle lotte per il raggiungimento dei diritti politici e sociali e che militano in quei movimenti che si diffondono in modo capillare in Inghilterra, in Francia e negli Stati Uniti portando alla formazione di importanti reti e organizzazioni internazionali⁴¹. L'emancipazione è il simbolo della promessa democratica, della sua uguaglianza civile e politica, ma anche sociale. A partire dal Novecento il concetto diventa infatti sinonimo di quella che è stata definita da Thomas Humphrey Marshall «piena cittadinanza»⁴²: emancipato è colui che appartiene pienamente a una comunità, la quale gli riconosce diritti civili, politici e sociali. La tripartizione analitica proposta da Marshall poggia su una precisa sequenza storica: egli sostiene che l'acquisizione dei diritti sia avvenuta progressivamente nel corso di tre secoli: i diritti civili sarebbero una conquista del XVIII secolo, quelli politici del XIX, mentre quelli sociali farebbero la loro comparsa nel corso del XX secolo. Il Novecento, dunque, con le sue politiche di welfare comporterebbe una vera e

³⁸ J.P. SARTRE, *Prefazione* a F. Fanon, *I dannati della terra* (1961), Torino, Einaudi, 1962, p. XI.

³⁹ Cfr. W.E.B. DU BOIS, *L'emancipazione della democrazia* (1924), in W.E.B. DU BOIS, *Sulla linea del colore. Razza e democrazia negli Stati Uniti e nel mondo*, Bologna, Il Mulino, 2010, pp. 249 ss.

⁴⁰ Con il termine si intende comunemente una prima stagione del movimento femminista, animata dalla rivendicazione dell'uguaglianza e dalla richiesta dei diritti per le donne. È da attribuire al paradigma delle ondate femministe l'individuazione di una prima ondata definita emancipazionista contrapposta alla seconda che avrebbe messo al centro il problema della differenza. Cfr. A. ROSSI-DORIA, *La libertà delle donne. Voci della tradizione politica suffragista*, Torino, Rosenberg&Sellier, 1990; A. ROSSI-DORIA, *Il primo femminismo (1791-1834)*, Milano, Unicopli, 1993; A. CAVARERO – F. RESTAINO (eds), *Le filosofie femministe*, Torino, Paravia, 1999, pp. 11-27; R. BARTONO, *I movimenti delle donne in Europa e negli Stati Uniti d'America*, in S. CAVAZZA – P. POMBENI (eds), *Introduzione alla storia contemporanea*, Bologna, Il Mulino, 2006, pp. 159-166. Sulla storia di questi movimenti negli Stati Uniti: R. BARTONO (ed), *Il sentimento delle libertà. La Dichiarazione di Seneca Falls e il dibattito sui diritti delle donne negli Stati Uniti di metà Ottocento*, Torino, La Rosa Editrice, 2002; P. GREENWOOD HARRISON, *Connecting Links. The British and American Woman Suffrage Movements, 1900-1914*, Westport, Greenwood Press, 2000. Sulla Francia si veda V. FIORINO, *Il genere della cittadinanza. Diritti civili e politici delle donne in Francia (1789-1915)*, Roma, Viella, 2020. Per una critica della storiografia delle ondate, del suo carattere progressivo e omologante, si veda R. BARTONO, «Dare conto dell'incandescenza». *Uno sguardo transatlantico (e oltre) ai femminismi del lungo '68*, «Scienza & Politica. Per una storia delle dottrine», 30, 59/2018, pp. 17-40.

⁴¹ Tra queste l'International Council of Women del 1888, l'International Woman Suffrage Alliance del 1904 e la Women's International League for Peace and Freedom del 1919, cfr. L.J. RUPP, *Worlds of Women: The Making of an International Women's Movement*, Princeton, Princeton University Press, 1997.

⁴² T.H. MARSHALL, *Cittadinanza e classe sociale* (1950), Roma-Bari, Laterza, 2002.



propria emancipazione sociale in grado di colmare il tassello mancante della promessa democratica. La linearità del modello proposto da Marshall è tuttavia storicamente smentita dalle vicende tumultuose che hanno portato le donne alla conquista dei diritti civili, politici e sociali.

Inoltre, il discorso e la politica femminista hanno storicamente fatto i conti con l'emancipazione, talvolta sovrapponendola alla cittadinanza, come nel caso del movimento emancipazionista, altre volte facendone qualcosa in più: le donne alternativamente si sono servite dell'emancipazione in modo pacificato, hanno aperto all'interno del concetto una frattura profonda forzando le sue possibilità semantiche per dare voce alle proprie rivendicazioni, o ancora lo hanno rifiutato categoricamente. Dunque, fin dal principio del frangente storico preso in considerazione, esse hanno mostrato tanto alcune vie plausibili per praticare la politica dell'emancipazione, quanto i paradossi di fronte a cui quelle vie continuavano a porle⁴³. Prima ancora dell'affermazione del femminismo emancipazionista, Olympe de Gouges coglie che l'emancipazione non può essere l'orizzonte esclusivo delle donne, al punto da affermare che è necessario un «diritto all'eguaglianza, per non dire di più». Nel «di più» di de Gouges si condensano le questioni che, nella tensione tra eguaglianza e differenza, rivelano il paradosso emancipatorio. La pretesa dell'eguaglianza, nel suo discorso, è avanzata riconoscendo sempre le condizioni politiche della differenza che non possono essere eliminate e neutralizzate da alcuna istituzionalizzazione giuridica⁴⁴. Questo paradosso scuote la storia del movimento femminista fin dai suoi esordi dando vita a riflessioni che utilizzano il concetto forzandone il significato storico, ma esploderà in modo compiuto nel Novecento, durante il lungo Sessantotto, stimolando ulteriori e complesse analisi sui limiti del concetto.

In particolare, nel femminismo della differenza italiano è possibile leggere un inconfutabile momento di crisi del concetto di emancipazione e un rifiuto del suo significato. Nel Manifesto di Rivolta femminile del 1970 si legge che «l'oppressione della donna [...] non si risolve nell'uguaglianza ma prosegue nell'uguaglianza». Per queste donne l'uguaglianza torna a essere un'emancipazione concessa da altri, un riconoscimento formale che conferma il modello patriarcale, perché la donna può davvero essere uguale solo nella sua differenza, mentre dentro il modello patriarcale non può emanciparsi senza perdere se stessa. «L'uguaglianza è quanto si offre ai colonizzati sul piano delle leggi e dei diritti. È quanto si impone loro sul piano della cultura. È il principio in base al quale l'egemone continua a condizionare il non egemone»⁴⁵. Se l'uguaglianza non sfida il dominio maschile ma è invece uno strumento della sua riproduzione, da che cosa è dato emanciparsi?

⁴³ J.W. SCOTT, *Only Paradoxes to Offer: French Feminists and the Right of Man*, Cambridge (MA), Harvard University Press, 1996.

⁴⁴ R. FERRARI, *Da Olympe de Gouges alla Rojava. La critica femminista del popolo tra differenza e uguaglianza*, «Consecutio Rerum», V, 8/2020, p. 225.

⁴⁵ C. LONZI, *Sputiamo su Hegel*, in C. LONZI, *Sputiamo su Hegel e altri scritti*, Milano, Et Al., 2010, p. 14.

L'eguaglianza è un tentativo ideologico per asservire la donna a più alti livelli. Identificare la donna all'uomo significa annullare l'ultima via di liberazione. Liberarsi per la donna non vuol dire accettare la stessa vita dell'uomo perché è invivibile, ma esprimere il suo senso dell'esistenza⁴⁶.

Alla semantica emancipatoria dell'uguaglianza e della libertà viene qui opposta quella della liberazione. Essa può essere raggiunta solo facendo emergere la propria differenza: la storia è storia dell'uomo, è fatta su sua misura e per questo la donna non può accettare di prendervi parte, non può partecipare al gioco del potere. L'emancipazione e la sua politica non offrirebbero perciò alcuna possibilità di liberazione materiale dal dominio maschile. Questo perché il mondo dell'uguaglianza è il mondo della «sopraffazione legalizzata» e «il mondo della differenza è il mondo dove il terrorismo getta le armi e la sopraffazione cede al rispetto della varietà e della molteplicità della vita. L'uguaglianza fra i sessi è la veste in cui si maschera oggi l'inferiorità della donna»⁴⁷.

Carla Lonzi – teorica di spicco del femminismo della differenza italiano – sostiene quindi che l'emancipazionismo ha avuto il limite principale di essersi mosso all'interno di una logica patriarcale senza sfidarla dalle sue fondamenta. In questo senso, Lonzi vede l'uguaglianza come emancipazione ideologizzata ma così facendo è costretta a separare la differenza sessuale dalle condizioni sociali che la producono. In questo modo, con lo scopo di svelare la trappola del diritto, l'emancipazione è ridotta a omologazione e per questo Lonzi non può accettarla⁴⁸. Secondo lei, le donne del primo femminismo avevano avuto quella che definisce una reazione tempestiva, ma pur sempre una reazione: esse non avevano agito e fatto valere la propria differenza contro l'ordine maschile. Per Lonzi la donna deve portare la sua differenza nel mondo e diventare quel «Soggetto imprevisto» in grado di rendere visibile il dominio maschile all'interno di una cultura che lo nasconde e dissimula costantemente. Da questo punto di vista, nominare la differenza è sufficiente per interrompere il monologo patriarcale, e così l'uscita dalle trappole del diritto si dà solo a condizione di un necessario e inevitabile separatismo politico.

Le posizioni di Rivolta femminile fanno eco alle discussioni che qualche anno più tardi anni si sviluppano nel gruppo della Libreria delle donne di Milano, e che trovano la loro più esplicita espressione in un testo dal titolo quanto mai esplicativo: *Non credere di avere diritti*. La critica dell'emancipazione, anche in questo caso, si lega al problema della parità, alle criticità dei diritti e al sistema giuridico più in generale. Obiettivo polemico di queste donne sono quelle leggi di parità che potrebbero essere utili, a loro avviso, solo ammettendo che non esista la differenza sessuale, poiché esse prendono come misura l'uomo e pretendono di adeguarvi la donna senza dare conto del rapporto e delle gerarchie tra i sessi. Infatti: «il movimento autonomo delle donne, nato con la presa di coscienza della contraddizione fra uomo e donna, analizzata a partire dall'esperienza femminile, è stato trasgressivo nei

⁴⁶ RIVOLTA FEMMINILE, *Manifesto di Rivolta femminile*, in C. LONZI, *Sputiamo su Hegel e altri scritti*, p. 5.

⁴⁷ C. LONZI, *Sputiamo su Hegel*, p. 15.

⁴⁸ P. RUDAN, *Omologazione, differenza, rivolta. Carla Lonzi e l'imprevisto dell'ordine patriarcale*, in R. BARITONO – M. RICCIARDI (eds), *Strategie dell'ordine: categorie, fratture, soggetti*, «Quaderni di Scienza & Politica», 8/2020, p. 264, <http://amsacta.unibo.it/6332/1/Quad%208%20ORDINE%20DEF-3.pdf>.



confronti della legge e anche delle leggi cosiddette delle donne»⁴⁹. La legge, per sua natura generale e astratta, finirebbe per omologare le differenti condizioni economiche, sociali e razziali delle donne. Tra le donne della Libreria il dibattito si accende nel 1979 in occasione della proposta di una legge contro la violenza sessuale su iniziativa di due associazioni. La proposta conduce alcune a domandarsi perché nel movimento femminista rinasca continuamente la «legge dell'uomo», in questo caso addirittura nel senso specifico di legiferare⁵⁰. Secondo molte di loro una legge simile finisce per relegare le donne al ruolo di vittime, ritagliando per loro una condizione di disagio e sofferenza, nonché separando la questione della violenza da altre forme del dominio maschile che affliggono le donne e che si consumano nel silenzio. Ma l'aspetto che poneva più problemi era la scelta di mettere nelle mani dello Stato e della sua tutela la sofferenza e la libertà delle donne. Questo implicava l'idea dello Stato come mediatore neutrale e non responsabile della riproduzione della violenza che le donne subivano. Queste femministe non potevano accettare il passaggio dall'autorità personale all'autorità pubblica⁵¹, quel movimento che nella semantica dell'emancipazione si dà dal potere paterno a quello statale. La critica dell'emancipazione rivela un'urgenza politica che è ben determinata nella domanda di una di queste donne: «vogliamo davvero passare dalla marginalità della nostra quasi inesistenza ufficiale ad essere cittadine alla pari con gli uomini? Oppure da questa marginalità vogliamo far partire un progetto per cambiare la nostra condizione e insieme tutta la società?»⁵². Il dibattito delinea delle ipotesi politiche differenti: da una parte vi sono coloro che si considerano come un gruppo oppresso, omogeneo e bisognoso di tutela, esse manifestano la loro fiducia nel diritto come strumento di un'emancipazione possibile⁵³. Dall'altra e sul versante opposto si trovano quelle che ribadiscono i limiti del concetto di emancipazione e per cui il diritto è strumento di riproduzione dell'oppressione patriarcale.

In questo dibattito politico si può dunque leggere l'accusa rivolta al concetto di non essersi mai realmente emancipato dalla sua radice storica e dal suo significato premoderno. Per queste donne «l'iniziativa della legge contro la violenza sessuale, esponendo la differenza femminile sotto il segno dell'oppressione patita che reclama tutela, [offende] quelle donne che volevano significare la loro differenza sotto il segno della libertà»⁵⁴. Il rifiuto dell'emancipazione egualitaria non riguarda qui solo la sua dimensione formale, ma ha a che fare con il modo in cui essa riproduce l'ordine patriarcale mentre fa delle donne dei soggetti fragili, bisognosi di tutela e di protezione e in definitiva di essere costantemente emancipate. Il femminismo della differenza italiano ha dunque il merito di sviluppare una critica dell'emancipazione in quanto fattore di riproduzione dell'ordine sociale patriarcale, che nella sua prospettiva poteva essere

⁴⁹ LIBRERIA DELLE DONNE DI MILANO, *Non credere di avere diritti. La generazione della libertà femminile nell'idea e nelle vicende di un gruppo di donne*, Torino, Rosenberg & Sellier, 2018, p. 73.

⁵⁰ *Ivi*, p. 77.

⁵¹ *Ivi*, p. 79.

⁵² *Ibidem*.

⁵³ *Ibidem*.

⁵⁴ *Ivi*, p. 88.

messo in crisi solo dal presentarsi di un Soggetto imprevisto differente e non omologabile. Queste donne rovesciano il contenuto universale dell'emancipazione e mostrano il processo omologante che esso produce, rivelando anche il suo operare come una macchina normativa che perpetua l'oppressione di quelle parti che non possono essere pienamente omologate. La messa in crisi del concetto a opera di queste femministe rivela il problema fondamentale della differenza, di un soggetto di parte in grado di mostrare le gerarchie che strutturano la società. Si tratta di un problema che molte femministe hanno continuato a pensare nel tentativo di non fare della differenza un'identità essenzializzata bensì una condizione sociale a partire dalla quale far emergere quel Soggetto imprevisto in grado di interrompere l'ordine patriarcale.

3. L'emancipazione come inizio della politica e la sua critica

La frattura che il femminismo della differenza apre all'interno del concetto di emancipazione descrive in modo esemplare il suo campo di tensione moderno, ma soprattutto ne mostra una crisi che non sembra lasciare altre vie percorribili se non il suo rifiuto. La tensione verso l'emancipazione conduce allora a un interrogativo circa le possibilità di una sua rielaborazione teorica e politica. In effetti, coloro che oggi si interrogano sul recupero del lessico dell'emancipazione e sul problema dei diritti che questo apre, sono costretti a domandarsi se sia possibile pensare una politica dell'emancipazione che non finisca per sottostare agli imperativi dell'ordine sociale e per piegarsi alle necessità del sistema neoliberale.

Una risposta affermativa a questo quesito si trova in alcune riflessioni critiche delle politiche dei diritti ma anche nel pensiero di alcuni autori che hanno dato un'indiscussa centralità al concetto nei loro lavori, come Jacques Rancière. La sua riflessione abita il campo di tensione moderno: egli descrive il dilemma dell'emancipazione⁵⁵, fa luce sulla sua funzione di ordine, ma al tempo stesso non rinuncia a pensare termini in cui esso può essere riproposto. Tutta l'opera del filosofo francese può essere letta e interpretata attraverso questa lente⁵⁶; in questa sede mi interessa però mostrare in che modo egli recuperi l'emancipazione per pensare l'inizio di un nuovo modo di intendere la politica. È significativo che Rancière compia questa operazione facendo delle donne uno dei soggetti che, a partire dalla loro pretesa di emancipazione, danno inizio a quella che chiama *politique*. In questo senso, egli riconosce che il confronto critico del femminismo con l'emancipazione è quello che più di altri ha mostrato il carattere complesso e contraddittorio del concetto. Quando le donne rivendicano l'uguaglianza, esse rivelano infatti il torto su cui si fonda quella che generalmente si chiama politica e alla quale Rancière dà invece il nome di *police*. La polizia è il modo in cui viene istituzionalizzato il potere⁵⁷, in cui esso si trova in determinati luoghi con consenso, in cui si

⁵⁵ J. RANCIÈRE, *L'emancipazione e il suo dilemma*, «Pólemos. Materiali di filosofia e critica sociale», 1/2017, pp. 227-245.

⁵⁶ Si veda il contributo di Giovanni Campailla in questo numero.

⁵⁷ Con questo gesto Rancière recupera un significato che il termine *police* ha storicamente avuto. Esso nel Settecento coincideva infatti con l'amministrazione, o ancora con l'organizzazione. Per indagare le continuità e le trasformazioni che tra antico regime e Rivoluzione investono il concetto classico di *police* che diviene un pilastro fondamentale della buona costruzione dello Stato, P. NAPOLI, *Naissance de la police moderne: pouvoir, normes, société*, Paris,



esprime l'ordine dello spazio politico. La *politique* invece rappresenta la sfida a quell'ordine, mostra l'impossibilità della divisione ordinata dello spazio degli individui e fa emergere il conflitto a partire dal disvelamento del torto su cui si regge la logica poliziesca.

Se, come osservato, nel corso del Novecento l'emancipazione diventa sinonimo ed espressione della piena cittadinanza, per riabilitare il concetto Rancière ha bisogno di separarla da essa. La cittadinanza - in quanto riconoscimento istituzionale che si muove dall'alto verso il basso - è espressione della *police*, e per questo si deve concedere a coloro secondo cui «uguaglianza fa rima con utopia mentre disuguaglianza evoca la sana robustezza delle cose naturali» che il presupposto dell'uguaglianza è «tanto vuoto quanto essi lo descrivono. Non possiede in sé alcun effetto particolare, alcuna consistenza politica». Il discorso della cittadinanza, al crocevia tra il soggetto, i diritti e la comunità politica, ha storicamente posto il problema di un ente collettivo che ha il compito di realizzare l'ordine⁵⁸. Lo ha fatto con paradigmi molteplici e diversificati sulla base delle differenti congiunture storiche ma costantemente lo Stato, la società, la nazione si sono fatti carico dei soggetti e dei loro bisogni, presentandosi come enti inclusivi, integrativi, normativi. Per uscire dalla logica poliziesca dell'ordine per Rancière si deve perseguire il dubbio, sviluppare la critica della cittadinanza e dell'uguaglianza, tanto che «coloro che hanno spinto questo dubbio al suo limite estremo sono i partigiani più risoluti dell'uguaglianza»⁵⁹.

La *politique* può interrompere la logica poliziesca svelando il torto su cui questa si riproduce, solo così si apre quel conflitto che si deve alla *mésentente*, che non è un disaccordo, come fa intuire il titolo italiano dell'opera di Rancière, bensì l'impossibilità per la logica della *police* di comprendere la *politique*. È a questo punto però che Rancière mostra la sua contrarietà a rinunciare all'emancipazione, concependola come sinonimo di un'uguaglianza da intendere come presupposto della politica che interrompe la logica poliziesca: «perché vi sia politica, occorre che il vuoto apolitico dell'uguaglianza di ciascuno con chiunque produca il vuoto di una proprietà politica come la libertà del *demos* ateniese»⁶⁰. Il *demos* ateniese diventa l'esempio di un soggetto che può rivelare la politica e una nuova logica dell'uguaglianza, una parte della democrazia greca che mette in atto un'uguaglianza differente. Questo soggetto di parte gli serve per pensare l'emancipazione come inizio della politica. L'uguaglianza è il principio della politica in quanto «principio che non le appartiene», non è una essenza che la legge incarna bensì un «presupposto che deve essere riconosciuto nelle pratiche che lo mettono in atto». A mettere in atto l'emancipazione come inizio della politica sono coloro che Rancière chiama *senza parte*: laddove questi soggetti pretendono l'uguaglianza si apre infatti

La Découverte, 2003; cfr. P. SCHIERA, *Dall'arte di governo alle scienze dello Stato: il cameralismo e l'assolutismo tedesco*, Milano, Giuffrè, 1968.

⁵⁸ P. COSTA, *Civitas. Storia della cittadinanza in Europa. 4. L'età dei totalitarismi e della democrazia*, Roma-Bari, Laterza, 2001, pp. 509-514. Sul concetto di cittadinanza come concetto politico moderno cfr. P. COSTA, *La cittadinanza: un «geschichtlicher Grundbegriff?»*, in S. CHIGNOLA – G. DUSO (eds), *Sui concetti giuridici e politici della costituzione dell'Europa*, pp. 251 ss.

⁵⁹ J. RANCIÈRE, *Il disaccordo. Politica e filosofia* (1995), Roma, Meltemi, 2007, p. 52.

⁶⁰ *Ibidem*.

un conflitto nella società che ha a che fare specificamente con l'apertura di una politica dell'emancipazione. L'uguaglianza apre il conflitto su cui l'ordine della *police* si fonda. «Vi è politico in virtù di un solo universale, l'uguaglianza, che assume la forma specifica del torto. Il torto istituisce un universale singolare, un universale polemico, associando al conflitto delle parti sociali la manifestazione dell'uguaglianza, come parte dei senza parte»⁶¹.

Tra gli esempi dell'apparizione del torto che dà inizio alla politica Rancière richiama quello di una donna che, nel 1849, irrompe sulla scena elettorale trasformando un *topos* repubblicano che riproduce la logica poliziesca nell'esposizione del torto. Si tratta di Jeanne Deroin, tra le principali esponenti del primo femminismo francese, che si presenta, in barba al divieto imposto alle donne, a un'elezione legislativa, manifestando la contraddizione di un suffragio universale che esclude il suo sesso. Deroin si presenta come donna, inclusa nel popolo francese sovrano che gode del suffragio e dell'uguaglianza di tutti davanti alla legge, e nello stesso tempo come soggetto radicalmente escluso. Per Rancière non si tratta solo della denuncia di un'incoerenza dell'universale bensì della messa in scena della contraddizione della finzione repubblicana. Deroin mette in pratica l'universalità singolare e polemica, mostrando che l'universale si regge sulla logica poliziesca. Nel gesto di Deroin si trova il recupero del concetto di emancipazione che compie Rancière, un'emancipazione che si regge sulla *mésentente* e che permette alla politica di interrompere la riproduzione dell'ordine della *police*. Il torto permette di tradurre «l'uguaglianza di ciascuno con chiunque in libertà vuota di una parte della comunità, che destabilizza ogni resoconto delle parti»⁶². Lo sforzo teorico di Rancière è dunque quello di immaginare un soggetto di parte e non omologabile che si serva del concetto di emancipazione riabilitandolo, e che attraverso di esso pensi la politica in modo inedito a partire dal disvelamento del torto su cui essa si fonda. Facendo luce sul carattere poliziesco e ordinativo dell'emancipazione Rancière torna sul nodo già individuato dal femminismo della differenza italiano, il quale è anche oggetto di analisi di quelle prospettive che riflettono sulle aporie della politica dei diritti nella società neoliberale.

In questo senso, il femminismo ha storicamente avuto il merito di dare delle indicazioni che anche nel contesto contemporaneo risultano fondamentali: sebbene non ci si trovi nel contesto storico in cui scriveva Lonzi, segnato da un processo di integrazione democratica della cittadinanza, l'emancipazione e i diritti continuano a essere il modo in cui i movimenti sociali articolano e strutturano le proprie rivendicazioni.

Non a caso è stata individuata nel femminismo della differenza una sorta di anticipazione di una successiva critica femminista delle politiche dell'identità nella società neoliberale⁶³. Wendy Brown è stata tra le principali animatrici di questa prospettiva: questa ha sviluppato una riflessione sul potere mostrando come esso produca precise identità che si organizzano

⁶¹ *Ivi*, p. 57.

⁶² *Ivi*, p. 79.

⁶³ P. RUDAN, *Omologazione, differenza, rivolta. Carla Lonzi e l'imprevisto dell'ordine patriarcale*, p. 279. Sul femminismo e le *Identity Politics* cfr. M. LLOYD, *Beyond Identity Politics: Feminism, Power & Politics*, London-Thousand Oaks, Sage, 2005. Sulle politiche dell'identità cfr. E. GELLNER, *Culture, identity and politics*, Cambridge, Cambridge University Press, 1987; T. MCGOWAN, *Universality and Identity Politics*, New York, Columbia University Press, 2020.



in movimenti sociali a partire dalla politicizzazione della propria identità finalizzata alla richiesta di riconoscimento ed emancipazione. Non casualmente Brown prende le mosse dalla *Questione ebraica* di Marx per formulare la sua critica dell'emancipazione neoliberale e far luce su un potere che produce identità e fa dei diritti uno strumento per la loro gestione⁶⁴. La filosofa statunitense riprende principalmente due dei problemi individuati da Marx rispetto all'emancipazione politica: da una parte lo Stato in quanto presunto mediatore neutrale tra l'individuo e la sua libertà, dall'altra l'invisibilizzazione di disuguaglianze materiali che confinate nell'ambito privato vengono spolicizzate. Brown rileva come i diritti informino le lotte di soggetti che, nel momento in cui avanzano richieste allo Stato, finiscono inevitabilmente per riconoscerlo come il soggetto in grado di consegnare loro la libertà, come mediatore necessario e imparziale. Per questa via la politica dei diritti all'interno della società neoliberale finirebbe per riproporre il significato storico dell'emancipazione, quella concessione calata dall'alto agli individui. Per Brown, inoltre, i soggetti che avanzano la loro pretesa di diritti allo Stato lo fanno a partire dalla politicizzazione della propria oppressione e della propria condizione di sofferenza, politicizzazione che tuttavia termina con la conquista del diritto richiesto, che è dunque strumentale al suo raggiungimento e che si esaurisce nel conferimento di esso all'individuo. Tale individualizzazione segna la fine della politicizzazione e soprattutto fa sì che le discriminazioni siano assunte come attributi personali piuttosto che come effetti sociali.

La critica di Brown permette quindi di osservare come i diritti, distribuiti in modo differenziale, si pongano come veri e propri *status* individuali. Nel suo lavoro non si deve tuttavia leggere una denuncia dei limiti dei diritti ai quali Brown riconosce un ruolo importante nelle pratiche di soggettivazione, come pure il fatto che la loro rivendicazione è un movimento che rimette in discussione l'assetto sociale consolidato affermando una condizione materiale⁶⁵. La sua critica piuttosto mira a svelare meccanismi nascosti, a far luce sul doppio volto dei diritti, in quanto motore delle rivendicazioni politiche e della loro neutralizzazione. Si tratta di una critica a cui non si può rinunciare in un momento in cui i diritti restano un problema nell'articolazione delle rivendicazioni dei movimenti sociali, anche passato il momento della loro grande fortuna in cui l'attacco al welfare aveva dato nuova vitalità al discorso⁶⁶.

Le diverse prospettive che oggi si interrogano sui vantaggi di utilizzare il lessico dell'emancipazione continuano, dunque, a fare i conti con la sua tensione moderna. La rielaborazione rancieriana del concetto muove dal riconoscimento della sua matrice ordinativa e dalla necessità di pensare la politica in maniera alternativa; in modo speculare, la critica dell'emancipazione di Brown non propone la soluzione di rinunciarvi né squalifica l'utilizzo del discorso dei diritti all'interno dei movimenti sociali. Queste riflessioni suggeriscono inoltre che,

⁶⁴ W. BROWN, *Rights and Identity in Late Modernity: Revisiting the Jewish Question*, in A. SARAT – T. KEARNS (eds), *Identities, Politics and Rights*, Ann Arbor, University of Michigan Press, 1995, pp. 85-130. Sul punto si veda P. RUDAN, *Il femminismo scomodo di una Political Theorist*, «Scienza & Politica. Per una storia delle dottrine», 24, 46/2012, p. 36.

⁶⁵ C. MARGIOTTA, *Diritti alla deriva*, «Derive e Approdi», 24/2003, pp. 123-127, p. 123.

⁶⁶ M. PICCININI, Introduzione a *L'autunno dei diritti*, «Derive e Approdi», 24/2003, pp. 114-115.

sebbene l'emancipazione sia stata storicamente oggetto di critiche feroci e veri e propri rifiuti, di essa è impossibile disfarsi.

Il concetto continua a scuotere la politica, la quale deve incessantemente fare i conti con il suo rompicapo e sottrarlo alla sua funzione di ordine. In questa cornice risulta particolarmente significativa l'indicazione di Gayatri Chakravorty Spivak, la quale ragionando su alcuni termini ereditati dall'Illuminismo, come diritti e libertà, sostiene che si tratta di «qualcosa che non si può non volere»⁶⁷ e che al tempo stesso deve essere sottoposto a una «persistente critica». Senza questa critica ostinata anche l'emancipazione corre il rischio di essere esclusivamente un operatore gerarchico. In questo senso, ricostruire la storia contesa dell'emancipazione significa non rinunciare al gesto di una critica persistente a partire dalla quale è possibile pensare l'emancipazione, la sua politica e il suo futuro, affinché essa possa essere quel «qualcosa di più» che la teoria femminista e i movimenti sociali che la animano continuano a cercare.

⁶⁷ G.C. SPIVAK, *More on Power/Knowledge*, in G.C. SPIVAK, *The Spivak Reader. Selected Works of Gayatri Chakravorty Spivak*, New York-London, Routledge, 1996, p. 158.