

L'EMANCIPAZIONE E IL SUO DILEMMA¹

Jacques Rancière

Mentre tutti i popoli insorgono in nome della *libertà* e il proletario esige di essere affrancato, noi donne resteremo passive di fronte a questo grande movimento di emancipazione sociale che prende corpo davanti ai nostri occhi?

Con queste parole il primo numero di *Femme Libre*, organo delle «proletarie saint-simoniane», iscrive l'audacia della propria lotta nell'alveo del concetto che più riassume l'istanza comune del momento, l'emancipazione. Bisogna riconoscere che le sarte saint-simoniane non sono le sole a percepire l'attualità di questo concetto perché, nell'agosto del 1832, il *Journal des Femmes*, «palestra letteraria» in cui si esprimevano donne di migliori natali, scrive per mano di Madame Aragon: «Sicuramente è una gran bella cosa, checché ne dicano alcuni, questa idea di emancipazione intellettuale della donna; è uno dei pensieri più elevati e più generosi che siano stati partoriti dalla testa dell'uomo. C'è perfino una specie di melodia imponente nella piega di questa espressione». Da parte sua il *Conseiller des Femmes*, il 7 dicembre 1833, lancia la pubblicazione di tre articoli di Sophie Ulliac-Dudrezenne su questo tema: «Delle donne in generale e della loro autentica emancipazione».

Così queste tre testate, che segnano in modo più o meno radicale o moderato l'emergenza di un'opinione pubblica femminista, concordano nel porre la questione femminile sotto il segno di un concetto nuovo e imperioso, il concetto di emancipazione. Ma proprio perché è il tempo dell'emancipazione, un'espressione femminista collettiva è possibile, ed è possibile formulare le questioni del ruolo, del diritto o dell'istruzione delle donne come questioni *sociali*, cioè questioni che chiamano in causa la definizione di ciò che oggi deve essere la società.

Cos'è che rende questo concetto così pregnante, e lo consacra a orizzonte di pensiero e parola d'ordine di un'epoca? Che cosa signifi-

¹ Questo testo, inedito in italiano, è stato pubblicato da Jacques Rancière nel 1989 all'interno del primo numero dei *Cahiers du Cedref* – dedicato al tema *Silence, émancipation des femmes entre privé et public* – con il titolo *L'émancipation et son dilemme*. I riferimenti bibliografici in nota sono stati adattati alle norme editoriali della rivista. Ringraziamo l'autore per averci permesso di riproporre il testo in questo numero di *Pólemos*. Traduzione di Jamila M.H. Mascot.

ca, nei due sensi del termine, ovvero cosa vuol dire, ma anche cosa implica? In che modo impartisce un ordine e un compito a dei soggetti? Come intendere gli aggettivi che nei testi [allora in circolazione] qualificano il concetto: l'emancipazione "sociale" che viene dimostrata, l'emancipazione "intellettuale" la cui ipotesi diventa oggetto di discussione, e l'emancipazione "autentica" che si oppone alla falsa? E qual è in particolare il rapporto che sussiste tra emancipazione sociale ed emancipazione intellettuale?

Porre queste domande è un modo per problematizzare l'emergenza di una nozione destinata a una fortuna singolare. Durante quasi un secolo, a partire dagli anni '30 dell'Ottocento fino al consolidamento del bolscevismo, la parola emancipazione è stata parola chiave della speranza egualitarista: non la parola dei maestri, elaborata dai teorici della rivoluzione o imposta dai capi di partito, bensì la parola in codice, quella che permette a chi la usa di riconoscersi tra i parlanti di una lingua condivisa attraverso la varietà degli idiomi politici e la specificità dei terreni di lotta. È servito da porta-bandiera alla costituzione dei sindacati operai e alle battaglie per la laicizzazione dell'insegnamento, così come alle lotte per i diritti delle donne. Ha permesso al marxista, al blanquista, e anche al mutualista, agli ammiratori di Proudhon e alle compagne di Jeanne Deroin di riconoscersi come [individui] che attraverso tale concetto esprimevano un che di comune e dividevano qualcosa insieme.

A forza di sentir ripetere che «l'emancipazione dei lavoratori sarà opera dei lavoratori medesimi» si rischia di avere la sensazione che il concetto stesso di emancipazione sia opera dei lavoratori che nomina, che sia frutto delle loro lotte. In realtà questa parola non viene dal linguaggio delle corporazioni e delle lotte operaie. Non proviene dalle lotte quotidiane né dal lessico della tradizione rivoluzionaria. È come se esplodendo negli anni '30 dell'Ottocento, questo concetto si fosse improvvisamente andato a collocare ben oltre il significato giuridico fissato dal diritto romano, per cui l'emancipazione è l'atto che affranca il figlio dall'autorità paterna. L'emancipazione è tradizionalmente l'atto di un tutore che rinuncia al potere [*puissance*] che esercita². L'idea di emancipazione che esplose negli anni '30 contraddice questo gesto di rimozione della tutela. È l'idea di un'azione autonoma, l'azione di un soggetto che scopre e che manifesta la propria potenza [*puissance*]. L'emancipazione s'impone in questa nuova veste come un atto che si esercita su di sé, come auto-emancipazione. Lo scarto è particolarmente percettibile [se lo si pensa] in relazione all'ambito in cui il con-

² Rancière usa qui il termine "puissance", generalmente tradotto con "potenza". Qui abbiamo deciso in diverse occorrenze di tradurre diversamente con "potere" [Ndt].

retto [d'emancipazione] conserva il suo senso tradizionale: quello della tratta dei neri e della schiavitù. Quando gli abolizionisti parlano dell'emancipazione dei neri, non fanno appello a questi ultimi affinché si emancipino, ma fanno appello alle autorità affinché aboliscano la schiavitù. L'emancipazione dei neri è l'atto giuridico che li affranca, e non rinvia all'idea secondo la quale dovrebbero essere essi stessi gli artefici della loro liberazione. Al contrario, quando si tratta dell'emancipazione delle donne o dei lavoratori, si fa avanti l'idea di un lavoro su di sé, che vieta che si possa essere emancipati da chiunque altro. Così la parola "emancipazione" verrà progressivamente a coincidere con "autonomia".

Il problema di quest'autonomia, tuttavia, si complica nella misura in cui l'emancipazione è un atto d'individuazione, è l'atto che conferisce a un individuo il suo statuto di soggetto indipendente, e lo sottrae a una comunità sotto tutela. Come intendere allora l'affermazione per cui i lavoratori o le donne devono emanciparsi da soli/da sole? Come concepire quest'atto d'individuazione che si compie in comune, questo "[da] se stessi" che si situa all'intersezione d'individuazione e collettività? Quel che è in gioco è il rapporto tra un'emancipazione intellettuale che sottrae l'individuo a una dipendenza e un'emancipazione sociale in base alla quale si prefigura un destino comune.

Per pensare questo rapporto è necessario ritornare alle origini del concetto prima del suo exploit, e mostrare come sia maturato nell'ambito di una riflessione a prima vista lontana dalle urgenze della lotta politica e sociale, all'interno di un problema che riguarda i rapporti tra pensiero e linguaggio. È su questo terreno, in effetti, che possiamo trovare prima del 1830 una nuova elaborazione del concetto di emancipazione nel quadro di una problematica che è quella del potere [*puissance*] dell'essere parlante in relazione al potere [*puissance*] sociale. Ritroviamo questa riflessione presso due teorici eccentrici, Pierre-Simon Ballanche e Joseph Jacotot, due pensatori che non compaiono nel Dizionario del movimento operaio né hanno le credenziali per figurare in un futuro Dizionario del movimento femminista, e nonostante tutto hanno giocato un ruolo decisivo nel processo di esplosione della nuova idea d'emancipazione.

1. La scena dell'emancipazione

Nel 1819 Ballanche scrive il suo *Saggio sulle istituzioni sociali*. Questo saggio s'inscrive all'interno di una tradizione che possiamo chiamare filologica, ovvero una tradizione di pensiero che ricerca nelle lingue la rivelazione dei destini degli uomini e del senso della storia. Questa ricerca della storia intellettuale e morale dell'uomo attraverso l'analisi

dei monumenti del linguaggio, è stata dominata nel 18esimo secolo dalla figura di [Giambattista] Vico. Il dibattito sul senso e sugli effetti della Rivoluzione francese ha restituito [a questo campo] un nuovo entusiasmo a cui ha contribuito anche la ricerca di Ballanche. Ed è proprio nel suo *Saggio* che compare in guisa di titolo di un capitolo [la seguente espressione]: *Émancipation de la pensée par rapport à la parole* (*Emancipazione del pensiero rispetto alla parola*).

Il tema va compreso in relazione alla scuola filosofica e politica a cui fa riferimento Ballanche, la scuola tradizionalista controrivoluzionaria rappresentata da [Louis de] Bonald e Joseph de Maistre. Quest'ultima si basa in realtà su una teoria del primato del linguaggio sul pensiero, riassunta in una celebre frase di De Bonald: «L'uomo pensa la sua parola prima di parlare il suo pensiero». Tale proposizione sembra rinvviare a un manifesto filosofico e politico piuttosto che a un'analisi psicologica dei fatti intellettuali. Si tratta di affermare la natura secondaria del pensiero umano rispetto alla parola istituita dal verbo divino. La questione per questi autori consiste nello stabilire se l'uomo intellettuale ha il potere [*pouvoir*] di inventare, di parlare come se esprimesse un pensiero proprio, il potere [*pouvoir*] di nominare e di nominarsi. A queste domande forniscono una risposta draconiana: l'uomo non ha ricevuto il potere [*pouvoir*] di nominare e di inventare. Il linguaggio, di cui il pensiero riflette le leggi, è un'istituzione divina. È la divinità che ha conferito all'uomo le leggi del linguaggio insieme alle leggi della morale e alle leggi della società. E il buon ordine delle cose è legato alla stretta preservazione di questo triplo deposito, all'umiltà con cui il pensiero degli esseri umani si sottomette a questa parola concessa dall'intelligenza divina e conservata attraverso la società.

Ricordiamo, inoltre, il modo in cui questa teoria ha potuto esercitare un impatto ben oltre il suo ambito di derivazione, controrivoluzionario e teocratico. Un certo pensiero dell'unità sociale da recuperare, al di là delle scissioni introdotte dalla società individualista, è stato trasmesso al socialismo, a prezzo di essere reinterpretato come una critica dell'individualismo borghese. E un certo modo di analizzare i fatti del linguaggio è stato tramandato dalla sociologia attraverso le figure successive della valorizzazione e della critica delle eredità socio-culturali. Senza entrare nei dettagli della questione, bisogna tenere presente quest'orizzonte per intendere il modo in cui il pensiero dell'emancipazione ha potuto iscriversi all'intersezione tra il pensiero democratico della divisione e il pensiero socialista dell'unione.

L'emancipazione del pensiero annunciata da Ballanche s'inscrive così come una critica interna alla tradizione controrivoluzionaria. Ballanche, che si è nutrito di questa traduzione, ne proclama la caducità.

Per lui si tratta di una dottrina da “archeofili”, coloro che opinano che l'uomo non possa creare nulla in materia di linguaggio e di leggi sociali, ma possa soltanto conservare. Ora, tale limitazione che ha corrisposto a una certa infanzia dell'umanità, non ha più ragion d'essere. Gli ordini antichi erano fondati sul primato dei costumi e dei codici, sul primato della parola divina custodita dal re, dal prete e dal giudice. I tempi moderni sono i tempi della prosa, dell'opinione e della libertà. La parola tradizionale ha fatto il suo corso, e ha realizzato il suo compito. Il pensiero ora si svincola dai legami della parola e fonda un altro mondo politico e morale. Gli archeofili presentano come una legge eterna dell'ordine sociale una verità antica che inevitabilmente tende a perdere terreno nella società, che lo si voglia o no.

Questa emancipazione del pensiero, però, è tutt'altra cosa che una semplice fatalità dell'età moderna e Ballanche ne estende e ne approfondisce la concezione in un testo pubblicato nel 1829 sulla *Revue de Paris*: «Formula generale della storia di tutti i popoli applicata alla storia del popolo romano». In questo scritto [Ballanche] si dedica alla riletture di uno degli episodi più celebri della storia romana, la secessione dei plebei sull'Aventino. Nella contrapposizione di patrizi e plebei rinviene l'opposizione di due principi. I patrizi rappresentano il principio orientale dell'immobilismo, il principio del segreto e del monopolio della parola: i patrizi hanno il privilegio degli oracoli che interpretano e dei nomi che tramandano. I plebei rappresentano il principio occidentale e progressista della parola trasmissibile a tutti, il principio stesso dell'umanità. Sull'Aventino assistiamo all'avvento sociale del secondo principio. I plebei si fanno riconoscere in qualità di soggetti parlanti, come esseri recanti «il marchio dell'intelligenza», il potere [*pouvoir*] di parlare e conferire nomi, di discutere e contrattare. Nel sistema dei simboli sociali, il plebeo era essere senza nome e senza parola. E tutto il dibattito dei senatori, prima di decidere se dovevano trattare con i plebei, consisteva nello stabilire se questi ultimi potessero essere considerati degli esseri parlanti o meno. Al “traditore” che era andato ad ascoltarli, i paladini dell'intransigenza obbiettavano che sbagliava a credere di averli sentiti *parlare*. Non sono, infatti, capaci di parola, ma solo di «un suono fuggitivo, una sorta di muggito, segno del bisogno e non manifestazione d'intelligenza»³. Dalla bocca dei plebei non esce altro che rumore, un'emissione sonora che ha una causa (il bisogno), ma non un linguaggio dotato di senso. Parimenti non hanno un nome da poter rivendicare e trasmettere ai propri discendenti, sono condannati a esistere solo nella parola dei patrizi, con

³ P.-S. Ballanche, *Formule générale de l'histoire de tous les peuples, appliquée à l'histoire du peuple romain*, in *Revue de Paris*, Seconda edizione, t. 5, 1829, p. 100.

i nomi che costoro decidono di assegnargli. Sono delle persone a cui viene rivolta la parola, a cui vengono attribuite delle volontà. Non potendo rispondere di sé, non hanno la possibilità di discutere e di negoziare, né dispongono di una parola da scambiare con quella degli altri.

Rispetto a questo stato di cose, la secessione sull'Aventino è la rivendicazione del riconoscimento di una parola plebea. I plebei si conferiscono un nome, esigono che si parli loro come a degli uomini, che si discuta e si tratti con loro. Ma la rivendicazione di una qualità non è possibile che sotto forma di auto-dimostrazione della qualità medesima. Non si rivendica il marchio dell'intelligenza, lo si manifesta. Spetta quindi ai plebei di dimostrare di avere «occhi per vedere un simbolo, orecchie per intendere una dottrina»⁴, di sapersi come esseri dotati di intelletto e di farsi riconoscere come tali. Per convincere l'altro, il plebeo dovrà per prima cosa dimostrare a se stesso di essere un individuo capace di parola, in grado di articolare un ragionamento per esprimere il suo diritto ed esigere che si tratti con lui. Questa esperienza, questa prova che dà diritto al riconoscimento sociale, è la «formula generale della storia dell'umanità». La scena dell'Aventino non è la «rivolta» contro i signori o i privilegiati, è l'abolizione del privilegio per mezzo della dimostrazione in atto della sua infondatezza. È la «venuta al mondo dell'uomo sociale che è uomo solidale, simpatico, responsabile»⁵. L'uomo sociale nasce, si produce da sé attraverso questa dimostrazione di possedere «il marchio dell'intelligenza». L'individuale e il collettivo sono qui connessi come l'intellettuale e il sociale. L'uomo diventa sociale in funzione della sua individuazione. Il mondo umano conquista un nome e una parola collettiva con lo stesso movimento grazie al quale ciascuno conquista «il marchio dell'intelligenza», ovvero conquista un nome che può dire suo e una parola dotata di valore e autorità.

Questa scena primitiva è ritratta da Ballanche nel 1829. Dopo la rivoluzione del 1830 la ritroviamo un po' ovunque, come scena esemplare del conflitto sociale. La drammaturgia sarà la stessa, ma la scena verrà recitata con allestimento e costumi borghesi e con personaggi chiamati borghesi e proletari, o padroni e operai. Instancabilmente i discorsi operai riprenderanno questa dimostrazione a doppio referente, in cui si tratta di provare a se stessi ciò che si vuole obbligare gli altri a riconoscerci. Emanciparsi significherà dunque dimostrare la propria capacità di argomentare, render conto di quel che facciamo, stabilire le basi della discussione, intrattenere un rapporto di parola e

⁴ Ivi, p. 80.

⁵ Ivi, p. 76.

di responsabilità. Questa scena discorsiva è essenziale alla trasformazione delle pratiche di lotta, al passaggio dalle coalizioni corporative allo sciopero operaio. La corporazione, efficace soprattutto in virtù della segretezza, costruiva un rapporto di forza che permetteva di bloccare materialmente il potere [*pouvoir*] avverso. A ciò si contrappone una pratica dello sciopero che ne fa una dimostrazione. Bisogna parlare, dimostrare di avere ragione, mostrare di avere ragione dal punto di vista di una ragione comune e di essere di conseguenza un soggetto con cui si può e si deve trattare. Negli anni '30 dell'Ottocento una simile proliferazione discorsiva a doppio referente finisce per praticare una messa in scena dello sciopero che riprende la drammaturgia di Ballanche: gli operai non devono più cercare la riuscita nel numero o nella forza materiale, devono manifestare le loro qualità di esseri parlanti e ragionanti, stabilire l'uguaglianza della propria ragione con la ragione avversa. L'idea di emancipazione consiste allora in questo: superare un potere [*pouvoir*] tradizionale di fatto in vista di un nuovo potere [*pouvoir*] legato all'uso della parola, a una dimostrazione di uguaglianza con colui con il quale si parla.

Questo schema onnipresente nel discorso operaio dell'epoca, ha anche, credo, un suo corrispondente nella letteratura femminista. Le donne vengono ugualmente chiamate a rinunciare a un potere [*pouvoir*] tradizionale in loro possesso: non la forza, ma la sua controparte complementare, l'astuzia. L'astuzia è rappresentata come l'arma di cui le donne si sono servite finora per compensare nei fatti la loro inferiorità di diritto. Ritroviamo questo tema nel primo numero di *Femme libre*, nel fascicolo di Claire Démar e in molti testi di quel periodo. Come l'operaio, la donna deve abbandonare un potere [*pouvoir*] di fatto non giustificato a vantaggio di un'affermazione di uguaglianza che passa attraverso la parola. L'emancipazione segna in un certo senso la fuoriuscita dallo stato di natura: non si è più colui che reagisce con la forza del numero o colei che per via di sotterfugi raddrizza a proprio vantaggio la bilancia disequilibrata del diritto. Non si è più schiavi/e ribelli, figure di riferimento obbligato della polemica d'allora. L'operaio che si colloca sul solo piano del rapporto di forza, la donna che s'ostina a permanere nella sua condizione per rovesciarla nella pratica quotidiana, sono entrambi degli schiavi/e ribelli. Ed è a questo prototipo che tenta di confinarli la polemica avversa. «Ci trattano da ribelli. Siamo quindi i loro negri?» si chiedono gli opuscoli operai. La donna, recita il primo numero di *Femme libre*, non deve più essere una schiava ribelle. L'individuo libero è colui che si svincola dal gioco delle compensazioni, che si attribuisce un potere [*puissance*] collocato sullo stesso piano del potere [*puissance*] dell'altro.

2. Metodo emancipatore e metodo sociale

Come intendere questo potere [*puissance*]? Come situarlo rispetto a quello che esercita la gerarchia sociale? È questa la questione al cuore della riflessione svolta da Joseph Jacotot a proposito di una scena di tutt'altra natura: non la grande scena storica della rivolta plebea, ma la piccola scena del rapporto pedagogico ordinario. «La nostra intenzione, dice, è quella di riscattare intellettualmente tutti coloro i quali si sentono degradati e di conseguenza incapaci. Vogliamo farli salire sull'Olimpo dei nostri semidei letterari e scientifici». Il declassamento sociale si nutre del sentimento riprodotto all'infinito di un'incapacità intellettuale ad essere altro rispetto a ciò che siamo. E tutto il potere [*pouvoir*] delle caste non è altro che il potere [*pouvoir*] autoaffermato della differenza sussistente tra spiriti superiori e spiriti inferiori. Il nocciolo di ogni potere [*pouvoir*] sociale consiste nella dimostrazione d'incapacità integrata e interiorizzata da parte dell'intelligenza "inferiore". L'emancipazione è fondamentalmente emancipazione intellettuale, presa di coscienza dell'uguaglianza di natura di tutte intelligenze. Per uguaglianza delle intelligenze bisogna intendere innanzitutto l'uguaglianza di natura di tutte le manifestazioni dell'intelligenza. E bisogna intendere che tale uguaglianza non è una verità dimostrata ma un'opinione che deve essere verificata incessantemente da ogni soggetto. Qui si fonda una certa idea di uguaglianza che risiede al cuore del pensiero dell'emancipazione: l'uguaglianza è una potenza [*puissance*] che si afferma nella ricerca della propria verifica. Non si reclama, non si programma, si pratica sotto forma di atti che tendono alla sua verifica.

L'emancipazione, ancora una volta, va intesa a partire dal suo contrario che Jacotot chiama abbruttimento. L'abbruttimento è la coscienza della propria incapacità che un individuo acquisisce e riproduce. Secondo Jacotot questo sentimento d'inferiorità non è una sorta di condizione primitiva dell'essere umano ancora confinato al mondo del bisogno che si appresta a prendere coscienza di sé. Pedagogo, figlio dei Lumi ed ex rivoluzionario, Jacotot ricava dalla sua esperienza professionale e politica una visione molto meno ottimista di quella di Ballanche. L'abbruttimento è un sentimento che le società illuminate e progressiste non cessano di riprodurre, benché in forme sempre più illuminate e progressiste.

In effetti la visione progressista si radica precisamente nella pratica spontanea del pedagogo che trasmette la propria scienza al bambino piccolo spiegandogliela. Ed è proprio quest'atto esplicativo del pedagogo che secondo Jacotot rappresenta la formula embrionale dell'abbruttimento e il principio di tutte le forme di declassamento.

Che cosa significa in realtà spiegare qualcosa a qualcuno? Fargli capire qualcosa che non potrebbe comprendere da solo. Che cosa fa quindi il professore che spiega il libro di testo al bambino? Gli fa capire il libro attraverso i suoi ragionamenti. Ma il libro stesso non è già composto di ragionamenti destinati a rivelare al bambino cose che non sarebbe in grado di comprendere da solo? Perché occorre sviluppare dei ragionamenti per illustrare i ragionamenti del libro? E se bisogna spiegare le spiegazioni del libro, non bisognerà spiegare a loro volta le spiegazioni del professore? Colto all'interno della logica che esso stesso s'impunta, l'atto dello spiegare appare come un atto assurdo, viziato dal regresso all'infinito. Ma, per l'appunto, la spiegazione non è innanzitutto un atto pedagogico; è il mito fondatore della pedagogia, dunque la messa in scena di un'incapacità. Spiegare qualcosa a qualcuno significa in primo luogo dargli ad intendere che non sarà in grado di comprendere nulla senza che gli venga spiegato, significa stabilire l'incapacità di un individuo di capire da solo e la necessità di un terzo che spieghi. Sullo sfondo delle rappresentazioni manifeste di un sapere che si trasmette e di un *décalage* da colmare tra colui che sa e colui che non sa, il mito pedagogico pronuncia dunque la scissione tra due classi d'intelligenza. All'iter del bambino o dell'ignorante che esplorano un mondo sconosciuto e provano, in balia di scontri e d'incontri, a indovinare i rapporti tra le cose e gli individui che le circondano, il mito pedagogico oppone la razionalità del metodo che muove dai primi elementi della conoscenza e s'innalza progressivamente dal semplice al complesso, dalle parti al tutto. Tale è l'intelligenza sapiente che il maestro dovrebbe trasmettere all'allievo. Ma per farlo deve ovviamente mettersi alla sua portata, riproducendo indefinitamente per mezzo delle sue spiegazioni la distanza che le medesime spiegazioni avrebbero l'obiettivo di sopprimere e il sentimento abbruttente della disuguaglianza delle intelligenze.

L'emancipazione prende le mosse dal principio inverso: vi è una sola intelligenza ed è tutta integralmente all'opera in quel processo di apprendimento che ogni bambino, qualsiasi sia il suo status sociale, sesso o colore della pelle, riesce a compiere in modo pressappoco uguale: l'apprendimento della lingua madre, che nessuno gli spiega. Ciò dimostra che il bambino non è dapprima un animaletto che registra dei segnali andando a sbattere contro le cose, ma un essere dotato di parola che si dedica a comprendere e a farsi comprendere dagli altri esseri che lo circondano. Un simile sforzo acquista di senso in base a un solo presupposto, quello dell'uguaglianza. Dal punto di vista dell'abbruttimento, la comprensione è un'operazione mediata che dipende dall'atto di colui che rimuove il velo che ricopre le cose. Dal punto di vista dell'emancipazione, ciascun uomo è in grado di com-

prendere quel che un altro uomo tenta di dirgli. E tutto è linguaggio [*langue*] nelle opere dell'uomo. Tutto quindi può essere imparato come la lingua madre, senza metalinguaggi e senza maestro che spieghi. La pratica dell'abbruttimento consiste a stringere il nodo dei due rapporti in gioco nella situazione pedagogica: il rapporto tra volontà e volontà e il rapporto tra intelligenza e intelligenza. L'abbruttimento trasforma l'autorità del maestro in superiorità di un'intelligenza sull'altra. L'emancipazione consiste al contrario nello svincolare i due rapporti, nel separare l'insegnamento impartito dal maestro da qualsiasi legame di dominazione intellettuale. Il maestro emancipatore non trasmette il suo sapere, non lo spiega, non lo mette "alla portata" degli spiriti immaturi del bambino, della donna o del popolo. Svolge piuttosto il ruolo della volontà che costringe l'altro a riconoscersi, a mettere in gioco la propria intelligenza. È per questo che il maestro emancipatore può anche essere un ignorante. Fu proprio una simile affermazione che procurò a Jacotot un successo nello scandalo: un povero padre di famiglia e perfino – cosa ancora più scandalosa – una povera madre di famiglia è in grado d'insegnare al proprio figlio ciò che ignora. Per quest'atto emancipatore c'è bisogno di una sola condizione: essere emancipati, aver preso coscienza del proprio essere e del proprio agire all'interno dell'ordine sociale vigente, esser consapevoli dell'uguaglianza di natura di tutti gli atti intellettuali. Questa coscienza egualitaria si oppone ad ogni idea di rovesciamento che valorizzi una scienza del proletario o del produttore a vantaggio della scienza borghese. L'abbruttimento rovesciato resta abbruttimento e opporre il sapere del popolo, del mestiere o della lotta alla parola dell'intellettuale significa ancora essere abbruttiti. Al contrario, si tratta di comprendere che ogni artificio umano è un atto di parola e che in ogni atto di parola si esercita la medesima intelligenza, la quale può prendere coscienza di sé e coscienza della propria uguaglianza di natura con ogni altra. «Le povere paesane [*villageoises*] delle periferie di Grenoble lavorano per produrre guanti, le pagano trenta soldi alla dozzina. Da quando si sono emancipate, si dedicano a guardare, studiare e comprendere un guanto ben confezionato. Indovineranno il senso di tutte le *frasi*, di tutte le *parole* di questo guanto. Finiranno per parlare bene come le donne di città che guadagnano sette franchi alla dozzina. Si tratta solo di imparare una *lingua* che si parla con le forbici, l'ago e il filo. Nelle società umane è sempre solo questione di capire e parlare una *lingua*»⁶.

Emanciparsi significa prendere coscienza della natura intellettuale, ovvero della struttura linguistica di ogni opera compiuta dall'uomo, essere capaci di tradurla in una lingua equivalente e impegnarsi nella

⁶ J.-J. Jacotot, *Musique, dessin et peinture*, Chez Mansut Fils, Paris 1839, p. 333.

continua verifica dell'uguaglianza delle intelligenze. Significa vivere una sorta di comunità degli esseri parlanti, o degli esseri ragionevoli, che è come una creazione continua dipendente dal mantenimento dell'intenzione comunicativa, dalla reciprocità di un voler dire e di un voler ascoltare.

In che misura una comunità del genere può essere ricondotta alla società? E in che misura l'emancipazione intellettuale può dirsi sociale? Qui il pessimismo di Jacotot finisce per iscrivere un'aporia radicale nel cuore dell'idea stessa di emancipazione sociale, o d'individuazione collettiva: solo gli individui possono emanciparsi, e mai una società – piccola o grande – potrà essere emancipata o emancipatrice.

L'emancipazione non può essere quindi un metodo sociale; è il potere [*pouvoir*] che ciascun individuo acquisisce quando si considera uguale all'altro e considera l'altro uguale a sé: è il potere [*pouvoir*] degli individui che si emancipano e ne emancipano altri, uno per uno, nella coscienza di una comunità virtuale che tuttavia non assume mai la consistenza di un corpo sociale. Il motivo è che, per l'appunto, le società sono sottoposte alla pura legge materiale dei corpi. La società non è mai solo un aggregato materiale, una distribuzione di ranghi e di disuguaglianze. Una società è un ordine qualsiasi non preceduto da nessuna giustificazione; allo stesso tempo quest'ordine unisce degli esseri parlanti e ha costantemente bisogno di parlarsi, giustificarsi e spiegarsi, ovvero di spiegare la disuguaglianza e nutrire l'esercizio della consapevolezza della propria legittimità. Alla virtualità di una comunità di esseri ragionevoli dediti alla verifica dell'uguaglianza si contrappone la gravità di una società in cui lo scambio delle parole è un continuo scambio di disuguaglianze, in cui ciascuno, in cambio dello status d'inferiorità cui acconsente, riceve la superiorità che gli deriva dall'inferiorità degli altri. La comunità degli emancipati può, in un certo senso, sorpassare la società degli inferiori e dei superiori, ma può farlo solo a condizione di non voler mai diventare una società. Non si dà mai emancipazione di una società o di un popolo. Il popolo è una finzione e le finzioni non si emancipano. A provarci, quel che si guadagna è soltanto il fatto di trasformare l'emancipazione dei poveri in quest'altra idea che sembra simile pur essendone l'esatto contrario, l'istruzione del popolo, ossia la versione moderna e progressista dell'abbruttimento. In realtà, a fianco di coloro che gridano allo scandalo rispetto al metodo proposto da Jacotot, c'è un *milieu* pedagogico-progressista che è pronto ad accogliere questo metodo a modo suo. Queste persone animano centinaia di comitati destinati ad esplorare i percorsi di un mondo moderno, illuminato, industrioso e pacifico: i buoni metodi d'insegnamento, i buoni concimi per le campagne, le tecniche razionali, la formazione professionale e domestica, le mille

maniere per migliorare qualsiasi cosa, dalla coltivazione delle rutabaghe all'istruzione delle donne. Così fanno propria la parola d'ordine dell'emancipazione intellettuale. Émile de Girardin, il fondatore del *Journal des Connaissances Utiles* e successivamente de *La Presse* crea una "Società nazionale per l'emancipazione intellettuale". Il suo problema è il seguente: le società democratiche moderne sono minacciate dal posto che vi occupano i proletari, i quali non sono bene istruiti in merito all'equilibrio esatto dei diritti, dei doveri e degli interessi [di ciascuno]. Perciò bisogna istruirli ed è la vocazione di questa società: impedire che i proletari si facciano idee sbagliate a proposito dei loro diritti e interessi, evitare che coltivino delle idee inappropriate circa il ruolo che spetta loro nella società moderna, illuminata e progressista. «Versate l'istruzione sulla testa del popolo, scrive Émile de Girardin, gli dovete questo battesimo».

Jacotot si oppone proprio a quest'acqua santa. Quando, dopo il 1830, il ministro dell'istruzione si rivolge a lui per sapere che cosa si possa fare per trasmettere al popolo un'educazione, Jacotot risponde «Niente». I governi non devono l'istruzione al popolo, perché agli uomini non è dovuto quel che possono procurarsi da soli. E l'istruzione è come la libertà: chi cessa di procurarsela, cessa di goderne. Quel che propongono i politici e i pedagoghi progressisti è l'emancipazione in gregge, l'emancipazione illuminata e progressiva trasformata nel suo contrario. «Ognuno di questi presunti emancipatori, dice Jacotot riferendosi ai capifila repubblicani, ha la sua scuderia di emancipati da sellare, imbrigliare e speronare. È evidente come tutto ciò possa somigliare a una buona scuola di diritto, ma non al metodo dell'uguaglianza delle intelligenze. Ci s'istruisce in tutti questi maneggi, senza dubbio. E verrà il giorno in cui chi sarà uscito da queste scuole, si deciderà finalmente a camminare da solo. Ma non si sarà emancipato nel maneggio repubblicano o d'altro tipo. Ovunque ci sia guinzaglio, più o meno lungo, non si dà alcuna emancipazione intellettuale»⁷.

Il nocciolo della questione è che il pensiero dell'emancipazione contrappone due maniere di formulare il problema dell'uguaglianza. I progressisti si collocano nell'ottica della differenza tra diritti e fatti: gli uomini sono tutti uguali per principio, ma non lo sono e non possono esserlo ancora di fatto. Una buona istruzione razionale riuscirà a colmare la distanza a poco a poco. Gradualmente si procederà alla riduzione delle disuguaglianze: con un po' più di pedagogia, di commissioni, istituti, rapporti e riforme pedagogiche si perverrà all'eliminazione ultima e definitiva di ogni disuguaglianza. Jacotot as-

⁷ J.-J. Jacotot, *Droit et philosophie panécastique*, H.-V. Jacotot, Paris 1852, p. 344.

siste al debutto di questa logica di cui noi constatiamo il pieno dispiegamento e prende posizione: questa è la pista della società pedagogizzata, della generalizzazione dell'abbruttimento esplicativo. Bisogna quindi abbracciare il principio opposto: l'uguaglianza non è un fine, ma un punto di partenza. Bisogna prendere le mosse non dalla disuguaglianza e dai mezzi per "ridurla", ma dall'uguaglianza ovunque si trovi già in atto. È necessario partire dal presupposto di un'uguaglianza inerente ad ogni atto di comunicazione, inerente al desiderio di sapere del bambino così come all'attenzione che l'artigiano consacra al suo lavoro. Noi compiamo una molteplicità di atti che acquistano senso solo se partiamo dal presupposto dell'uguaglianza. Da questo presupposto bisogna ricavare tutto ciò che può offrirci e che impariamo solo sperimentandolo e verificandolo, dobbiamo sviluppare nei fatti la potenza [*puissance*] dell'uguaglianza. «Se ogni famiglia facesse quello che dico, l'intera nazione sarebbe presto emancipata, e non di quell'emancipazione che i sapienti con le loro spiegazioni mettono alla portata delle intelligenze del popolo, ma di quell'emancipazione che si conquista, anche senza il *placet* dei sapienti nel momento in cui ci s'istruisce da soli»⁸. Ma non bisogna lasciarsi ingannare: solo gli individui possono essere uguali, e bisogna scegliere tra il progetto di costruire una società egualitaria a partire da uomini diseguali e quello di sperimentare l'uguaglianza degli uomini nel bel mezzo della disuguaglianza delle distribuzioni sociali. Solo il secondo progetto è realizzabile ed ha un senso. Soltanto per gli individui l'uguaglianza, come la libertà, ha un senso e vale la pena. La società non pensa e non ci tiene a essere libera e uguale. È necessario scegliere di essere uomini uguali in una società diseguale, e scavalcare la legge fisica della disuguaglianza dei corpi sociali per mezzo di un'altra legge fondata sul riconoscimento dell'uguaglianza intellettuale. Questa uguaglianza dipende da noi in ogni istante. L'altra ci destina a delle forme illuminate e progressiste di abbruttimento inegualitario.

3. Il sesso dell'emancipazione

In che modo la causa della donna, quale soggetto storico, è stata affetta dai progressi e dalle aporie dell'idea di emancipazione? In primo luogo, credo sia stata affetta da questa concezione dell'uguaglianza come potenza [*puissance*] d'affermazione che si realizza nella dimostrazione che se ne dà a sé e ad altri, dalla filosofia implicita di questo atto: la chiamerò una filosofia della fiducia. Alle due concezioni dell'uguaglianza che ho illustrato corrispondono in effetti

⁸ Ivi, p. 362.

due filosofie implicite. Da un lato, c'è una filosofia della sfiducia: la distanza che i progressisti fissano tra diritto e stato di fatto ha come rovescio della medaglia il discorso secondo cui l'uguaglianza sarebbe solo una parola vuota, visto che la disuguaglianza regna dappertutto; l'uguaglianza diventa allora una formula illusoria i cui fasti coprono la realtà della disuguaglianza. Ed è sempre possibile mostrare dappertutto questa operazione fraudolenta di dissimulazione della disuguaglianza nell'uguaglianza. D'altro canto, c'è la filosofia opposta: l'uguaglianza è ovunque, e vi è sempre un aspetto dell'uguaglianza che può essere impugnato per costruire uno spazio polemico, per opporre un'uguaglianza a una disuguaglianza. Possiamo sempre cercare di sfidare il prossimo al gioco dell'uguaglianza invece di tendergli la trappola della disuguaglianza, attraverso gli espedienti della forza e dell'astuzia che riproducono il funzionamento del mondo degli inferiori superiori. È questa filosofia della fiducia – che non è una filosofia dell'ingenuità – a sostenere la militanza della dimostrazione che struttura la possibilità di una forma di espressione e di un'opinione pubblica femministe. Sicuramente l'opinione pubblica operaia si costruisce intorno alle stesse condizioni. Ma tali condizioni sono ancora più essenziali alla militanza femminista nella misura in cui quest'ultima è priva di un rapporto di forza collettivo e nella misura in cui il potere [*pouvoir*] sociale femminile non fa comunità.

L'emancipazione presuppone anche la possibilità di manifestare l'uguaglianza in ogni tempo e luogo. Non c'è una scena prioritaria dell'emancipazione. Essa implica un certo tipo di discorso e d'azione che rifiuta di domandarsi se occorra cambiar questo prima di quello (i rapporti tra le classi prima dei rapporti tra i sessi, le strutture sociali prima delle vite degli individui e così via...), o se invece questo dipenda da quello. L'emancipazione pone l'uguaglianza come un atto permanente e sempre uguale a sé, a ogni livello: la sola priorità consiste nel credersi capaci di affermare l'uguaglianza.

Questo stato di permanenza senza priorità, questa indistinzione tra l'individuale e il collettivo, corrisponde alla preoccupazione che appare per esempio in queste righe di Claire Démar: «La rivoluzione delle abitudini coniugali non si compie agli angoli delle strade o sulla pubblica piazza durante tre belle giornate di sole, ma si compie in ogni ora e in ogni luogo, nelle logge dei teatri, nei circoli invernali, nelle passeggiate estive, nelle lunghe notti che si susseguono insipide e fredde. Questa rivoluzione qua mina e mina senza tregua il grande edificio innalzato a profitto del più forte, e lo fa crollare senza far rumore, e granello dopo granello, come una montagna di sabbia, in modo che un giorno, quando il terreno sarà livellato meglio, il debole e il forte possano camminare alla stessa altezza, reclamare con la stessa

facilità quella porzione di felicità che ogni essere sociale ha il diritto di esigere dalla società»⁹. Tralasciando di distinguere qui quel che è prettamente saint-simoniano da ciò che è proprio di Claire Démar, si rintraccia abbastanza bene un certo stile di militanza molto legato all'idea di emancipazione e al rifiuto della gerarchizzazione dei fini e dei mezzi: una militanza dell'emancipato emancipatore che passa per le due vie dell'iniziazione individuale e dell'intervento per costituire un'opinione pubblica. Ma anche questa militanza per l'emancipazione è delimitata dal suo immediato contrario: la militanza per l'istruzione.

Gli avversari dichiarati dell'emancipazione intellettuale e dell'emancipazione delle donne caratterizzano in modo caricaturale il legame che sussiste tra l'una e l'altra militanza: «Scoperta toccante! Le donne, le madri, la più bella metà del genere umano saranno loro stesse le istitutrici dei propri figli!»¹⁰. Jacotot gli sembrava un precursore della rivoluzione in gonnella. Le redattrici dei giornali femministi non sposano tuttavia la radicalità di Jacotot, e abbracciano piuttosto il punto di vista di coloro che assimilano l'emancipazione intellettuale all'istruzione del popolo. L'ambiente in cui circolano è l'ambiente pedagogico-progressista, quello dell'*Athenée littéraire* o della *Société des méthodes* a cui partecipano anche i proletari saintsimoniani. È questo il contesto che le accoglie e dischiude loro una fetta di opinione pubblica, per questo le ragioni dell'emancipazione vengono a mescolarsi di volta in volta con le ragioni dell'istruzione. Di certo non si tratta di un semplice affare di circostanza. La figura della propagazione emancipatrice finisce per essere come sopravanzata da quella della pedagogia. L'emancipato emancipatore, di questi tempi, ha classicamente l'aspetto dell'apostolo che si consacra all'emancipazione dei suoi fratelli e sorelle ancora abbruttiti e abbruttite; e gli sforzi spesso mal ricompensati di questa devozione rinviano costantemente alla posizione del pedagogo che constata quanto gli operai, le donne o il popolo abbiano ancora bisogno di essere istruiti in merito ai loro diritti, doveri e interessi. La posizione dell'operaio emancipato, in questo, non è molto diversa da quella della militante femminista e i redattori dell'*Atelier* sono dei pedagoghi tanto sentenziosi quanto le redattrici del *Conseiller des femmes*. Ma gli operai emancipati hanno un privilegio di cui le femministe non godono: talvolta, grazie a una giornata d'insurrezione o a uno sciopero esemplare, la comunità di cui si reclamano prende corpo, s'incarna. In questo momento la comunità emancipata cessa di essere il puro referente di atti linguistici. Non si

⁹ C. Démar, *Appel d'une femme au peuple sur l'affranchissement de la femme* [1833], *L'affranchissement des femmes*, Payot, Paris 1976, p. 16.

¹⁰ *Réfutation de la méthode Jacotot*, in *Le School- En Letterbode*, Vanwest Pluymers, Saint-Trond 1850, p. 313.

dà una consistenza del gruppo emancipato, ma ci sono dei momenti di comunità. Tra ciò che i redattori operai scrivono nel loro piccolo giornale e il tale sciopero con cui non hanno alcun legame, si stabilisce una relazione a doppio senso: quel che si dice qui trova la sua incarnazione in quel che accade laggiù, mentre la configurazione del rapporto di forza viene ad essere riqualificata dal discorso. In questo modo, anche nel contesto della disuguaglianza sociale, si producono momenti e spazi di comunità che non hanno né la consistenza dei corpi sociali né la vanità del *flatus voci*.

In breve una *doppia scena* si offre alla comparsa personificata del movimento [*groupe*] operaio emancipato, permettendogli di forzare l'aporia di Jacotot e di performare, in seno al sociale medesimo, il doppio gioco della comunità intellettuale e del legame sociale. È questa doppia scena che manca al movimento [*groupe*] femminista, e lo costringe a investire con più determinazione la funzione pedagogica e lo spazio pedagogico, a recitare la propria parte sul terreno dell'opinione pubblica pedagogico-progressista, a collocare con più convinzione la propria auto-affermazione nella dimostrazione di ciò che la nuova scienza e la nuova società razionale esigono in materia di distribuzione dei ruoli e dei posizionamenti sociali. Si potrebbe dire che [il movimento femminista] sia condannato a non conoscere l'aporia di Jacotot. Le vittorie si guadagnano a questo prezzo, quale forse il sentimento che tali vittorie lascino sussistere immutato il nocciolo duro della disuguaglianza.

Situazione singolare che ci porta a interrogare retrospettivamente i concetti di emancipazione e auto-emancipazione. L'emancipazione riconosce come soggetti soltanto delle intelligenze uguali tra loro. Il movimento per cui l'emancipazione presuppone l'uguaglianza è anche quello per cui deve ignorare la differenza dei sessi, e ignorare la natura sessuata del soggetto parlante. Nel *Journal des Femmes*, la redattrice che risponde a un articolo scritto da un uomo che denunciava le "illusioni" implicite nell'idea di emancipazione, si firma simbolicamente *Herma-phrodite*. Come se soltanto l'ermafrodito potesse farsi carico della sfida dell'emancipazione nella sua radicalità. La dimostrazione femminista, invece, pur riposando sulla struttura dell'auto-affermazione, ha sempre bisogno di collocarla sul terreno della differenza: la prova del diritto delle donne risiede nel posto occupato e nella funzione svolta all'interno di una complementarità. Così funziona per esempio la dimostrazione per assurdo della necessità di un'istruzione per le donne: come possiamo rifiutare di istruire coloro a cui affidiamo il ruolo di educatrici degli uomini del futuro? E così funzionano anche tutte le formule dimostrative che danno consistenza al progetto emancipatore in funzione del ruolo complementare della donna, quale

madre, educatrice, deputata alla cura... Tali formule fanno perno sulla distinzione tra leggi e costumi: all'uomo spettano le leggi, alla donna i costumi, all'uomo il potere [*puissance*] intellettuale e materiale, alla donna il potere [*puissance*] morale... Dall'ideale di un'emancipazione di tutti gli esseri intelligenti senza alcuna distinzione, si distingue la richiesta di un'emancipazione femminile fondata sul riconoscimento della parte sociale che toccherebbe in sorte alle donne. È ciò che appare con tutta evidenza nella polemica ovattata che vede contrapporsi Jeanne Deroin e Jean Macé sull'*Opinion des Femmes*. Quest'ultimo ritiene che le donne resistano all'emancipazione perché sono soddisfatte della parte che gli spetta, la parte dei costumi e della morale [*la pars des moeurs*], la parte dei fatti. Da cui il «controsenso a due volti» che Macé denuncia: da un lato dei lavoratori legalmente uguali e di fatto assoggettati, e dall'altro donne legalmente prive di diritti eppure di fatto potenti nell'ordine sociale.

Senza dubbio si può affermare che ponendosi sul piano della ripartizione delle funzioni, le donne si collochino *ipso facto* sul terreno della disuguaglianza. Ma si può anche leggere in tutt'altra maniera il dilemma in cui la radicalità dello schema dell'emancipazione intellettuale precipita il femminismo: il dilemma di un'uguaglianza che non può essere realmente tale se non avendo a che fare con un soggetto in-differente. La radicalità del dilemma di Jacotot può allora sembrare la posizione melanconica di chi rifiuta l'immaginario del legame sociale e di acconsentire alla legge dei raggruppamenti, ma può anche sembrare l'espressione di una simbolica tutta maschile.

Questa postura malinconica o stoica dell'emancipazione ha spesso sopravanzato, soprattutto ai tempi dell'anarchismo, l'immaginario del movimento [*groupe*] operaio in marcia. Abbiamo visto che questo superamento era precluso al movimento femminista. Ma forse bisogna leggere dell'altro in questa impossibilità: forse la teoria dell'auto-emancipazione, dell'auto-generazione dell'uomo sociale, è la fantasia coerente di un'umanità che si riproduce oltre le vie della divisione sessuale; la fantasia di un padre partoriente che troviamo a volte manifestamente espressa. In una o due occasioni Proudhon vi fa riferimento e possiamo ipotizzare che costituisca il nucleo duro di ciò che argomenta altrove a proposito dell'incapacità congenita delle donne. Ma Proudhon difende in senso più ampio la moderna concezione dell'auto-emancipazione dell'uomo sociale, lasciando inizialmente all'espressione femminista solo l'opzione di scegliere tra un pensiero ermafrodito dell'uguaglianza e la rivendicazione sociale di diritti associati ad una funzione. Presa di posizione originaria che non è un destino, ma che ci obbliga a riflettere sulle fratture interne che esistono

tra le idee di uguaglianza e le idee di libertà, e a rispondere alla domanda: possiamo tutti e tutte essere liberi/libere nello stesso modo?

Abstract

L'articolo (apparso per la prima volta nel 1989) ricostruisce l'origine del concetto moderno di emancipazione attraverso i contributi di due figure intellettuali di spicco del pensiero francese del diciannovesimo secolo: P.-S. Ballanche e J.-J. Jacotot. Mettendo in luce le contraddizioni inerenti alle lotte emancipazioniste dell'Ottocento, tanto all'interno del movimento operaio quanto all'interno del movimento femminista, il saggio invita a riflettere criticamente sulle tensioni ideali che caratterizzano il rapporto che il concetto di emancipazione intrattiene con i concetti di uguaglianza e libertà e solleva un profondo interrogativo rispetto alla possibilità di coltivare un progetto collettivo di emancipazione della società.

Parole chiave: emancipazione, femminismo, movimento operaio, Pierre-Simon Ballanche, Joseph Jacotot

This article (first published in 1989) traces the origin of the modern concept of emancipation through the contributions of two remarkable intellectual figures of Nineteenth century French thought, such as P.-S. Ballanche e J.-J. Jacotot. By shedding light on the contradictions underlying the emancipatory struggles of the 1800s, both within the workers movement and the feminist movement, the essay suggests to critically reflect on the ideal tensions that characterise the relationship between the notion of emancipation, on the one hand, and the notions of equality and freedom, on the other hand. By so doing, it deeply questions the very possibility to cultivate a collective project for the emancipation of society as a whole.

Keywords: Emancipation, Feminism, Workers Movement, Pierre-Simon Ballanche, Joseph Jacotot