

La posta in gioco del riconoscimento: genealogie femministe

Carlotta Cossutta

The stakes of recognition: feminist genealogies

Abstract: This article explores the concept of recognition through a feminist genealogical lens, positioning Mary Wollstonecraft as a foundational figure in rethinking subjectivity, autonomy, and justice. While philosophical debates on recognition often begin with Hegel's dialectic of the master and the slave, Wollstonecraft's thought anticipates a relational and moral framework that challenges both individualist and hierarchical models. Her conception of virtue as modesty, her critique of dependence, and her insistence on educational and civic freedom for women frame recognition not as approval from above, but as mutual formation through ethical relations. The essay follows this trajectory through Simone de Beauvoir's analysis of woman as the 'Other', Carla Lonzi's radical refusal of recognition as a patriarchal device, and Judith Butler's deconstruction of recognition as a normative and exclusionary act. In this itinerary, Wollstonecraft emerges not merely as a precursor but as a theorist of relational autonomy, whose insights destabilize the logic of domination embedded in traditional recognition. Rather than tracing a linear history, the article maps a series of ruptures and tensions that reposition recognition as a site of political contestation, ethical transformation, and feminist critique.

Keywords: Mary Wollstonecraft; Recognition; Feminist Genealogy; Relational Autonomy; Subjectivity.

1. Introduzione

Il riconoscimento è una parola centrale del lessico moderno della soggettività. In ambito filosofico, il suo significato ha oscillato tra fondamento relazionale dell'identità, condizione di giustizia e spazio simbolico della legittimazione sociale. A partire dalla dialettica hegeliana, il riconoscimento si configura come dinamica costitutiva dell'autocoscienza: l'io non si dà che nel confronto con l'alterità, in una relazione che è al tempo stesso conflittuale e generativa. Tuttavia, proprio a partire da questa intuizione, si apre un campo di tensione che il pensiero femminista ha saputo esplorare

* Università degli Studi di Milano (carlotta.cossutta@unimi.it; ORCID: 0000-0002-2483-3010).

in profondità: che cosa significa essere riconosciute in un ordine che non è neutro, ma segnato da rapporti di potere, gerarchie simboliche e norme escludenti?

Questo saggio si propone di attraversare genealogicamente alcune configurazioni del riconoscimento, partendo da Hegel per poi mettere in luce alcune riflessioni femministe che mettono al centro la rottura teorica proposta da Carla Lonzi, che prende il pensiero hegeliano come chiave per comprendere e per poi scardinare l'oppressione femminile. Le pagine che seguono si muovono lungo un filo conduttore che non assume il riconoscimento come categoria data, ma ne interroga le condizioni, le implicazioni e le trasformazioni. L'approccio è genealogico nel senso foucaultiano e butleriano del termine: si tratta non di ricostruire una storia lineare, ma di cartografare delle fratture teoriche, dei salti, dei riposizionamenti¹. In particolare, l'interesse è rivolto a cinque figure teoriche che segnano, ciascuna a modo suo, una svolta nella comprensione del rapporto tra soggetto, identità e riconoscimento: Hegel, come punto di origine e di ambivalenza; Mary Wollstonecraft, che riformula la virtù come pratica relazionale; Simone de Beauvoir, che problematizza la dialettica tra soggetto e alterità; Carla Lonzi, che compie un gesto di diserzione radicale; e Judith Butler, che smaschera i fondamenti normativi. Questo lavoro si propone dunque di ripensare il riconoscimento a partire dalle sue ambivalenze interne, seguendo un filo critico che, da Hegel a Lonzi, attraversa e decostruisce le sue promesse universalistiche. Il riconoscimento vi appare non come punto di arrivo, ma come nodo teorico da interrogare, costantemente segnato da asimmetrie di potere, da condizioni normative e da esclusioni storiche. A partire dalla dialettica hegeliana, che ne rivela la natura conflittuale, il saggio mette in luce come il riconoscimento venga riformulato in chiave relazionale e morale da Wollstonecraft, problematizzato come alienazione simbolica da de Beauvoir, ricondotto a dispositivo di soggettivazione da Butler, e rigettato come struttura maschile della mediazione da Lonzi. In questa traiettoria, la soggettività femminile non viene semplicemente riconosciuta, ma si costruisce nella tensione tra desiderio di parola e rifiuto dell'ordine simbolico esistente. Il riconoscimento, anziché essere fondamento della soggettività, diventa così campo di esposizione, frattura e trasformazione. L'interrogativo che attraversa l'intero percorso non è se la donna debba essere riconosciuta, ma a quali condizioni, entro quali linguaggi, e con quali conseguenze il riconoscimento può ancora essere pensato.

¹ Butler (1997).

2. Hegel e la dialettica del riconoscimento

Il concetto di riconoscimento (*Anerkennung*) è uno dei perni attorno a cui ruota la filosofia di Hegel, soprattutto nella *Fenomenologia dello spirito*. A differenza della tradizione precedente, che tendeva a considerare l'identità del soggetto come autonoma o fondativa, Hegel notoriamente propone una visione relazionale dell'autocoscienza: essa non si dà mai in isolamento, ma solo attraverso una relazione conflittuale con l'altro. "L'autocoscienza è in sé e per sé in quanto è in sé e per sé per un'altra, ossia è solo in quanto è riconosciuta"². Questo passaggio segna la svolta verso un'antropologia filosofica che pone l'intersoggettività come condizione della soggettività.

L'autocoscienza, nella sua prima espressione, è desiderio (*Begierde*), ma un desiderio radicalmente umano, che non si esaurisce nel consumo di oggetti esterni, bensì aspira a essere riconosciuto da un altro desiderio, cioè da un'altra autocoscienza³. Come nota Jean Hyppolite, "nel fondo di tale appetire (*désir*) l'autocoscienza cerca se stessa e si cerca nell'altro"⁴. Il riconoscimento desiderato, tuttavia, non è immediato: è mediato dalla *lotta per il riconoscimento*, che assume la forma della dialettica servo-signore.

Questa lotta nasce dall'esigenza di entrambe le autocoscienze di affermarsi come *essere-per-sé*, quindi come autonome rispetto alla vita biologica. Come ha sottolineato Alexandre Kojève, "l'uomo risulta umano solo se rischia la sua vita (animale) in funzione del suo desiderio umano"⁵. Tuttavia, questa lotta porta a un esito asimmetrico: una delle due autocoscienze (il futuro servo) preferisce la conservazione della vita e si sottomette, mentre l'altra (il signore) afferma la propria indipendenza dalla vita, assumendo il dominio. Ma questa vittoria è illusoria: il signore gode della cosa solo mediata dal lavoro del servo e, poiché il servo non è riconosciuto come uguale, il riconoscimento ricevuto è privo di valore effettivo. La 'verità' dell'autocoscienza è dunque nel servo, che attraverso il lavoro trasforma la realtà e se stesso, raggiungendo un'autonomia autentica: "la coscienza servile è la verità della coscienza autonoma"⁶.

A questo punto, Hegel articola lo sviluppo dell'eticità (*Sittlichkeit*) come superamento progressivo di forme incomplete di riconoscimento. Tra queste, la famiglia occupa un posto centrale: è la prima sfera in cui il riconoscimento si dà in forma immediata, come bisogno, cura e amore.

² Hegel (2000, 277).

³ Cfr. Kojève (1996).

⁴ Hyppolite (2005, 196).

⁵ Kojève (1996, 19).

⁶ Hegel (2000, 285).

Il matrimonio, ad esempio, rappresenta per Hegel la forma concreta in cui l'amore si oggettiva e diviene consapevole, tanto che "I coniugi hanno dinnanzi a sé, con il bambino, una testimonianza in carne e ossa del loro reciproco sapere l'affetto dell'altro"⁷. All'interno di questa sfera, Hegel colloca anche la relazione tra fratello e sorella come momento privilegiato dell'unione etica, prefigurando la tragica figura di Antigone.

Nella *Fenomenologia*, Antigone incarna l'elemento dell'eticità immediata (*unmittelbare Sittlichkeit*) propria della famiglia, in opposizione alla legge dello Stato, rappresentata da Creonte. Hegel osserva che la sorella, in quanto appartenente alla famiglia, è il riconoscimento privo di desiderio, non contaminato dalla volontà di possesso. "Il fratello è per la sorella come un altro sé, in quanto non è in alcun modo per lei un oggetto desiderato"⁸, scrive Hegel. In questo rapporto si realizza una forma 'pura' di riconoscimento che non passa per la negazione né per il dominio: una relazione che non mira alla mediazione della proprietà o del potere, ma che si fonda su un'etica dell'affetto e della prossimità.

Tuttavia, proprio perché immediata, questa eticità non regge al confronto con la totalità dello Spirito. Il conflitto tragico tra Antigone e Creonte non è solo uno scontro tra individuo e Stato, ma tra due ordini etici ugualmente legittimi: la legge divina della famiglia e la legge umana della polis. Questo passaggio è cruciale per comprendere come Hegel concepisca la tragedia come momento di scissione e superamento: Antigone non può essere integrata nello Stato moderno, perché incarna un principio non razionalizzato, pre-statuale, e per questo inevitabilmente destinato alla negazione.

Nel percorso della *Fenomenologia dello spirito*, la figura di Antigone rappresenta una svolta fondamentale nello sviluppo dell'etica e della soggettività. Essa incarna un momento in cui la vita etica (*Sittlichkeit*) si manifesta nella sua forma originaria e immediata, all'interno della comunità familiare, prima della mediazione razionale che condurrà alla formazione del diritto e dello Stato. Hegel distingue, in questa fase, due principi normativi: la legge divina (*göttliches Gesetz*), che trova la sua espressione nella famiglia, nella notte, nella continuità del sangue e nella cura dei morti; e la legge umana (*menschliches Gesetz*), che appartiene alla dimensione della polis, alla luce, alla parola pubblica, e che ha come soggetto privilegiato l'uomo.

⁷ Honneth (2002, 49).

⁸ Hegel (2000, 263).

Queste due leggi non si escludono, ma si ignorano: sono ordini etici assoluti e paralleli, incapaci di riconoscere il proprio limite nell'altro. Hegel sottolinea come la legge divina sia "il principio interiore della casa, e come tale appartiene all'ambito della donna"⁹, mentre la legge umana, orientata all'universalità, è affidata all'uomo, cittadino dello Stato. La donna, e Antigone in particolare, rappresenta dunque un ordine dell'etico che non deriva da una scelta razionale, ma da una appartenenza ontologica: Antigone non sceglie la legge divina, ma agisce all'interno di essa perché *non può fare altrimenti*. La sua fedeltà al fratello e ai morti è espressione di una necessità etica immediata, non il risultato di una deliberazione morale. In questo senso, la sua azione è profondamente etica, ma priva di autonomia soggettiva. L'eticità immediata, infatti, non conosce la riflessione del sé: l'agire coincide con l'identità sociale.

Questo è il cuore del dramma tragico. Quando Creonte proibisce la sepoltura di Polinice, Antigone viola la legge della polis in nome di un ordine superiore, che tuttavia non ha i mezzi per legittimarsi all'interno della razionalità pubblica. Il conflitto tra i due non è tra giusto e sbagliato, ma tra due assoluti: la colpa risiede nel fatto che entrambi i diritti, sia quello umano che quello divino, non riconoscono l'altro come il proprio limite. La morte di Antigone non è una punizione per un errore, ma la conseguenza necessaria della collisione tra due mondi chiusi, entrambi legittimi, ma reciprocamente ciechi.

Questa posizione è pienamente coerente con la logica della *Fenomenologia*. L'eticità immediata è destinata a essere superata, perché priva di mediazione. Essa si fonda sulla consuetudine, sul costume, sul ruolo naturale: la donna come madre, sorella, custode dei riti. Ma per Hegel, l'autonomia morale si conquista solo con la riflessione individuale, con la rottura dell'immediatezza e l'ingresso nella sfera della Moralità (*Moralität*), dove il soggetto agisce in base a principi che possono essere universalizzati. Il superamento dell'eticità immediata, dunque, conduce alla eticità razionale dello Stato: qui l'individuo non si identifica più con la propria posizione naturale, ma con il proprio ruolo all'interno di un sistema giuridico che riconosce ogni soggetto come portatore di diritti e di volontà autonoma. Lo Spirito si realizza pienamente solo in questa sintesi tra universalità e particolarità.

Ma è proprio qui che sorge una forte tensione, ampiamente rilevata dalla critica femminista. Se la famiglia è la prima forma dell'etico, e se alla donna è affidato il compito di incarnare la legge divina, allora il passaggio

⁹ *Ibidem*.

alla razionalità statuale implica anche l'esclusione strutturale della donna dalla soggettività autonoma. Come ha notato Luce Irigaray, la donna nella filosofia hegeliana "non esce mai dalla sfera del naturale"¹⁰, rimanendo confinata all'orizzonte della riproduzione e dell'affetto, cioè a una funzione relazionale, ma non storica. In *Speculum. L'altra donna*, Irigaray mostra come la figura di Antigone, pur ponendosi come 'luogo' del conflitto etico, non possa mai diventare soggetto della sintesi: ella agisce, ma non fonda. Il suo gesto non ha discendenza: è un atto che parla di fedeltà, ma non di futuro.

All'interno della dialettica hegeliana, questo limite è strutturale. La soggettività politica si fonda su una rottura: l'individuo deve separarsi dalla famiglia, superare la naturalità del sangue e della memoria, per divenire cittadino. In questa transizione, il contributo della donna viene interiorizzato come fondamento silenzioso, ma non riconosciuto come agente. Antigone muore perché appartiene a un ordine che lo Spirito deve superare, ma la sua morte lascia irrisolta la questione del riconoscimento della differenza.

La figura di Antigone consente di comprendere a fondo le tensioni e le ambivalenze della filosofia hegeliana del riconoscimento. Da un lato, ella incarna la forma più pura e affettiva dell'etico; dall'altro, rappresenta un limite strutturale all'universalizzazione dello Spirito. La sua voce, tragica e assoluta, apre uno spazio che la filosofia politica moderna dovrà affrontare: quello del riconoscimento non come sintesi astratta, ma come ascolto radicale della differenza, anche – e soprattutto – quando essa si presenta sotto forma di silenzio, di lutto, o di fedeltà.

In conclusione, il riconoscimento in Hegel si configura come un processo dialettico, conflittuale, ma orientato alla progressiva universalizzazione dell'identità. E tuttavia, in questa traiettoria, alcune forme di alterità – come quella incarnata dalla donna, dalla sorella, da Antigone – restano ai margini, rappresentando una sfida ancora aperta alla filosofia del riconoscimento.

3. Wollstonecraft: autonomia relazionale e modestia

Sebbene Mary Wollstonecraft scriva prima della sistematizzazione hegeliana della dialettica del riconoscimento, è possibile, in una lettura retrospettiva, cogliere nei suoi testi una precoce sensibilità per i temi che saranno al centro della riflessione post-hegeliana. In particolare, l'insistenza sulla relazione educativa e morale come fondamento della libertà femminile an-

¹⁰ Irigaray (1974, 231). Cfr. anche Giardini (2016).

ticipa una concezione relazionale dell'autonomia, che si situa oltre l'individualismo astratto e che, pur mancando di un linguaggio dialettico esplicito, prefigura una lottizzazione asimmetrica del riconoscimento. Come hanno osservato Catriona Mackenzie e Natalie Stoljar, "l'autonomia relazionale non implica una dissoluzione del sé, ma una sua costituzione attraverso relazioni eticamente significative"¹¹. Wollstonecraft non tematizza il conflitto servo-signore, ma ne abita le conseguenze: il mancato riconoscimento delle donne come soggetti morali si traduce, per lei, in una alienazione esistenziale e in una disuguaglianza riprodotta attraverso le istituzioni sociali. La sua proposta di una libertà educativa e civile per le donne può essere dunque riletta come una etica dell'emergenza del soggetto che si costruisce non nel dominio o nella sottomissione, ma nella reciprocità formativa¹².

La riflessione di Mary Wollstonecraft (1759-1797), infatti, rappresenta una delle prime formulazioni filosofiche moderne del femminismo, non soltanto per la sua critica delle disuguaglianze di genere, ma soprattutto per la capacità di pensare in termini relazionali e storici la formazione dell'identità femminile, con uno sguardo rivolto alla giustizia sociale e alla costituzione etica della soggettività. In un'epoca segnata dalle trasformazioni della Rivoluzione francese e dall'espansione dell'Illuminismo europeo, Wollstonecraft elabora una teoria della libertà femminile fondata su un'idea originale e anticipatrice di riconoscimento reciproco, che si esprime attraverso pratiche di educazione, relazione e trasformazione sociale¹³.

Già nella *Vindication of the Rights of Woman* (1792), Wollstonecraft denuncia che la condizione delle donne non è effetto di una presunta inferiorità naturale, ma il prodotto di istituzioni storiche e dispositivi normativi che le mantengono in uno stato di dipendenza e infantilizzazione. Le donne, scrive, sono "rese deboli, non nate deboli": un'affermazione che prefigura, con due secoli d'anticipo, le posizioni costruttiviste della teoria di genere¹⁴. La femminilità non è un destino, ma una forma sociale che viene insegnata, interiorizzata e performata attraverso l'educazione, il matrimonio, l'economia e la cultura. In questo senso, la questione del riconoscimento per Wollstonecraft non è solo psicologica o morale, ma eminentemente politica: essere riconosciute significa poter accedere a uno spazio di visibilità pubblica, a una dignità sociale, e alla possibilità di agire come soggetti morali autonomi.

¹¹ Mackenzie e Stoljar (2000, 23). Cfr. anche Mackenzie (2016).

¹² Cfr. Tomaselli (2016).

¹³ Cfr. James (2016).

¹⁴ Cfr. Coffee (2012).

Il cuore della riflessione wollstonecraftiana ruota intorno a una domanda fondamentale: che tipo di relazioni sociali rendono possibile la libertà delle donne? In polemica con l'individualismo atomista del liberalismo nascente, Wollstonecraft sostiene una concezione della libertà come autonomia relazionale. Essere liberi non significa semplicemente essere indipendenti, ma vivere in un contesto relazionale giusto, in cui si è rispettati come eguali e trattati come fini, non come mezzi. In questo senso, le relazioni oppressive non solo limitano la libertà, ma plasmano identità etiche inferiori, incapaci di sviluppare pienamente razionalità, virtù, desiderio di giustizia¹⁵.

La condizione femminile, secondo Wollstonecraft, è quella di una schiavitù sociale interiorizzata, imposta attraverso una seducente ideologia della dipendenza affettiva. Educate a compiacere, le donne imparano a cercare approvazione, non rispetto; ad affermarsi attraverso il corpo, non attraverso l'intelletto; a desiderare di essere desiderate, e non a essere riconosciute come eguali. Ne risulta un'identità sociale scissa, quasi sovrapponendosi alla nozione di 'coscienza infelice' in Hegel.

La donna, afferma Wollstonecraft, si compiace nella propria inferiorità, se è amata¹⁶. In questo paradosso, il desiderio di essere amata coincide con l'accettazione della subordinazione: un meccanismo che anticipa, in chiave pre-psicoanalitica, le ambivalenze dell'assoggettamento teorizzate da Butler due secoli dopo.

Nella *Vindication*, Wollstonecraft sviluppa una potente critica delle identità sociali costruite dalla disparità di potere, con particolare attenzione alle dinamiche educative. L'educazione delle donne, nota, è pensata per renderle gradevoli, non razionali; decorative, non autonome. Ma è proprio la negazione della ragione alle donne che segna, per Wollstonecraft, l'ingiustizia radicale del sistema patriarcale. "Senza autonomia morale – scrive – non c'è virtù possibile"¹⁷. Il riconoscimento, allora, non può ridursi a una forma di approvazione sociale, ma deve essere la condizione per lo sviluppo della razionalità e della responsabilità.

È in questo contesto che la filosofa attacca frontalmente Jean-Jacques Rousseau, considerato il campione del pensiero repubblicano progressista. Nel quinto libro dell'*Emilio*, Rousseau descrive la donna ideale – Sofia – come dolce, modesta, sottomessa, educata alla grazia più che alla ragione. Per Wollstonecraft, questa rappresentazione è un paradigma ideologico della subordinazione femminile: Rousseau vuole una cittadinanza eguale,

¹⁵ Cfr. Halldenius (2015).

¹⁶ Cfr. Wollstonecraft (1977).

¹⁷ Ivi (107).

ma solo per gli uomini¹⁸. La donna è relegata all'ambito privato e affettivo, costretta a esercitare la virtù non pubblicamente, ma nel silenzio della famiglia. Wollstonecraft ribalta questa costruzione: non si può costruire una repubblica della libertà se metà del genere umano è esclusa dal riconoscimento come soggetto razionale. Non basta l'uguaglianza giuridica: serve una trasformazione radicale delle relazioni formative e affettive, a partire dall'educazione pubblica mista, che ella propone in anticipo rispetto a molte riforme ottocentesche.

Ma la critica di Wollstonecraft non si limita all'ambito educativo. Nei suoi scritti più maturi, come *Maria: or, The Wrongs of Woman* (1798), la filosofa sviluppa un'analisi più profonda e radicale delle istituzioni sociali, in particolare del matrimonio come strumento legale di subordinazione. In un passo cruciale, Maria afferma: "il matrimonio mi ha imprigionata per tutta la vita"¹⁹. Il matrimonio, lungi dall'essere un contratto tra eguali, è un rapporto proprietario, in cui la donna è alienata a un uomo, e privata del controllo sul proprio corpo, sul proprio reddito, sulla propria voce. Anche qui Wollstonecraft anticipa temi che diverranno centrali nel femminismo ottocentesco e novecentesco: l'identità femminile come negazione giuridica e appropriazione affettiva.

La critica all'istituzione matrimoniale è anche una denuncia dell'assenza di riconoscimento morale. Maria è una donna che pensa, sente, desidera, ma che non trova nessuno disposto a riconoscerla come soggetto. Wollstonecraft suggerisce qui che la giustizia non consiste soltanto nel dare diritti, ma nell'attribuire significato sociale e valore morale all'esistenza degli altri. In questo senso, la sua riflessione apre uno spazio teorico che sarà sviluppato da autrici come Nancy Fraser e Axel Honneth, per cui il riconoscimento è una condizione imprescindibile della cittadinanza democratica.

In tensione con queste forme di negazione, Wollstonecraft elabora, soprattutto nelle lettere e nei passaggi meno sistematici, una teoria ancora poco esplorata del legame amicale tra donne come fondamento etico della libertà²⁰. Contro l'isolamento emotivo imposto alle donne, la filosofa propone relazioni simmetriche fondate sull'empatia, sul rispetto, sull'uguaglianza. Nell'amicizia, a differenza del matrimonio, si realizza un modello di reciprocità non strumentale. La libertà femminile non nasce solo dalla conquista di diritti, ma dalla possibilità di vivere relazioni etiche non gerarchiche, capaci di generare riconoscimento reciproco e costruzione condivisa di senso.

¹⁸ Cfr. Reuter (2014).

¹⁹ Wollstonecraft (1989, 146).

²⁰ Cfr. Neill (2001).

Wollstonecraft così anticipa una visione relazionale della giustizia e della soggettività, in cui l'identità non è un dato, ma un processo in divenire, costruito attraverso relazioni sociali giuste. Le identità sociali – siano esse di genere, classe o provenienza – non sono barriere da superare, ma luoghi in cui si gioca la possibilità di essere riconosciuti come persone. In questo, la sua teoria è una genealogia precoce del pensiero femminista contemporaneo, capace di connettere etica, politica, diritto, corpo e affetti.

4. De Beauvoir e Lonzi: alterità e rifiuto

Il percorso che da Mary Wollstonecraft conduce a Simone de Beauvoir e Carla Lonzi attraversa in modo critico la nozione stessa di soggettività moderna. Wollstonecraft non rivendica un'inclusione neutra delle donne nella sfera della ragione maschile, ma propone una riformulazione radicale della virtù, fondata non sul potere, né sulla competizione, ma su una disposizione morale relazionale, che chiama modestia: un senso del sé sobrio e consapevole, che si costruisce in rapporto agli altri e che vale egualmente per uomini e donne²¹. La modestia diventa, per lei, il fondamento di una libertà educativa e politica, che si distacca tanto dalla civetteria prescritta alle donne quanto dall'orgoglio virile imposto agli uomini. In questo gesto teorico si annuncia già una critica dell'universalismo astratto, che sarà poi sviluppata da Simone de Beauvoir nella forma esistenzialista della 'lotta per la trascendenza', attraverso cui riflette sulla libertà femminile a partire dall'esclusione dall'universalità. De Beauvoir riconosce che la donna è resa altro attraverso processi storici e simbolici che la escludono dalla soggettività sovrana: la sua libertà non può consistere nella semplice imitazione dell'uomo, ma nella costruzione autonoma di un progetto esistenziale²². Carla Lonzi radicalizza questa frattura: a suo giudizio, ogni modello razionale condiviso, ogni spazio di riconoscimento, è già colonizzato dal codice patriarcale. Per questo, la soggettività femminile non può emergere attraverso la mediazione o la dialettica, ma solo nel vuoto generativo dell'autocoscienza e del separatismo²³. Da Wollstonecraft a Lonzi si assiste così a uno spostamento del riconoscimento: da dispositivo morale di libertà condivisa, fondato sulla relazione e sulla formazione, a campo di tensione irrisolvibile, da cui la differenza può soltanto sottrarsi per essere detta. La genealogia femminista si mostra, così, come una pratica della frattura: non

²¹ Cfr. Wollstonecraft (1977) e Pollock (2011).

²² Cfr. de Beauvoir (2008).

²³ Cfr. Lonzi (2010, 41-43).

solo nel contenuto delle teorie, ma nella loro forma e nella loro modalità di presa di parola²⁴.

Nella storia del pensiero femminista, Simone de Beauvoir e Carla Lonzi rappresentano due momenti genealogici differenti ma profondamente intrecciati: il primo si colloca dentro il paradigma dell'emancipazione e del riconoscimento filosofico, il secondo lo mette in crisi dall'interno, dando voce a un'esigenza di autenticità irriducibile all'universalismo astratto della soggettività moderna. In modi diversi, entrambe riflettono sulle aporie del riconoscimento: la prima per mostrare come esso sia negato alla donna in quanto altro rispetto all'uomo, la seconda per denunciare come tale riconoscimento sia in sé strutturalmente colonizzante, e quindi da rifiutare. Il confronto con Hegel, esplicito in Lonzi e strutturale in de Beauvoir, permette di misurare il grado di continuità e rottura con la dialettica servo-signore, e di leggere la genealogia della soggettività femminile in termini relazionali, conflittuali e storicamente situati.

Nel *Deuxième sexe* (1949), Simone de Beauvoir costruisce una fenomenologia radicale dell'oppressione femminile a partire da una domanda: come si diventa donna?. Come per Mary Wollstonecraft, l'elemento decisivo è la storicizzazione del genere, la consapevolezza che l'essere donna non è un fatto naturale ma il risultato di una costruzione sociale, culturale e simbolica²⁵. La formula celebre – 'Donna non si nasce, lo si diventa' – enuncia una tesi esistenziale che ha implicazioni ontologiche e politiche. L'essere umano è libertà, ma questa libertà è situata: il soggetto si costituisce attraverso progetti, scelte, aperture al mondo, ma anche in rapporto a strutture che lo precedono. La donna, in questa costruzione, non è riconosciuta come soggetto autonomo, ma come Altro dell'Uomo. È 'il secondo sesso' non solo in termini numerici, ma ontologici e simbolici²⁶.

L'altro, per de Beauvoir, è una figura costitutiva dell'identità: ogni soggetto si definisce in rapporto a ciò che non è. Ma se l'alterità è universale, nella relazione tra i sessi essa diventa asimmetrica. L'uomo si costituisce come neutro, universale, soggetto della storia e della cultura; la donna, invece, è confinata nel particolare, nel naturale, nel corpo. In termini hegeliani, si potrebbe dire che la donna non ottiene riconoscimento reciproco, ma viene definita dallo sguardo maschile come oggetto desiderabile o madre funzionale. La dialettica servo-signore, che in Hegel conduce a un reciproco riconoscimento mediato dalla lotta e dal lavoro, nel rapporto uomo-donna si interrompe: non c'è conflitto, né lotta per il riconoscimento,

²⁴ Cfr. Cavarero (1997) e Braidotti (1994).

²⁵ Cfr. Garcia (2023).

²⁶ De Beauvoir (2008, 17).

ma internalizzazione dell'inferiorità. Come scrive de Beauvoir, "le donne accettano la loro subordinazione perché hanno interiorizzato la loro funzione di specchio"²⁷.

Questa condizione non è irrimediabile, ma richiede una trasformazione sociale, educativa e politica. Come Wollstonecraft, de Beauvoir insiste sul ruolo della formazione razionale e della parità giuridica. Ma rispetto alla filosofa settecentesca, il suo approccio è più radicale, perché esistenzialista: la libertà non è una proprietà del soggetto, ma una tensione, un compito, un movimento verso l'autotrascendenza. Il riconoscimento della donna, allora, non può consistere solo in un accesso formale all'uguaglianza, ma deve comportare la possibilità concreta di agire nel mondo come soggetto, di progettare, creare, decidere. La libertà femminile, per de Beauvoir, non è l'opposto della relazione, ma la sua condizione: "l'autonomia esige la reciprocità, il riconoscimento dell'altro come eguale"²⁸.

Se de Beauvoir pensa la liberazione femminile entro una cornice di trasformazione progressiva della modernità, Carla Lonzi rappresenta invece una rottura epistemica. Con *Sputiamo su Hegel* (1970), manifesto politico e filosofico insieme, Lonzi si pone contro il paradigma del riconoscimento e contro la stessa logica dialettica che ha strutturato la filosofia occidentale. In polemica con il marxismo e con il femminismo dell'emancipazione, Lonzi rifiuta l'idea che la donna debba lottare per ottenere riconoscimento nel mondo maschile. Il riconoscimento, per lei, non è una conquista ma una trappola: significa farsi definire dal codice dell'altro, interiorizzare la sua legge, diventare specchio funzionale a una soggettività che rimane maschile²⁹.

Il pensiero di Simone de Beauvoir, pur profondamente innovativo nel riconoscere alla donna lo statuto di soggetto libero, resta inscritto nella grammatica moderna della dialettica: la donna, come 'Altro', può diventare soggetto solo riappropriandosi del progetto trascendente e conquistando spazi di libertà individuale³⁰. Carla Lonzi, intervenendo nel contesto del femminismo radicale degli anni Settanta, compie invece una rottura epistemologica rispetto a questo paradigma. Non si tratta più di diventare soggetti nel mondo degli uomini, ma di rifiutare le coordinate stesse entro cui la soggettività è stata pensata. Lonzi non vuole emanciparsi, ma disertare: abbandonare il linguaggio dell'uguaglianza per dare voce a una differenza irriducibile, non mediabile, non dialettizzabile. Mentre de Be-

²⁷ Ivi (304).

²⁸ Ivi (422).

²⁹ Lonzi (2010, 48-50). Cfr. anche Boccia (2014).

³⁰ Cfr. Forenza (2013).

avoir agisce entro la logica dell'alienazione da superare, Lonzi riconosce che ogni mediazione è già appropriazione, e propone una pratica politica – l'autocoscienza – che non mira all'inclusione, ma all'emersione di un sé mai detto, mai rappresentato, mai riconosciuto.

In questo senso, *Sputiamo su Hegel* non è solo un titolo provocatorio, ma un gesto teorico preciso: rifiutare la dialettica servo-signore come modello di liberazione, perché essa riproduce la logica del dominio anche là dove pretende di superarlo. A differenza del servo hegeliano, che ottiene riconoscimento attraverso il lavoro, la donna per Lonzi non deve 'lavorare' per emanciparsi, ma deve smettere di cercare riconoscimento. Solo nel silenzio del separatismo, nell'autenticità del vissuto femminile, è possibile far emergere una soggettività altra, non assoggettata, non mediata. Questo spazio altro è ciò che Lonzi chiama autocoscienza: non riflessione astratta, ma parola incarnata, esperienza condivisa tra donne. La coscienza femminile, per emergere, ha bisogno di un vuoto: il vuoto lasciato dalla rinuncia alla mediazione maschile, che produce uno spazio aperto, relazionale, ma in una relazione tra eguali che rifiuta la struttura verticale del riconoscimento.

L'essenza del pensiero di Lonzi è la convinzione che nessun riconoscimento esterno possa restituire alla donna la sua verità. Anzi, è proprio il riconoscimento – in quanto operazione che richiede un codice comune, un linguaggio condiviso, un referente simbolico – che neutralizza la differenza femminile. La donna, sostiene Lonzi, non ha bisogno di riconoscimento, ma di autenticità: una autenticità che non si dà all'interno del logos, ma nell'esperienza immediata del vissuto, nella parola che nasce tra donne, nella 'relazione non-mediata' che l'autocoscienza femminista rende possibile. La coscienza della donna non è alienata, ma espropriata: la sua soggettività è stata colonizzata da un immaginario maschile che ne ha definito ruoli, desideri, limiti. Riconoscere se stesse, allora, significa diserzione: un gesto non dialettico, che non media, non traduce, ma *rompe*.

Questa rottura non è solo teorica, ma etico-politica: implica un distacco dalle istituzioni, dai partiti, dalla famiglia, dalla cultura patriarcale. Lonzi fonda la pratica del separatismo, non come chiusura identitaria, ma come condizione ontologica della relazione tra donne. È solo nel separatismo – nel momento in cui la donna smette di rivolgersi all'uomo come referente – che può cominciare un processo di riappropriazione della parola, del corpo, del desiderio. Il gruppo di autocoscienza diventa così il luogo in cui la soggettività femminile non si emancipa, ma emerge, come forma nuova, imprevista, non ancora storicamente codificata. "Noi non

siamo mai nate”³¹, scrive Lonzi: la donna, come soggetto, non ha ancora avuto luogo.

In questo senso, Lonzi si pone al di fuori della dialettica hegeliana. Mentre in Hegel la coscienza si costituisce attraverso il riconoscimento dell'altro e la mediazione del conflitto, per Lonzi la mediazione è già perdita. La donna non ha bisogno di opporsi all'uomo, né di integrarsi nel suo mondo: deve sottrarsi, costruire un tempo altro, uno spazio altro, una lingua altra. Da qui nasce il valore politico dell'autenticità, che Lonzi non intende come 'fedeltà a se stesse' in senso liberale, ma come fedeltà a una differenza ancora senza nome. L'autenticità non è ciò che si ha, ma ciò che si cerca nel disfare il conosciuto, nel nominare ciò che non era mai stato detto.

In *Taci, anzi parla* (1978), Lonzi approfondisce la questione della relazione tra parola e soggetto, denunciando il linguaggio della filosofia come linguaggio dell'esclusione. La donna, per parlare, ha dovuto assumere una voce che non le appartiene. Il suo pensiero è stato detto da altri, pensato da altri, significato da altri. Il percorso dell'autocoscienza, dunque, è anche un atto linguistico radicale: la reinvenzione di un dire che non sia né imitazione né rivendicazione, ma autorigenrazione. Questo gesto implica anche una critica del tempo storico: la donna non ha una storia, perché la storia è sempre stata raccontata dall'uomo. Per Lonzi, fare storia non significa iscriversi nel racconto maschile, ma riconoscere il vuoto da cui partire.

Anche la corporeità, nel pensiero di Lonzi, è essenziale. Il corpo femminile è stato oggettivato, posseduto, significato. L'autenticità passa dunque per una riappropriazione del corpo che non è simbolica, ma reale, e che può avvenire solo nel riconoscimento tra donne. La relazione tra donne non è speculare, non è strumentale, non è gerarchica: è reciprocità vissuta, luogo di autoriconoscimento che non chiede nulla all'esterno. In questa reciprocità si costituisce una soggettività che non è prodotta, ma emersa, non è costruita, ma riconosciuta in sé.

In definitiva, Carla Lonzi propone una soggettività disarmonica, non identitaria, che nasce dal rifiuto del riconoscimento maschile e si costituisce nel vuoto generativo dell'autenticità. A differenza di de Beauvoir, che analizza l'oppressione femminile dentro le categorie dell'esistenzialismo, Lonzi inventa un'altra logica, che non è dialettica né fenomenologica, ma esperienziale e performativa. La sua genealogia non è lineare, ma sotterranea, fatta di intuizioni, risonanze, esplosioni. È proprio in questo spazio dell'interruzione – dove si rifiuta il riconoscimento per creare il sé – che il

³¹ Lonzi (2010, 64).

pensiero di Lonzi si impone come uno dei momenti più radicali del femminismo europeo.

Il confronto tra queste autrici mostra una genealogia femminista del riconoscimento attraversata da fratture e tensioni. In Wollstonecraft, il riconoscimento è condizione di sviluppo razionale e morale; in de Beauvoir, è condizione di libertà esistenziale; in Lonzi, è impedimento all'autenticità. Non si tratta di un'evoluzione lineare, ma di un conflitto interno alla storia del femminismo: tra emancipazione e differenza, tra universalismo e separatismo, tra progetto e rifiuto. Ognuna di queste posizioni risponde a un diverso modo di intendere la relazione tra soggetto e alterità: come mediazione (Hegel), come lotta (Beauvoir), come rottura (Lonzi).

Ciò che accomuna tutte, però, è l'idea che la soggettività non sia un dato, ma un evento relazionale e storico, una costruzione fragile, esposta, dipendente da pratiche sociali e culturali. Il riconoscimento, in tutte le sue varianti, è un campo di forze: può emancipare o dominare, può creare spazio o soffocarlo. La forza del pensiero femminista contemporaneo sta nel mostrare questa ambivalenza, e nel fare del riconoscimento stesso un oggetto di critica, non un punto d'arrivo.

Nel contesto di un'etica relazionale, il gesto di Lonzi non è solo una rottura, ma anche un invito a pensare forme altre di relazione, a partire da ciò che non si lascia integrare: il corpo, l'esperienza, la vulnerabilità. In questo senso, la sua filosofia si situa accanto – ma non dentro – la tradizione hegeliana, come figura del fuori, del non dialettizzabile. E tuttavia, proprio come in Hegel, l'altro è il punto da cui partire, la soglia in cui la soggettività si interroga e si reinventa.

5. Il riconoscimento come esposizione e performatività in Butler

Se Wollstonecraft elabora una prima articolazione moderna della soggettività femminile fondata sulla capacità di ragionare e di educarsi alla virtù, resa più complessa dalle proposte teoriche di de Beauvoir e Lonzi, Judith Butler, a due secoli di distanza, compie una rottura concettuale e genealogica con questa prospettiva, mostrando come essa sia già inscritta dentro un regime normativo di riconoscibilità. La domanda non è più: “come rendere le donne soggetti morali?”, ma piuttosto: “quali condizioni rendono possibile che qualcuno sia riconosciuto come soggetto?”³². Butler sospende il soggetto come dato, per indagarne la produzione normativa: il riconoscimento non è un atto neutrale di inclusione, ma un dispositivo performa-

³² Butler (1997, 5).

tivo che genera soggettività secondo gerarchie precostituite³³. Così, l'universalismo razionale di Wollstonecraft, pur mosso da istanze egualitarie, si rivela parte di un ordine che produce esclusione attraverso criteri di legittimazione³⁴. La genealogia butleriana del riconoscimento svela i presupposti di violenza simbolica contenuti nelle retoriche della civiltà e dell'autonomia, e sposta il baricentro della soggettività femminile dalla rivendicazione morale alla critica delle norme stesse che fondano il soggetto³⁵.

Il pensiero di Judith Butler si situa al crocevia tra filosofia morale, teoria del riconoscimento, femminismo e psicoanalisi. La sua riflessione muove da una domanda apparentemente semplice, ma radicale nelle implicazioni: come si diventa soggetti, e a quale prezzo? In particolare, Butler problematizza il concetto di riconoscimento – centrale nella filosofia post-hegeliana – mostrandone la portata ambivalente. Se in Hegel il riconoscimento è la condizione di possibilità della soggettività e della libertà, in Butler esso si presenta non come atto etico o reciprocamente costitutivo, bensì come dispositivo normativo e linguistico che produce il soggetto subordinandolo³⁶. Il suo metodo è genealogico, nel senso foucaultiano: non ricostruisce l'evoluzione lineare di concetti, ma indaga i rapporti di potere che ne strutturano la possibilità e la funzione³⁷.

Alla base del progetto teorico butleriano vi è un triangolo concettuale – vulnerabilità, narratività, obbligazione – che definisce una nuova grammatica dell'etica, pensata per un soggetto *non sovrano*, attraversato da forze che lo precedono e lo costituiscono. Come scrive Butler, “non si dà nessuna costruzione del proprio sé al di fuori di una specifica modalità di assoggettamento”³⁸. In questo senso, l'assoggettamento non è un semplice atto di dominio: è il processo attraverso cui si diventa qualcuno, si acquisisce una forma, si riceve un nome, ma sempre a partire da un'eternità normativa che decide i confini di ciò che è vivibile, dicibile, umano.

Una delle operazioni più significative di Butler è la rilettura femminista della dialettica servo-signore hegeliana. In *La vita psichica del potere* (1997), Butler recupera la figura del servo non come soggetto emancipato, ma come soggetto melanconico, il cui desiderio di libertà coincide paradossalmente con un desiderio di assoggettamento. Il servo, nella lettura hegeliana, acquisisce la propria autonomia attraverso il lavoro e la media-

³³ Cfr. Butler (2005).

³⁴ Cfr. Gatens (1996).

³⁵ Cfr. Butler (1987).

³⁶ Cfr. Lo Iacono (2013).

³⁷ Butler (1997, 11-15).

³⁸ Butler (2004, 51).

zione della realtà. Ma per Butler, il servo non diventa mai veramente libero, perché la sua coscienza rimane abitata dalla presenza del padrone, che “riemerge come la coscienza stessa del servo”³⁹. La coscienza infelice non è un momento da superare, ma la condizione persistente di un soggetto che si scopre diviso, scisso, in lotta con se stesso.

Butler riconosce in Hegel un’intuizione profonda: il sé non è mai autosufficiente, ma si costituisce nella relazione. Tuttavia, questa relazione non è mai neutra: è strutturata da dinamiche di potere e da norme che predefiniscono le forme di vita riconoscibili. L’autocoscienza hegeliana, secondo Butler, strumentalizza l’altro per diventare sé: “l’altro non viene riconosciuto nella sua alterità, ma è utilizzato come specchio per l’autocomprensione del soggetto”⁴⁰. In questo senso, la dialettica hegeliana sarebbe ancora fondata su un gesto di appropriazione: ciò che è esterno – l’altro, l’alterità – viene inglobato e reso funzionale alla realizzazione dell’identità dell’io.

In alternativa a questa struttura assimilativa, Butler propone una concezione del riconoscimento come esposizione radicale all’altro, come apertura alla vulnerabilità. L’autonomia, se mai esiste, è sempre relazionale, differita, dipendente. Il soggetto non nasce mai da sé, ma da un processo di interpellazione – concetto che Butler eredita e rielabora a partire da Althusser – in cui l’individuo viene convocato da una voce esterna, linguistica, che lo costituisce prima ancora che egli possa rispondervi⁴¹. Non è l’io che parla, ma l’altro che chiama. È in questo spazio pre-volontario e pre-politico che prende forma l’etica della vulnerabilità: il soggetto è prima di tutto colui che *risponde*, che si scopre obbligato da un appello che lo precede.

L’assoggettamento, tuttavia, non è una semplice imposizione: è un processo ambivalente, attraversato dal desiderio. Come nota Butler, “si desidera l’assoggettamento nella misura in cui si desidera esistere”⁴². Il soggetto accetta le norme non solo perché gli sono imposte, ma perché esse rappresentano la condizione stessa del suo riconoscimento. Questo paradosso è al cuore del problema: siamo complici del potere che ci opprime, perché esso ci rende visibili, vivibili, intelligibili. E tuttavia, proprio questa complicità fonda la possibilità di una resistenza, che non consiste in una rottura esterna ma in una critica interna, performativa, delle norme che ci costituiscono.

³⁹ Butler (1997, 20).

⁴⁰ Butler (2009, 35).

⁴¹ Butler (2004, 127-131) e cfr. anche Lo Iacono (2013).

⁴² Butler (1997, 28).

Per sviluppare questa critica, Butler introduce il concetto di *melanconia originaria*: il soggetto nasce da una perdita, da un'esclusione, da un lutto che non può essere elaborato. La soggettività è dunque costitutivamente infelice, perché costruita a partire da un desiderio negato, spostato, rimosso. L'io non è ciò che desidera, ma ciò che sopravvive alla perdita del desiderio⁴³. È in questo contesto che emerge il nesso tra corpo, assoggettamento e norma: il corpo del servo, nella lettura butleriana, è ciò che il padrone utilizza senza mai riconoscerne la soggettività. Il corpo lavora, ma rimane invisibile: è strumento, non interlocutore. Così, l'autoassoggettamento coincide con la negazione del corpo, che viene dislocato in norme etiche interiorizzate, facendo eco al tema foucaultiano della produzione del corpo attraverso dispositivi di potere.

Il riconoscimento, allora, non è un luogo di giustizia o reciprocità, come in Honneth o Ricoeur, ma un luogo di potere. È lì che si decide quali vite hanno valore, quali identità sono riconoscibili, quali corpi contano. Per Butler, "non possiamo esistere socialmente se non attraverso il riconoscimento, ma questo riconoscimento avviene a spese della nostra singolarità"⁴⁴. Il riconoscimento è vincolante: per essere riconosciuti dobbiamo adeguarci a forme già date, a norme che ci prefigurano. Il soggetto si costituisce nella tensione tra desiderio di esistere e rifiuto delle forme imposte di esistenza. Qui il riconoscimento smette di essere un evento simmetrico e si rivela come atto normativo e normante.

In questa prospettiva, la soggettività butleriana è strutturalmente opaca a se stessa. Non c'è mai piena trasparenza, né padronanza del proprio sé. Ma è proprio l'opacità – l'incoerenza interna, la frattura ontologica – che fonda la responsabilità etica. Non si è responsabili perché padroni di sé, ma perché esposti all'altro, perché non completamente determinati. Il soggetto non risponde a un codice, ma alla chiamata dell'altro, che può anche essere muto, spettrale, indecifrabile. La responsabilità nasce dallo scarto tra ciò che siamo e ciò che possiamo diventare, e in questo scarto si iscrive la possibilità dell'etica⁴⁵.

Il metodo di Butler, radicalmente genealogico e critico, si iscrive in una tradizione femminista materialista, ma la oltrepassa. Più che descrivere l'oppressione delle donne, la sua filosofia ripensa le condizioni di esistenza del soggetto a partire dalla marginalità, dalla dipendenza infantile, dalla vulnerabilità corporea. In questo senso, si oppone sia a una concezione liberale della libertà (come autosufficienza), sia a una visione normativa

⁴³ Ivi (59-62).

⁴⁴ Butler (2004, 56).

⁴⁵ Cfr. Kelz (2016).

dell'identità (come coerenza narrativa). Per Butler, la libertà consiste nella possibilità di riscrivere le norme, di immaginare un riconoscimento che non coincida con l'assimilazione, ma che apra uno spazio per la differenza, per l'eccedenza, per ciò che ancora non è stato detto.

6. Conclusione

Il percorso che da Hegel conduce a Carla Lonzi, passando attraverso Mary Wollstonecraft, Simone de Beauvoir e Judith Butler, mostra come il concetto di riconoscimento sia stato progressivamente disarticolato e ripensato, fino a diventare una posta in gioco radicalmente ambivalente. In Hegel, il riconoscimento fonda l'autocoscienza e costituisce la struttura della libertà, ma questa stessa libertà è immediatamente attraversata da rapporti di potere e negazione: la dialettica del signore e del servo, come pure quella tra legge divina e legge umana, svela che ogni riconoscimento è anche un rischio di subordinazione.

Wollstonecraft anticipa, da una posizione illuminista, la tensione tra autonomia e relazione, ponendo la modestia come criterio etico della libertà condivisa – non come virtù remissiva, ma come capacità di rapportarsi a sé e agli altri senza dominio. De Beauvoir radicalizza questa prospettiva, mostrando come la donna sia resa 'Altro' attraverso un ordine simbolico e sociale che le impedisce di assumere pienamente la propria soggettività. Judith Butler, infine, mette in crisi lo stesso concetto di soggetto come entità data, proponendo una genealogia della soggettivazione in cui il riconoscimento non fonda il sé, ma lo espone all'alterità, alla vulnerabilità, al rischio.

Il pensiero di Carla Lonzi rappresenta il punto di rottura definitivo: per lei, il riconoscimento è un dispositivo maschile, che impone alla donna di parlarsi con parole altrui. Solo un gesto di diserzione – linguistica, epistemica, affettiva – può consentire l'emergere di un'autenticità femminile non mediata. In contrasto con le letture neoriconoscitive di Honneth, che vedono nel riconoscimento il fondamento delle lotte per la giustizia e il rispetto sociale, Lonzi rivendica l'inassimilabilità della differenza. In questo senso, il riconoscimento non è più semplicemente una questione intersoggettiva, ma una questione di posizione, di genealogia, di esclusione.

Le riflessioni contemporanee sul riconoscimento si muovono tra queste tensioni. Ad esempio, Nancy Fraser ne ha mostrato i limiti quando isolato dalla dimensione redistributiva: un riconoscimento che non si accom-

pagna alla giustizia economica rischia di rimanere puramente simbolico⁴⁶. María Puig de la Bellacasa, dal canto suo, ne ha proposto una risignificazione ecologica, radicata nella cura come pratica materiale e affettiva, che rompe la logica binaria del dare-avere per restituire centralità alla relazione situata⁴⁷.

In conclusione: proprio a partire dalla consapevolezza di Wollstonecraft che l'essere donne sia un fatto sociale, il riconoscimento nel pensiero femminista non è mai neutro. Non è semplicemente rifiutato, né soltanto rivendicato: è interrogato nelle sue premesse, risignificato nei suoi effetti, e continuamente messo alla prova nelle pratiche di relazione, di parola, di cura. Non è bilaterale, non è simmetrico, non è garantito: è sempre precario, situato e politico. Forse è proprio questa precarietà – etica più che teorica – a segnare oggi la sua rilevanza.

Bibliografia

- Boccia M. L. (2014), *Con Carla Lonzi. La mia vita è la mia opera*, Roma: Ediesse.
- Braidotti R. (1994), *Nomadic subjects: Embodiment and sexual difference in contemporary feminist theory*. New York: Columbia University Press.
- Butler J. (1987), *Subjects of Desire: Hegelian Reflections in Twentieth-Century France*, New York: Columbia University Press; tr. it., *Soggetti di desiderio*, Roma-Bari: Laterza, 2009.
- Butler J. (1997), *The Psychic Life of Power*, Stanford: Stanford University Press; tr. it., *La vita psichica del potere*, Roma: Meltemi, 2005.
- Butler J. (2004), *Precarious Life*, London: Verso; tr. it., *Vite precarie*, Roma: Meltemi, 2004.
- Cavarero A. (1997), *Tu che mi guardi, tu che mi racconti*, Milano: Feltrinelli.
- Coffee A. (2012), *Mary Wollstonecraft, Freedom and the Enduring Power of Social Domination*, "European Journal of Political Theory", 12, 2: 116-35.
- de Beauvoir S. (1949), *Le deuxième sexe*, Parigi: Gallimard; tr. it., *Il secondo sesso*, Milano: Il Saggiatore, 2008.
- Forenza E. (2013), *Femminismo e marxismo: Simone de Beauvoir lettrice di Engels*, "Critica marxista: analisi e contributi per ripensare la sinistra", 3: 66-75.

⁴⁶ Fraser (2003).

⁴⁷ Puig de la Bellacasa (2017).

- Fraser N. (2003), *Social justice in the age of identity politics: redistribution, recognition*, in N. Fraser, A. Honneth, *Redistribution or recognition? A political-philosophical exchange*, London-New York: Verso, 7-109.
- Garcia M. (2018), *On ne naît pas soumise, on le devient*. Parigi: Flammarion; tr. it., *Sottomessa non si nasce, lo si diventa*, Milano: Nottetempo, 2023.
- Gatens M. (1996), *Imaginary Bodies. Ethics, Power and Corporeality*, Londra: Routledge.
- Giardini F. (2016), *Simone de Beauvoir, Luce Irigaray. Una rilettura*, "Scienza & Politica. Per una storia delle dottrine", 28, 54: 55-69.
- Halldenius L. (2015), *Mary Wollstonecraft and Feminist Republicanism: Independence, Rights and the Experience of Unfreedom*, Londra: Pickering & Chatto.
- Hegel G. W. F. (2000), *Fenomenologia dello spirito*, Milano: Bompiani.
- Honneth A. (1992), *Kampf um Anerkennung. Zur moralischen Grammatik sozialer Konflikte*, Francoforte sul Meno: Suhrkamp; tr. it., *Lotta per il riconoscimento. Proposte per un'etica del conflitto*, Milano: il Saggiatore, 2002.
- Hypplite J. (1946), *Genèse et structure de la Phénoménologie de l'esprit*, Parigi: Édition Montaigne; tr. it., *Genesi e struttura della "Fenomenologia dello spirito" di Hegel*, Milano: Bompiani, 2005.
- Irigaray L. (1974), *Speculum de l'Autre Femme*, Parigi: Les Éditions de Minuit; tr. it., *Speculum. Dell'altro in quanto donna*, Milano: Feltrinelli, 2017.
- Kelz R. (2016), *The Non-Sovereign Self, Responsibility, and Otherness. Hannah Arendt, Judith Butler, and Stanley Cavell on Moral Philosophy and Political Agency*, Basingstoke: Palgrave Macmillan.
- Kojève A. (1947), *Introduction à la lecture de Hegel. Leçons sur la "Phénoménologie de l'esprit" (1933-39)*, Parigi: Gallimard; tr. it., *Introduzione alla lettura di Hegel*, Milano: Adelphi, 1996.
- James S. (2016), *Mary Wollstonecraft's Conception of Rights*, in Bergès S., Coffee A. (eds.), *The Social and political philosophy of Mary Wollstonecraft*, Oxford: Oxford University Press, 148-165.
- Lo Iacono C. (2013), *Parole che contano: vulnerabilità, narratività e obbligazione in Judith Butler*, "Consecutio Rerum – Rivista critica della postmodernità", 4: 1-18.
- Lonzi C. (2010), *Sputiamo su Hegel*, in Ead., *Sputiamo su Hegel e altri scritti*, Milano: et. al., 13-48.

- Mackenzie C., Stoljar N. (eds.) (2000), *Relational autonomy: Feminist perspectives on autonomy, agency, and the social self*, Oxford: Oxford University Press.
- Mackenzie C. (2016), *Mary Wollstonecraft: an Early Relational Autonomy Theorist?*, in Bergès S., Coffee A. (eds.), *The Social and Political Philosophy of Mary Wollstonecraft*, Oxford: Oxford University Press, 67-91.
- Neill A. (2001), *Civilization and the Rights of Woman: Liberty and Captivity in the Work of Mary Wollstonecraft*, "Women's Writing", 8, 1: 99-119.
- Pollock A. (2011), *Aesthetic Economies of Immasculation: Capitalism and Gender in Wollstonecraft's Letters from Sweden*, "The Eighteenth Century", 52, 2: 193-210.
- Puig de La Bellacasa M. (2017), *Matters of care: Speculative ethics in more than human worlds*, Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Reuter M. (2014), "Like a Fanciful Kind of Half Being": Mary Wollstonecraft's Criticism of Jean-Jacques Rousseau, "Hypatia", 28, 4: 925-941.
- Tomaselli S. (2016), *Reflections on Inequality, Respect, and Love in the Political Writings of Mary Wollstonecraft*, in Bergès S., Coffee A. (eds.), *The Social and political philosophy of Mary Wollstonecraft*, cit., 14-33.
- Wollstonecraft M. (1989), *The Works of Mary Wollstonecraft*, Todd J., Butler M. (eds.), 7 voll., Londra: Pickering & Chatto.
- Wollstonecraft M. (1977), *I diritti delle donne*, Roma: Editori Riuniti.