

R. BRAIDOTTI, L. MCNAY, D. COOK, M. TIJATTAS,  
J.-P. DELAPORTE, J. SAWICKI, K. VINTGES,  
J. BUTLER, H. CIXOUS

# MICHEL FOUCAULT E IL DIVENIRE DONNA

a cura di S. Vaccaro e M. Coglitore  
prefazione di T. Villani

In appendice:

QUATTRO INTERVENTI DI MICHEL FOUCAULT  
SULLA SESSUALITÀ



COLLANA MIMESIS

saggi e narrazioni di estetica e filosofia, 1997

## L'ETICA DELLA DIFFERENZA SESSUALE Michel Foucault e Luce Irigaray<sup>1</sup>

di

Rosi Braidotti

La mia riflessione si radica su alcune premesse tratte dal lavoro sul tema del "femminile" nella filosofia francese contemporanea:<sup>2</sup> si può tracciare un raffronto diretto tra la crisi del "soggetto di conoscenza" della filosofia classica e l'elaborazione del discorso teorico intorno al "femminile".

Oltre un secolo addietro, Nietzsche affermò che tutte le culture decadenti, malate e corrotte acquistano un gusto per il "femminco", se non proprio per l'effeminato. Questo femmineo non è nient'altro che una metafora molto elaborata, ovvero un sintomo, di una profonda insoddisfazione che si annida al cuore della cultura fallo-logocentrica. È una malattia maschile, che esprime la crisi della legittimazione di sé, secondo Lyotard<sup>3</sup>, segno delle società postmoderne. Questo "femminco" non ha alcun rapporto immediato o persino diretto con la vita reale delle *donne*; ritengo che, da femministe, dovremmo interrogare l'abitudine mentale piuttosto antica che consiste nell'usare il "femminile" come segno, metafora o sintomo di malattia, crisi, insoddisfazione. Si tratta di un tipico costume maschile che muta i disordini maschili in valori femminili. Ripensando al presidente Schreier di Freud<sup>4</sup>, che nel delirio dichiarava di essere sia uomo che donna e che proprio l'elemento femminile era prediletto da dio, possiamo interrogare in profondità il "divenire-donna" in quanto linea di tendenza del pensiero moderno, di cui Derrida è in Francia l'esponente principale<sup>5</sup>.

Quel che mi fa essere particolarmente critica verso questo tipo di pensiero filosofico è l'omissione, nell'affascinazione di un "femminile" colto come segno della crisi del soggetto razionale, dell'impatto storico e teorico di un evento a diffusione planetaria quale è stato il movimento delle donne.

Non è curioso che il discorso filosofico – sfera maschile *par excellence* – prenda nelle proprie mani il controllo del "femminile" precisamente nel momento storico in cui le donne hanno fatto sentire la loro voce nella società, nella politica e nella teoria?

Mi sembra che occorra pensare il rapporto tra teorie del femminile e pratica e discorso femminista in termini di potere e strategia. E che la coinci-

denza sopra detta tra, da un lato, la crisi del soggetto fallo-logocentrico e, dall'altro, la ripresa di interesse per il femminile sia, in effetti, un pre-testo che cela un tema reale - vale a dire lo scontro frontale tra le presunzioni maschili sul femminile e l'esistenza reale della vita e del pensiero delle donne - che il femminismo ci ha permesso di esprimere.

Ecco quale è, a mio parere, la posta in palio nella discussione postmoderna, poststrutturalista, "post-cartolina". Per darne una dimostrazione, ho scelto di porre la discussione su un versante laterale molto significativo: la questione dell'etica e lo straordinario interesse che riceve nella filosofia francese contemporanea.

Perché la questione dell'etica è ritornata nell'agenda filosofica, dopo tutti gli anni in cui la politica è stata in cima alla classifica delle idee? La mia ipotesi è che la cosiddetta "crisi" del soggetto razionale, con la parallela inflazione del concetto di femminile, abbia avuto effetti positivi su *alcuni* filosofi maschi.

Metterò a confronto il concetto d'etica in Foucault, centrato sull'identità, con l'etica della differenza sessuale in Irigaray, psicanalista e filosofa donna. Mi sembra che la critica di Irigaray delle strutture binarie del discorso filosofico porti ad una richiesta molto intensa di alterità, di altro, di differenza sessuale come segno di differenze multiple. Come nella prima parte del mio lavoro sulle donne e la filosofia, dimostrerò inoltre che ci troviamo di fronte ad una dissonanza fondamentale tra, da una parte, il discorso della crisi del logos e del suo femminile, e dall'altra, il progetto di un femminismo in termini di differenza sessuale.

Ponendo in parallelo i concetti d'etica in Foucault e in Irigaray, intendo rimarcare in primo luogo le direzioni radicalmente diverse in cui si muovono le loro riflessioni. Dimostrerò che Foucault elabora una nuova etica che resta entro i limiti dell'identità sessuale, mentre Irigaray si pronuncia per un'alterità sessuale in quanto strategia che consente l'enunciazione di una soggettività femminile.

In secondo luogo, dimostrerò che la "dissonanza" profonda tra i due autori, le rispettive variazioni sullo spartito comune dell'etica rivelano l'asimmetria nel discorso dei due sessi, apportando pertanto ulteriore prova al progetto femminista di porre centralmente nel dibattito postmoderno le differenze sessuali.

L'importanza minima del problema etico nel lavoro di alcuni filosofi maschi rappresenta un frutto della crisi del soggetto razionale, che ha scosso alle fondamenta il sistema fallo-logocentrico. La questione dell'alterità e dell'altro riceve rinnovata sensibilità esattamente a causa della problematizzazione delle strutture di soggettività nel pensiero moderno. È mia precisa

convinzione che il movimento delle donne sia una delle fonti principali della dislocazione del soggetto razionale<sup>7</sup>.

### 1. Foucault

Nella postfazione al libro di Hubert Dreyfus e Paul Rabinow (il cui titolo italiano è *La ricerca di Michel Foucault*), Foucault definisce lo schema complessivo del suo pensiero, affermando che il suo tema centrale era l'analisi storica e critica dei modi di costituzione del soggetto: i modi in cui, nella nostra cultura, gli esseri umani sono resi soggetti. L'analisi del soggetto è tesa a disvelare, denunciare e infine eliminare la forma specifica di violenza, cioè le formazioni di potere che si attivano nel gioco filosofico. Ciò che interessa realmente Foucault è la *materialità* delle idee, il fatto che esistano in uno spazio mediano colto in una trama di condizioni materiali e simboliche, tra ciò che definisce documento, archivio e monumento, tra il testo e la storia, tra la teoria e la pratica, mai in una delle due polarità.

La sua filosofia è una filosofia di relazioni, di mediani, e in tal senso egli rappresenta l'antitesi assoluta della sociologia. Il motivo centrale nell'opera foucaultiana è la critica del potere dispotico esercitato dal testo filosofico e dalla storia della filosofia, monolitico blocco di sapere. A me sembra che questa critica dia unità complessiva al suo progetto intellettuale.

Come ha scritto nell'*Introduzione* al secondo volume della *Storia della sessualità*: "Vi è sempre un che di derisorio nel discorso filosofico quando pretende, dall'esterno, di dettar legge agli altri, dir loro dov'è la loro verità e come trovarla, o quando trae motivo di vanto dall'istruir loro il processo con ingenua positività; ma è suo pieno diritto esplorare ciò che, nel suo stesso pensiero, può essere mutato dall'esercizio di un sapere che gli è estraneo. La 'prova' - che va intesa come prova modificatrice di sé nel gioco della verità e non come appropriazione semplificatrice di altri a scopi di comunicazione - è il corpo vivo della filosofia, se questa è ancor oggi ciò che era un tempo, vale a dire una 'acesi', un esercizio di sé nel pensiero"<sup>8</sup>.

La scelta di questo luogo di enunciazione implica una ridefinizione della filosofia, "un esercizio di sé nel pensiero", "una prova in un gioco della verità". È una pratica che comporta un rapporto con sé e con l'altro, e di conseguenza una posizione etica. L'analisi foucaultiana della soggettività delinea tre modi principali di oggettivazione, che trasformano in soggetti gli esseri umani. Essi corrispondono a diverse fasi della sua ricerca.

In una prima fase, egli analizza il tipo di discorso che pone lo statuto scientifico, specialmente nel campo delle scienze umane; questa fase, carat-

terizzata da *Le parole e le cose* e *L'archeologia del sapere*, lo porta alla critica del ruolo che il soggetto di conoscenza gioca nella storia della filosofia occidentale.

La seconda fase affronta la costituzione del soggetto attraverso quelle che egli chiama "pratiche di divisione": esclusione, separazione e dominio di sé come sugli altri. Questa parte di ricerca muove con *Storia della follia* e *La nascita della clinica* per continuare con *L'ordine del discorso* e *Sorvegliare e punire*. Il concetto centrale è che i modi in cui gli esseri umani sono resi soggetti nella nostra cultura si fondono su una complessa trama di relazioni di potere, definite da Foucault "microfisica del potere". Se "potere" è il nome assegnato alla complessa situazione strategica in una data società, il corpo è il bersaglio privilegiato dei meccanismi delle relazioni di potere. Foucault sviluppa una *economia politica* del corpo - corpo definito in termini di *materialità*, cioè soggetto-sostanza incline ad una varietà di funzioni simboliche e materiali: esso deve essere docile, sottomesso, erotico, fungibile, produttivo, ecc.

Queste tecniche di controllo e codificazione del corpo vivo, inteso come luogo di soggettività, producono altresì "effetti di verità" nella determinazione di specifici tipi di sapere intorno al soggetto ed alla sua iscrizione sociale. Gli elementi normativi delle relazioni di potere in cui è catturato il corpo sono pertanto positivi, cioè produttivi in termini di *sapere*, nel senso di verità intorno al soggetto vivente. Il concetto foucaultiano di soggetto si fonda, quindi, su una tecnologia del corpo legata sia alla natura razionale del potere che alla qualità normativa della *ratio*.

Questa lettura offre inoltre il collegamento tra la seconda e la terza fase della ricerca di Foucault; nell'ultima, egli si concentra sui modi in cui un essere umano diventa soggetto. Assume la sessualità quale campo in cui è fortissima, nella nostra cultura, la proliferazione di pratiche discorsive e pertanto di effetti normativi di verità. Nel primo volume della *Storia della sessualità*, egli definisce sessuocentrica la cultura occidentale: siamo coloro che abbiamo inventato la *scientia sexualis*, trasformando la sessualità in un luogo di rilevezione di sé e di verità intorno a sé. La sua domanda allora è: cosa è la sessualità, alla quale siamo tutti interessati?

Nel secondo e terzo volume, Foucault analizza il controllo della sessualità e le pratiche discorsive degli antichi greci e romani; egli così sostiene che quelle pratiche che per noi vanno sotto la generica etichetta di "sessualità", rappresentavano quelle che la cultura greco-romana chiamava "arti dell'esistenza", vale a dire "delle pratiche ragionate e volontarie attraverso le quali gli uomini non solo si fissano dei canoni di comportamento, ma cercano essi stessi di trasformarsi, di modificarsi nella loro essenza singola, di

farc della loro vita un'opera che esprima certi valori estetici e risponda a determinati criteri di stile"<sup>9</sup>.

Foucault dimostra che la serie di "arti dell'esistenza", nel senso di "tecniche di sé", vennero prima assimilate nell'esercizio del potere pastorale del primo cristianesimo, e poi nei tipi di pratiche educative, mediche e psicologiche. Sono del parere che l'evoluzione del pensiero foucaultiano tracci la sessualizzazione progressiva delle sue pratiche discorsive; l'intersezione della fase archeologica con la decodificazione genealogica delle pratiche del sé - che dà luogo alla *Storia della sessualità* - segna inoltre la consapevolezza crescente della sua stessa posizione loquativa di uomo e filosofo maschio. È possibile mostrare, ad esempio, la presenza nei suoi primi lavori di pregiudizi andro-centrici: egli usa il termine "uomo" nella sua forma universale, tradendo la propria cecità di fronte alla differenza sessuale. Nelle sue ultime opere, tuttavia, Foucault è consapevole del fatto che il sistema di controllo della sessualità, da lui studiato, si fonda su una profonda asimmetria dei sessi. Parlando di "pratiche del sé", scrive: "le donne sono generalmente tenute... a degli obblighi estremamente rigidi; e tuttavia non è alle donne che questa morale si rivolge; non sono né i loro doveri, né i loro obblighi ad esservi considerati, giustificati o sviluppati. È una morale di uomini: una morale pensata, scritta, insegnata da uomini e rivolta a uomini, evidentemente liberi"<sup>10</sup>.

La puntualizzazione che Foucault qui evidenzia riguarda non tanto l'esclusione, quanto l'*incapacità* delle donne di essere agenti etici e quindi soggetti. Egli sottolinea l'interconnessione tra titolarità allo statuto morale e diritto di cittadinanza nel senso sociale, politico e giuridico dell'espressione. Regole e regolamenti di una vita morale - che trasforma inoltre il soggetto in un'essenza etica - sono implicitamente connessi ai diritti socio-politici e le donne vengono tenute ai margini di entrambi.

Sostenendo che il governo di sé, la gestione dei propri beni e la partecipazione all'amministrazione della città erano tre pratiche dello stesso genere, Foucault accentua il valore chiave della "virilità morale" in quanto ideale sul quale si fonda la società nel suo complesso. A sua volta ciò implica una perfetta coincidenza tra il proprio sesso anatomico - il maschio - e la costruzione immaginaria della sessualità maschile; inoltre, Foucault sottolinea la loro simmetria alle rappresentazioni sociali dominanti di ciò che deve costituire il modello etico *universale*: la virilità simbolica. Il corpo maschile, quindi, è tutt'uno con il corpo politico.

Se leggiamo il progetto foucaultiano in tal senso, lo si può prendere come anatomia critica delle strutture fallo-centriche del discorso; infatti la pratica della "virilità morale" pone altresì le fondamenta del gioco filosofico

in quanto tale, cioè offre i parametri basilari dell'economia politica della verità, sottomessa all'autorità del *logos*.

Inoltre, l'economia fallo-centrica analizzata in tal senso rivela anche il legame omosessuale maschile che costituisce la base del contratto sociale così come delle pratiche discorsive che la società adotta per sé: è un mondo di e per uomini.

Quali possano essere stati gli "usi del piacere" femminili, con i suoi effetti di verità e la produzione di sapere intorno al soggetto femminile, rimane una questione ipotetica. La lacuna discorsiva si traduce in un vuoto storico; e così tutta la storia della filosofia, nei termini ereditati, è stata coniugata in modo maschile e virile. La storia, non l'anatomia, è il nostro destino.

Secondo la lettura foucaultiana, si può dire che egli sia un filosofo maschio che esce dalle regole fortemente sessuate che dominano il discorso filosofico. Lungi dall'essere universale, la scena filosofica si precisa su presupposti quanto più sessualmente specificati: quelli che pongono l'egemonia della sessualità maschile nel luogo del potere sociale e politico. Nelle ultime opere di Foucault, il discorso fallo-centrico costituisce una particolare economia politica e libidinale, che attribuisce ai sessi la specificazione di ruoli, polarità e funzioni, a scapito del femminile.

## 2. Irigaray

Femminista, psicanalista, grande scrittrice e filosofa, Luce Irigaray non può essere inquadrata molto facilmente; essa si trova sempre in mezzo a campi, discipline, livelli di esperienza e luoghi di enunciazione diversi. La sua ricerca intorno al soggetto filosofico è legata alla crisi del *logos* sopra citata, e rappresenta per tanti versi una replica positiva e non reattiva ai padroni della crisi della filosofia. Irigaray si rivolge alla medesima tradizione dell'ontologia classica occidentale su cui si concentrano Derrida, Foucault, Deleuze ed altri filosofi francesi contemporanei. Ma c'è una differenza di fondo nel luogo di enunciazione che adotta: secondo Irigaray, la crisi, per cui Foucault afferma la morte della filosofia, è già consumata — Irigaray si muove tra le rovine e già intravede quel che dovrà sostituire l'antico ordine.

La sua scrittura possiede una qualità visionaria, utopica e talvolta persino profetica, che esprime la fede nella potenza del femminile come nuova economia simbolica e discorsiva. Una simile forza di affermatività e di qualità intensiva è rintracciabile nei lavori di una teologa femminista (Mary Daly), di una poetessa lesbica (Adrienne Rich) e nelle opere di rivoluzionarie italia-

ne (Carla Lonzi e più recentemente Luisa Muraro) in tema di sistema simbolico femminile<sup>11</sup>.

Le donne possono vedere la luce laddove gli uomini fissano lo spazio vuoto osservando la caduta dei documenti e dei monumenti fallaci che avevano eretto da e per loro stessi. Le donne hanno qualcosa da dire — non parlare equivarrebbe all'aborto storico del soggetto femminile.

Per Irigaray, la crisi che afferma la morte del soggetto logocentrico spanca la condizione di possibilità dell'espressione della soggettività femminile. La crisi è soltanto la scomparsa del soggetto universale, che ha celato la propria singolarità dietro la maschera del logo-centrismo. Non sorprende quanto gli uomini siano tanto scossi, la crisi però ci permette di porre alla fine la questione che per Irigaray è fondamentale: la differenza sessuale.

Quel che rende molto significativa la sua critica della modernità è l'attacco alla complicità di razionalità e virilità. Il soggetto del discorso è sempre *sessuato*, "esso" non può mai essere puro, universale o senza genere.

La ricerca di Irigaray si fonda su un duplice intento:

- 1) cancellare l'associazione di maschile con razionalità e universalità, grazie ad una rilettura della storia dell'ontologia occidentale;
- 2) dare voce e corpo nei propri testi alla femminilità delle donne, separatamente dal genere di "femminile" che è implicitamente integrato nell'economia logo-centrica.

La posta in gioco nel progetto irigariano è la duplice istanza di esprimere l'innovazione radicale di una realtà corporea femminile che non è mai stata idoneamente rappresentata, e di non interrompere altresì il dialogo con i padroni della filosofia occidentale. Questo è particolarmente vero nella sua prima fase — *Speculum* e *Questo sesso che non è un sesso* — in cui lo stile molto originale media lo sforzo intenso di critica e creazione che contraddistingue la sua opera.

La strategia testuale di Irigaray è eminentemente politica: essa consiste nel rigetto della separazione del simbolico dall'empirico, della dissociazione del discorso sul femminile dalle realtà storiche della condizione e dello stato delle donne nella cultura occidentale. In altre parole, il fatto che il femminile sia il "buco nero" di tutti i processi testuali e teorici, significa che le voci di donna sono sepolte sotto quelle di qualcun altro, le parole degli uomini. Vi è pertanto una equivalenza diretta tra i processi di metaforizzazione del femminile e la vicenda dell'oppressione storica delle donne. Il progetto di Irigaray è di riscoprire, disvelare ed esprimere questa voce, iniziando dai principali testi della filosofia occidentale.

Il femminile di cui è sulle tracce è un femminile-di-donna, e come tale è ancora uno spazio da colmare, è un *non ancora*; lo dobbiamo pensare in modo

condizionale: in che modo può emergere il femminile-di-donna nel sistema sessualmente indifferenziato della nostra cultura? quali sono le condizioni che renderebbero possibile il primo ingresso del soggetto femminile? La strategia avanzata in risposta da Irigaray consiste nell'affermazione, quale luogo di enunciazione, della posizione assegnata al femminile in vari testi della filosofia classica. Così legge, o meglio squinterna, i testi in funzione della rappresentazione e della relazione con il femminile: è un gioco di riflessione speculare-speculativa della logica interna del discorso fallo-logocentrico. Il movimento della ripetizione strategica che rinfaccia al testo quel che il testo compie al "femminile" diventa una pratica molto sovversiva della critica del discorso.

Il progetto irigariano della ridefinizione dei parametri di soggettività e della vera comprensione di che cosa significa pensare tutto ciò, si fonda su un presupposto più ampio: la convinzione nelle basi ontologiche della differenza sessuale. In altri termini, la differenza tra i sessi è *radicale* ed è *costitutiva* dell'esperienza umana; dovrebbe essere annoverata come la mortalità, contesto inesorabile di riferimento dell'essere umano. Come la morte, la differenza sessuale è *sempre già lì*, che lo si accetti o meno. L'affermazione ontologica della differenza sessuale segna la misura dell'importanza teorica e politica di Irigaray; la convinzione essenzialista della differenza ontologica costituisce una strategia politica tesa ad affermare la specificità della soggettività, della sessualità e dell'esperienza femminile, mentre denuncia altresì la logica dell'indistinzione sessuale operata dal discorso fallo-logocentrico<sup>2</sup>.

L'immagine oggi famosa delle labbra del sesso femminile – congiunte e al tempo stesso disgiunte – rappresenta la molteplicità, l'eccesso e la combinazione unica della pluralità e della singolarità, che contraddistinguono la realtà corporale e sessuata dell'esperienza femminile. Tale immagine potentemente suggestiva, con il suo implicito rinvio alla teoria psicanalitica del narcisismo femminile, è tuttavia molto ambigua. Irigaray non è una teorica dell'omosessualità e dell'esperienza lesbica; al contrario ha messo bene in evidenza di aspirare ad una eterosessualità genuina, nel senso di piena accettazione della differenza sessuale da parte di *ciascun sesso*. Il processo inizia da ogni donna che accetta l'altra donna in un sistema di riferimento simbolico, di mutuo e auto-riconoscimento della "donna in quanto altro".

Un'altra via di esplorazione della polivalenza delle figure che Irigaray suggerisce, è il rapporto madre-figlia che esemplifica la specificità della libido e del desiderio femminile, che sono misconosciute e fraintese nella teoria e nella pratica psicanalitica. L'enfasi posta dalla psicanalisi lacaniana sul Nome-del-Padre e sul primato del Fallo è tale che la coppia madre-figlia è semplicemente emarginata ed esclusa. Irigaray legge la coppia in termini di rapporto da donna a donna, che il potere fallo-logocentrico scinde e nega; riconoscere il legame di

donna è il primo passo verso l'elaborazione di un altro sistema simbolico, in cui i modelli di separazione sarebbero mediati in maniera differente.

*L'etica della differenza sessuale* è una delle più evidenti manifestazioni del concetto irigariano di alterità in relazione al progetto di espressione della soggettività femminile. In rapporto alle opere precedenti, questo testo segna una svolta – già visibile in *Amante marina*, *La croyance même* e in *Femmes divines* – precisamente il ridimensionamento del duplice livello strutturale del taglio irigariano, il fatto cioè di riferirsi *sia* ai grandi maestri dell'ontologia classica *che* alle donne che sono coinvolte a livello esistenziale nel processo di trasformazione della "femminilità" nella nostra cultura. In *L'etica della differenza sessuale*, Irigaray si rivolge quasi esclusivamente ai grandi maestri e questa selezione degli interlocutori, insieme alla modalità vocativa del discorso, produce un testo intensamente *poetico* che si legge come un grande trattato d'amore.

L'obiettivo del testo è la politica dell'eterosessualità. Irigaray dimostra che il mistero dell'alterità, del rapporto con l'altro e specialmente con quell'Altro che è l'Essere Divino, si riassume nell'altro sessualmente diverso da me, cioè *nell'altro sesso per ciascun sesso*. L'accento è posto sulla classica "passione di stupore" in Descartes in quanto modo perfetto di incontro di uomo e donna, ciascun sesso nella propria specificità: la perfezione di due esseri sessualmente differenti. E mentre le femministe hanno gridato all'orrore per quanto hanno interpretato in prima lettura come un immenso passo indietro verso le coppie eterosessuali monogame, Irigaray è invece rimasta abbastanza risoluta – in particolare nella sua ricerca sulle divinità femminili e sull'esperienza femminile del divino – nella necessità di una politica dell'eterosessualità in quanto motivo soggiacente al pensiero della differenza sessuale, al fine di consentire l'emergenza della soggettività femminile e di un sistema immaginario e simbolico morfologicamente collocato nella realtà corporale della donna.

Secondo Irigaray, l'etica è un movimento in direzione dell'altro (sesso), paradigma di un nuovo modo di rapporto con l'altro, compresa l'altra donna la quale, pur sessualmente identica a me, ciò nonostante resta altra da me, un mistero.

### 3. Della dissonanza e di altri giochi

Se si pongono parallelamente i due progetti di etica che ho brevemente riassunto, ci si accorgerà abbastanza chiaramente delle opposte direzioni verso cui si muovono le rispettive concezioni di Foucault e di Irigaray. Foucault elabora

una critica che rimane entro i confini dell'identità sessuale; Irigaray accentua la differenza sessuale in maniera da affermare una soggettività femminile.

La lettura foucaultiana dell'etica classica greca e romana, dell'uso del piacere e dell'apprendistato delle arti di soggettività in tutte le sue connotazioni politiche e simboliche – a differenza della forma cristiana d'etica – non vuol suonare apologetica di un sistema discorsivo. L'obiettivo del suo studio sull'etica è la discontinuità tra la condizione moderna e l'etica precedente, sia classica che cristiana. Ciò che in ultima istanza gli interessa è il tentativo di elaborare un'etica moderna che sarebbe idonea dal punto di vista storico e concettuale per il *qui ed ora* del nostro luogo di enunciazione. La domanda è: in che modo è possibile oltrepassare la storicità della condizione moderna? Foucault sostiene che l'era della modernità è quella per la quale non è possibile alcuna morale: siamo storicamente condannati a ripensare le basi del nostro rapporto con i valori ereditati, specialmente dal XIX secolo.

Il progetto irigariano della ridefinizione della base per una relazione interpersonale e la sua etica della differenza sessuale sono un risposta diversa alla medesima sfida storica: *in che modo è possibile apprendere a pensare differente intorno alla soggettività umana ed all'alterità?* L'interrogativo è posto nel dibattito filosofico sin da Heidegger e sono del parere che il femminismo, come movimento di pensiero, sia catturato in questo problema avendo un ruolo di rilievo da giocare in esso.

E tuttavia, è altresì possibile che la risposta femminista alla sfida della modernità sia radicalmente diversa da quella dei filosofi maschi; gli esempi di Foucault e di Irigaray tendono a provare che, a livello concettuale, emergono modelli di forte dissonanza tra filosofi maschi e femmine. È possibile che si tratti di una diversità relativa alla natura e struttura della differenza; è altresì possibile che la differenza sessuale nel suo movimento di pensiero apra la porta al riconoscimento di differenze multiple che esprimano la morte dell'unica ed esclusiva logica del fallo-logo-centrismo.

L'asimmetria del pensiero della differenza – come emerge nella ricerca sull'etica – conferma inoltre la tesi di Irigaray secondo cui il pensiero concettuale non è neutro bensì sessualmente specifico. È quindi piuttosto rassicurante il fatto che le divergenze più ampie tra pensatori maschi e femmine appaiono sulla questione della differenza; arriverci persino a sostenere che è l'asimmetria di fondo del pensiero della differenza sessuale elaborato da uomini e donne a rendere precisamente possibile il dialogo intellettuale tra i sessi.

La dissonanza è legata alla differenza sessuale essendo una delle sue modalità di espressione. Se dobbiamo prendere sul serio il concetto per il quale la filosofia della differenza sessuale è la questione della modernità, con cui siamo storicamente condannati a trovare un accordo, dovremmo abituarci gradual-

mente a giocare la dissonanza come modalità di relazione. L'arguta osservazione di Lacan secondo la quale amore significa dare ciò che non hai avuto a chi comunque non lo vuole, aggiunge un'ulteriore dimensione alla discussione: la dissonanza come modalità di relazione è anche il motivo di un incontro e di un desiderio. È abbastanza evidente che il desiderio sia il concetto retrostante alla filosofia della differenza sessuale, ma questa è un'altra storia...

## Note

1. Questo saggio è una versione riveduta e ridotta di un intervento presentato al convegno "Maschile/femminile e rappresentazione" presso l'Università di Sidney (2 agosto 1986) e pubblicato in "Australian Feminist Studies", n.3, 1986, pp.1-13. Ringrazio l'Aurice per la gentile concessione.
2. Cfr. Rosi Braidotti, *Feminism et philosophie*, dissertazione, Università del Pantheon, Sorbona, Parigi, 1981; inoltre *Femmes et philosophie – questions à suivre*, "La revue d'en face", n.13, 1982; *U-topie, des non-lieux post-modernes*, "Les cahiers du Grif", n.30, 1985.
3. Cfr. Jean François Lyotard, *La condizione postmoderna*, trad. it. Feltrinelli, Milano, 1981; *One of the things at stake in Women's struggles*, "Substance", n.20, 1980.
4. Sigmund Freud, *Osservazioni psicoanalitiche su un caso di paranoia (dementia paranoides) descritto autobiograficamente (caso clinico del presidente Schreber) (1910)*, in *Opere*, VI, trad. it. Bollati Boringhieri, Torino, 1989, pp.335-406.
5. Cfr. Jacques Derrida, *La scrittura e la differenza*, trad. it. Einaudi, Torino, 1971; *Marges, Minuit*, Paris, 1972; Sironi, trad. it. Adelphi, Milano, 1991.
6. Il riferimento è al libro di Derrida, *La carte postale*, Flammarion, Paris, 1980.
7. La mia analisi dell'intersezione tra femminismo e modernità non concorda con la diagnosi postmoderna, ad esempio di Alice Jardine, *Gynesis*, Cornell U.P., Ithaca, 1985.
8. Michel Foucault, *Storia della sessualità*, II, *L'uso dei piaceri*, trad. it. Feltrinelli, Milano, 1984, p.14.
9. *Ibidem*, pp.15-16.
10. *Ibidem*, p.27.
11. Cfr. Carla Lonzi, *Sputiamo su Hegel*, Rivolta femminile, Milano, 1974; *Idem*, *È già politica*, Rivolta femminile, Milano, 1977; Luisa Muraro, *Grigielma Manfredi*, La tartaruga, Milano, 1984. Per un esame del femminismo italiano più recente, si veda il mio *The Italian Women's Movement in the 1980s*; "Australian Feminist Studies", n.3, 1986.
12. Su questo specifico punto non concordo con la lettura di Irigaray proposta da Elisabeth Gross nel suo articolo *Irigaray and Sexual Difference*, "Australian Feminist Studies", n.2, 1986.