

Olivia Guaraldo
Università di Verona

1. Dal gender al lutto: Judith Butler e l'esperienza dello spossamento

Paladina delle lotte per i diritti delle minoranze sessuali, figura di spicco del panorama femminista internazionale, Judith Butler inizia la sua brillante carriera come teorica del *gender*, dando alle stampe nel 1990 un testo dal titolo significativo: *Gender Trouble*¹. Sostenendo che non vi è alcuna essenza o naturalità nel genere ‘donna’, bensì solamente un intento normalizzante ed escludente – soprattutto nei confronti di quelle ‘donne’ che non si riconoscono nel paradigma eterosessuale – Butler propone di considerare i corpi, i ruoli sessuali, le differenze, degli “atti recitati”, o “performati”. Non ci sono ‘donna’ e ‘uomo’ in senso originario, o ‘naturale’, ma solo dei codici di costruzione identitaria che ci vengono trasmessi e che noi assumiamo; ripetendoli ed assorbendoli noi stessi veniamo da essi prodotti, ‘performati’. La sessualità – come aveva già sostenuto Michel Foucault – è un dispositivo di controllo, una direttrice attraverso la quale il potere esercita la sua forza sia produttiva che repressiva. Essa ci precede, sia come modo di individuazione biologica primaria – maschio e femmina – sia come luogo di intelligibilità del soggetto: Butler contesta la presunta inevitabilità binaria sia dei generi che dei sessi. Alla violenza di un sapere (medico, psichiatrico, biologico) e di un potere (pedagogico, mediatico, politico) che vorrebbero il mondo pacificamente e patriarcamente diviso in corpi che contano e corpi che non contano, Butler oppone le pratiche sovversive del travestitismo e dell’assunzione contingente di diversi ruoli all’interno della coppia (omosessuale). Assumendo i ruoli di maschio e femmina come ‘atti recitati’, performando consapevolmente la precarietà dei ruoli sessuali e dei generi, il travestitismo acquisisce significato politico nella misura in cui mette in scena la falsità di una natura sessuata in modo univoco. Esso diviene la scena privilegiata per la contestazione della naturalità di sesso e genere, sovversiva azione di spiazzamento dell’eterosessualità.

Dopo l’uscita e l’inaspettato successo di *Gender Trouble*, Butler diviene la figura di riferimento di quei gruppi che, almeno negli Stati Uniti, si riconoscono sotto la sigla della *New Gender Politics*, ovvero una complessa congerie di movimenti che lottano per i diritti e il riconoscimento delle diverse ‘minoranze sessuali’. Ciò che sta al cuore della riflessione butleriana sul genere – e che, come vedremo, anticipa la sua recente riflessione sull’etica – è l’individuazione di una complessa dinamica di riconoscimento e di assoggettamento che la categoria di genere rende possibile. In un dei suoi ultimi lavori, *Undoing Gender*, Butler propone appunto di ‘disfare’ il genere, ossia di dissolverne la pretesa fissità e binarietà attraverso differenti strategie teoriche e politiche. L’attività del disfare, però, dev’essere accompagnata da quella del fare: fare e disfare il genere non sono attività creatrici e, per così dire, demiurgiche, come se a ciascuno fosse possibile pensarsi e realizzarsi *ex nihilo*. Butler infatti afferma che nessuno può rifare (“to remake”) il mondo o se stesso come se ne fosse l’artefice. La fantasia di onnipotenza, implicita nel desiderio demiurgico di *creare* la propria identità, erroneamente scambia l’autonomia individuale, la possibilità del cambiamento, della trasformazione non solo personale ma anche sociale, con la necessità di fare *tabula rasa* dei propri legami e delle proprie imprescindibili appartenenze². La proposta della pensatrice americana è invece più complessa: “to do and undo one’s gender” significa quindi fare e disfare il genere sessuale non come se si trattasse di un prodotto fatto e finito, di cui ci si appropria o ci si sbarazza, ma come se nell’attività stessa del fare e disfare fosse in gioco la

¹ Il titolo, intraducibile, nelle sue molteplici allusioni, in italiano, rimanda sia ad un ‘problema’ insisto nel genere sia ad una sua costitutiva ‘turbolenza’, sostenendo infatti che non ci siano generi stabili o naturali, ma che si tratti sempre di ‘atti recitati’, di *performances*. Il testo è stato tradotto in italiano con il titolo *Scambi di genere*, Milano, Sansoni 2004, ora ripubblicato con il titolo *Questione di genere*, Laterza, Roma-Bari 2013.

² Di recente, Butler ha spesso interloquuto, nei suoi libri, con le posizioni di Adriana Cavarero, su questioni relative proprio alle tematiche dell’ontologia, della vulnerabilità e della violenza. Per un interessante scambio di vedute fra le due pensatrici si veda O. Guaraldo, L. Bernini, *Differenza e relazione. L’ontologia dell’umano in Judith Butler e Adriana Cavarero*, Verona, ombre corte 2009.

riconfigurazione costante dei parametri di intelligibilità che il *gender* produce. Detto altrimenti, il *gender* non è una fredda categoria di normalizzazione, ma un ambito di azione individuale e collettiva che può e deve costantemente essere occupato e contestato da soggetti e da pratiche ad un tempo decostruttive e ri-costruttive. Autonomia e dipendenza, unicità e socialità sono per Butler precariamente compresenti nella dimensione sessuata e politicizzata del *gender*. Lottare per la propria vivibilità sessuale, per poter essere ciò che si vuole, non significa (come molti le contestano) assecondare la post-moderna e tardo-capitalistica proliferazione e frammentazione delle identità, bensì sostenere la **precarietà della nostra condizione umana** – darle dignità ontologica, riconoscere in essa una ragione di comunanza anziché un motivo di differenziazione e di discriminazione. Il genere, allora, proprio perché è l'ambito privilegiato dell'intervento normalizzatore del binomio sapere/potere, è anche la sfera in cui è più facile riconoscere la precarietà o vulnerabilità dell'umano: corpo, sessualità, relazione sono in esso profondamente implicati. Come se nella riflessione critica sul *gender* si profilasse, progressivamente, una questione più ampia, che non riguarda solo la critica al binarismo sessuale ma che sollecita una interrogazione sull'umano e sull'ontologia. Il *gender* segnala, nomina, indica la vulnerabilità della nostra condizione umana, il nostro essere esposti e precari, sempre dipendenti da relazioni e ordini discorsivi che ci precedono e ci eccedono. Serve prenderne atto³.

Tale riflessione sul *gender*, non a caso, si è accompagnata, di recente, ad una riflessione etico-politica che scaturisce dagli eventi del 9/11 e dalle successive guerre in Afghanistan e Iraq. Dalla violenza perpetrata e subita dagli Stati Uniti, dalle dimensioni del lutto e della perdita prende avvio una riflessione di spettro più ampio che approfondisce e sviluppa i temi di quella che potremmo chiamare un'etica che alla vulnerabilità risponde. *Critica della violenza etica* è il titolo del lavoro filosoficamente più impegnativo – e interessante – di Judith Butler. Si tratta di una complessa riflessione – a partire da Adorno, Foucault, Cavarero, Lévinas e Laplanche – sullo statuto etico e ontologico del soggetto postmoderno. Il testo però riprende e approfondisce tematiche che avevano trovato una prima enucleazione in *Vite precarie*⁴.

Scritto all'indomani del 9/11 sulla scorta di una forte indignazione per il modo in cui gli Stati Uniti avevano risposto, sia militarmente che mediaticamente, al loro 'lutto collettivo', *Vite precarie* abbozzava questioni che diverranno poi centrali in *Critica della violenza etica*: il rapporto fra violenza e ethos collettivo, la dimensione sociale del legame e della perdita, ma soprattutto la possibilità filosofica – e la necessità politica – di superare una ormai obsoleta (e fallocentrica) nozione dell'umano strutturato a partire da un sé autocreato, autofondato, sovrano sui propri bisogni e sul modo di soddisfarli, indipendente dai legami, immune alle relazioni.

Già in *Vite Precarie* Butler sosteneva che lo sbaglio fondamentale seguito al trauma del 9/11 fosse stato proprio quello – da parte del discorso pubblico – di leggere l'intera vicenda come una narrazione in prima persona, con il gigante statunitense – ferito nella sua presunta invulnerabilità – come unico protagonista. Invisibilità e indicibilità divennero invece le caratteristiche di tutto ciò che non trovava spazio in quella narrazione autocentrata e autocelebrativa – i necrologi delle vittime gay e lesbiche, i discorsi relativi alla violenza statunitense nel mondo e, di lì a poco, le vittime dei bombardamenti in Afghanistan, i volti o i corpi dei militari caduti in Iraq, le vittime palestinesi della violenza israeliana – di un dolore incommensurabile, ingiustificabile, inspiegabile, e che tale doveva rimanere. Ora, in *Critica della violenza etica* Butler pone come questione da pensare, all'indomani del 9/11 e in concomitanza con l'interminabile 'war on terror', la possibilità che la sovranità su di sé e sulle proprie azioni – come se il soggetto (e, per estensione, l'Occidente) fosse il protagonista assoluto di una storia in prima persona – non sia il presupposto dell'etica (come la tradizione vuole), ma la sua *perversione*. La possibilità dell'etica, azzarda Butler, risiede invece nell'impossibilità di 'dar conto di sé', in maniera conseguente, razionale e trasparente, ovvero si fonda sull'assenza di sovranità e controllo del soggetto sulle proprie azioni.

³ Mi permetto, a questo proposito, di rimandare alla mia introduzione a J. Butler, *La disfatta del genere*, Roma, Meltemi 2006, intitolata proprio *La disfatta del genere e la questione dell'umano*.

⁴ J. Butler, *Vite precarie*, Roma, Meltemi 2004, ora *Vite precarie. I poteri del lutto e della violenza*, Milano, Postmedia Books, 2013.

Butler non è sola nel sostenere, ormai da tempo, che il soggetto autocentrato e sovrano è un emblema – fittizio – del passato, di quella modernità che è stata liquidata dai fatti e dalle teorie del Novecento. In questo senso, e alla luce di quanto detto sopra, la critica femminista della modernità è parte essenziale, imprescindibile, della filosofia contemporanea, proprio per la sua capacità di smascherare le dinamiche di controllo e sopraffazione implicite nel paradigma individualistico della modernità, nel suo precipitato politico ed etico. Il tentativo – altrettanto fittizio, artificioso ma essenzialmente violento – di restaurare un soggetto pieno e consapevole, in grado di rendere pienamente e razionalmente conto di sé e dei suoi atti, di giustificare le sue azioni in virtù di una ferita ‘ingiustamente subita’ (torna sempre lo spettro del 9/11 e della guerra preventiva) - implica una pericolosa deriva identitaria che pretende di fondare la propria azione militare sulla giustezza etica della guerra. La sfida di Butler è in primo luogo quella di smascherare i tentativi restaurativi di un soggetto forte, postulato come “pienamente umano”, che si declina politicamente in un ‘noi’ ferito e legittimato alla vendetta, a sua volta giustificata dalla disumanizzazione dell’altro.

Il “narcisismo morale” di un soggetto autocentrato e convinto della propria indipendenza necessariamente porta a concepire l’autoconservazione come criterio dirimente dell’umano, il quale a sua volta giustifica e promuove l’uso della violenza come unica risposta possibile all’offesa subita.

La possibilità di pensare diversamente l’etica e la politica sta invece per Butler in una dimensione aporetica di relazione con l’altro, nella quale sono implicati sia il bisogno di proteggersi dall’altro, sia l’apertura verso di esso. Proprio come il gender è il luogo dell’ambivalenza - dispositivo di controllo ma allo stesso tempo dimensione del riconoscimento e della lotta per i diritti (delle minoranze) sessuali – così anche l’etica da una parte è normalizzazione e conformità – la violenza dell’ethos collettivo - dall’altra è luogo dell’incontro, anche doloroso, con l’altro.

In secondo luogo, infatti, compito della sua *Critica* è proporre un nuovo paradigma dell’umano, o meglio, criticare l’idea che l’umano sia pensabile e codificabile una volta per tutte, sia secondo trame contrattualistiche che pongono appunto l’autoconservazione – e la sovranità – come criteri privilegiati di definizione dell’etica, sia secondo varianti neokantiane dell’universalismo a tutti i costi, incapaci di adeguarsi alle specificità culturali e divenire, così, violente. Anziché essere il luogo di una inoppugnabile razionalità e di una identità fortificata da una storia di successi politici e culturali, l’Occidente – e il soggetto – sono (da sempre) il luogo di una costante intrusione da parte dell’altro. Svelare il feticcio di una razionalità autocentrata e di un sé sovrano sono compiti che la filosofia post-strutturalista ha ormai ampiamente svolto in tutte le sue possibili varianti. Butler, dal canto suo, tenta l’impresa (già iniziata da Derrida) di una declinazione etica della svolta decostruzionista, senza però insistere eccessivamente sull’avvento del post-umano. Al contrario, la questione dell’umano sta al centro della teoria butleriana, in quanto questione da pensare. L’umano risiederebbe nell’ininterrotto costituirsi e destituirsi del soggetto, nel prender coscienza della propria vulnerabilità, dipendenza, relazionalità. La portata delle riflessioni di Butler sul genere come luogo principe del darsi della precarietà ontologica del sé emerge qui in tutta la sua dirompenza teoretica.

2. Agire di concerto

La violenza etica di cui Butler intraprende la critica coincide con l’imposizione di una norma morale come se essa fosse naturale, condivisa, collettivamente accettata, come se ciascun individuo, sovraneamente, razionalmente avesse deciso di aderire ai principi morali di una società. Sappiamo bene – e Butler in quanto femminista e teorica del gender, lo sa ancora meglio – quanto la presupposizione di un ethos collettivo e condiviso nasconda invece la violenza dell’imposizione normativa, la repressione di ciò che non si conforma all’apparenza collettiva. L’ethos collettivo (afferma Butler sulla scorta di Adorno) diviene violento nel momento in cui non è più universalmente condiviso e ogni volta che ignora le condizioni sociali esistenti. Ma ben oltre una critica della società repressiva, ciò che Butler auspica è una critica sociale che non può non comprendere anche una critica del soggetto. Di come, in altre parole, viene pensato,

strutturato, reso intelligibile l'io. Le forme della soggettivazione, foucaultianamente intese, non possono però essere analizzate solo nella loro dimensione genealogica o storico-strutturale, ma devono essere declinate anche secondo una prospettiva ontologica relazionale, che prenda in considerazione come le norme che precedono la mia soggettivazione siano sempre mediate da una relazione umana. Io apprendo le norme da altri, e vengo interpellata, convocata, fatta esistere da questi altri che mi introducono alle norme. C'è una dimensione relazionale, intersoggettiva che presiede ai processi di soggettivazione e che occorre vedere sotto luce nuova. E, in vigorosa polemica con i critici del 'relativismo morale' che sarebbe tipico della postmodernità, Butler è convinta che post-strutturalismo non significhi nichilismo morale. La sua sfida è proprio quella di contrastare, filosoficamente, il pregiudizio secondo cui al fine di attribuire responsabilità in ambito etico sia necessario postulare un sé autonomo, razionale, in 'possesso di sé'. L'assenza di 'possesso di sé', afferma Butler, non significa nichilismo morale, né tantomeno infondatezza dell'etica. Tutt'altro: dati i disastrosi risultati di una politica eticamente giustificata a partire dalla sovranità violata, dal controllo su di sé e sugli altri, proprio la critica alla nozione di un sé sovrano è forse l'unico modo rimasto per fondare l'etica: "Se davvero sin dal principio siamo divisi, infondati e incoerenti, ne conseguirà necessariamente l'impossibilità di fondare una qualsiasi nozione di responsabilità personale o sociale?"⁵.

L'altro, sia in qualità di mediatore di norme, sia come elemento di espropriazione della mia 'autoaffezione', mi costituisce, mi consegna ad una esteriorità che impedisce al sé di essere trasparente a sé stesso. Proprio in virtù di questa relazionalità costitutiva (che Butler legge principalmente in chiave psicoanalitica) sono "già da sempre fuori di me", e lungi dall'essere frustrata per questo spossessamento, cerco di trasformarlo in una risorsa morale: "[...]se è proprio in virtù delle relazioni con gli altri che si è opachi a sé stessi, e se queste relazioni con gli altri sono il luogo della propria responsabilità etica, allora significa che è proprio in virtù dell'opacità verso di sé che il soggetto si espone e accetta alcuni dei più importanti vincoli etici"⁶.

E' impossibile prescindere dalle condizioni sociali di emergenza del sé, in quanto tali condizioni *mi* precedono. Io le posso contestare rimanendo però consapevole della mia dipendenza da esse. La coesistenza del sé e delle norme prende le fattezze di un atteggiamento critico, al quale Butler consegna la sua speranza di trasformazione sociale. In altri termini, l'ambivalenza che caratterizza il rapporto del soggetto con le norme non deve condurre ad una accettazione passiva delle norme ma ad una – per quanto possibile – distanza critica da esse. Ogni deliberazione veramente etica non può prescindere da questa distanza critica, cosicché, paradossalmente, l'*ethos* è proprio quello che si fonda su una percezione storicizzata, distante, consapevole delle norme. L'unico agire veramente etico è quello critico. Il che non implica però un rifiuto artificioso delle norme, bensì l'elaborazione di un 'patto di coesistenza' con le norme stesse. Coesistere con le norme significa da una parte accettarle, e dall'altra contestarne la naturalità.

In questo doppio movimento di costituzione e destituzione dell'umano si gioca la vivibilità del sé, la possibilità che esso possa lavorare per la propria intelligibilità e sopravvivenza. Va da sé che per Butler tale lavoro critico non è mai un compito individuale, ma collettivo, dove la relazione con l'esteriorità, la dipendenza dalle norme, l'ambivalente rapporto di autonomia e dipendenza che genera il sé va criticamente elaborato "di concerto", come lei stessa suggerisce altrove⁷. **L'uso di questa locuzione arendtiana non può non destare interesse, e torna utile a sostegno della tesi che stiamo cercando di sviluppare, secondo la quale l'agire politico si dà come esperienza di non sovranità, di non padronanza di sé, bensì come esperienza di dipendenza.**

3. "Ripensare il possibile"

⁵ J. Butler, *Critica della violenza etica*, Milano, Feltrinelli 2006, p. 31.

⁶ Ivi, p. 32.

⁷ Cfr. J. Butler, *La disfatta del genere*, cit., *Introduzione*.

Lo scopo della complessa operazione critica e decostruttiva che Butler intraprende in questo testo (in linea con la sua precedente produzione intellettuale) è quello di proporre un'etica pubblica non violenta. Tale proposta si radica in una complessa compenetrazione di soggettività e socialità, in una loro costitutiva dipendenza reciproca, ed auspica una trasformazione dei modi in cui comunità e soggetto si coimplicano. Contestare egemonia e naturalità di un ethos collettivo fondato sulla padronanza di sé, sulla coerenza, sulla reciprocità violenta moralmente ammessa significa avvalorare l'ipotesi che l'eticità risieda invece in un *soggetto non sovrano*, opaco a sé stesso, incapace di dare pienamente conto di sé e **costitutivamente dipendente dalla convocazione altrui**.

Se da una parte è facile scorgere in questo approccio echi di Lévinas, dall'altra non è difficile intuire come sia l'esperienza che la teoria femminista della 'seconda ondata' – dalla dimensione collettiva delle pratiche di autocoscienza a 'il personale è politico'; dalla politics of location al lesbofemminismo, per approdare ai movimenti transgender e transessuali; dalla critica decostruttiva del fallogocentrismo alla genealogia dei dispositivi di sapere/potere di foucaultiana memoria – giochino un ruolo centrale nel pensiero di Judith Butler. Interessante è rilevare come la sua 'svolta etica', pur mantenendo saldi alcuni punti cruciali del femminismo 'costruttivista' angloamericano, tenda ad avvicinarla alle posizioni del pensiero della differenza sessuale, non tanto negli assunti teorici bensì nei possibili sviluppi ulteriori: relazionalità e dipendenza, afferma Butler, non alludono solo ad una scena di cura e di affidamento, ma possono comportare anche violenza o misconoscimento. C'è, direbbe Adriana Cavarero, nella relazionalità umana di cui la relazione materna ci fornisce il paradigma, inscritta dall'inizio, la possibilità della ferita e della cura⁸. Riconoscere questa ambivalenza significa innanzitutto sottrarre il femminile ad una superiorità etica che inevitabilmente finirebbe per collocarlo ancora una volta in una immanenza difficile da trascendere, costringerlo al bene ed esporlo al morboso piacere dell'occhio pubblico quando compie il male. Significa altresì individuare nella relazione il luogo in cui si decide, *ne va*, dell'umanità mia ed altrui: in questo il femminismo ha visto molto lontano quando ha tematizzato la relazione tra donne e la *politics of location*.

Non è del resto fuorviante ritenere che buona parte della critica decostruttiva del soggetto di Butler provenga dalle esperienze di attivismo politico nei movimenti femminista e LGBTQ. Quasi a confermare che **la decostruzione teorica del soggetto debba essere radicata in un'esperienza politica di azione "di concerto"**.

Non a caso, nella prefazione all'edizione del 1999 del suo testo di maggior successo, *Gender Trouble* (in occasione del decimo anniversario dell'uscita del libro), l'autrice spiega come dalle lotte dei movimenti gay, lesbici, transgender e transessuali abbia preso avvio la sua riflessione teorica: "Il libro è scaturito non solo dal mondo accademico, ma anche dai movimenti sociali convergenti cui ho preso parte e dal contesto di una comunità gay e lesbica sulla costa orientale degli Stati Uniti in cui ho vissuto prima di scrivere queste pagine"⁹.

Butler spiega altresì come quell'esperienza di attivismo fosse la risposta a una condizione di "violenza normativa" a cui era esposto chi non era conforme al paradigma eterosessuale.

"L'ostinato tentativo di 'denaturare' il genere nel presente testo emerge, credo, da un intenso desiderio di combattere la violenza normativa insita nelle morfologie ideali del sesso e di sradicare le tesi pervasive sull'eterosessualità naturale o presuntiva [...] Contrariamente a quanto hanno ipotizzato alcuni critici, non ho messo per iscritto tale denaturazione solo perché volevo giocare con la lingua o prescrivere pagliacciate teatrali in luogo della vera politica. L'ho fatto perché volevo vivere, rendere possibile la vita e **ripensare il possibile** in quanto tale"¹⁰.

In queste poche righe, che riassumono le motivazioni politiche dell'impresa teorica di Butler di 'denaturare' il genere, emerge la convinzione che sia possibile contestare la violenza normativa, la violenza dell'ethos collettivo, dando voce e visibilità a chi è escluso da quell'ethos. L'azione teorica del 'dare voce' però non è altro che il riconoscimento di un grado maggiore di vulnerabilità esperita da parte di chi non rientra nelle griglie di intelligibilità di quello stesso ethos,

⁸ Adriana Cavarero, *Orrorismo ovvero della violenza sull'inerme*, Feltrinelli, Milano 2007.

⁹ Butler, *Scambi di genere*, cit., p. xxi.

¹⁰ Ivi, p. xxiv.

e di conseguenza dell'umano. Omosessuali e transgender, ma anche vittime della violenza americana in altre parti del mondo, oppure vittime palestinesi della violenza israeliana, o vittime dell'attacco alle Twin Towers che non potevano essere mostrate o nominate perché immigrati illegali, sono accomunati dal "non contare", dal venire esclusi dalle cornici di senso che qualificano e caratterizzano il "pienamente umano". Detto altrimenti, così come c'è una gerarchia dell'umano a partire dal gender, c'è anche una gerarchia del dolore, secondo la quale alcune persone sono *grievable*, degne di compianto, altre sono *ungrievable*, impossibili da compiangere.

Il gender così come il lutto ci espongono quindi al contatto con l'alterità che ci precede, che ci determina. Dalla relazione con altri si dipende per esistere: a questa condizione umana è difficile, se non impossibile sottrarsi, anche se il canone individualistico della modernità tenta di convincerci del contrario.

Prende forma, in altri termini, nella riflessione femminista contemporanea – di cui Butler è un esempio preminente – la possibilità di un'etica della vulnerabilità che ha i tratti di un agire contingente e anarchico, senza principi, secondo il quale, però, l'unica massima è quella della comunanza e della somiglianza umana nella dipendenza e nella vulnerabilità. Siamo ciascuna/o dipendente dall'altra/o e da regimi di intelligibilità che ci precedono e ci determinano: non riconoscere questa assenza di sovranità su se stessi significa condannarsi ad una logica di ritorsione e vendetta basata sul feticcio dell'autoaffezione e dell'indipendenza – secondo il modello politico-giuridico dello *jus publicum europaeum*, sia detto solo per inciso, che non a caso fondava il suo equilibrio sulle guerre fra stati. Ma soprattutto significa non prendere atto delle mutate condizioni storico-sociali, nelle quali è indispensabile elaborare nuovi strumenti concettuali per dire e comprendere il presente, apparentemente consegnato alla inevitabilità di una violenza proliferante perché slegata dai vecchi equilibri 'moderni'. Etica e politica devono essere ripensate alla luce di una condivisa vulnerabilità, di una comunità non più identificata dalla comunanza etnica o nazionale, bensì dall'universale condizione di dipendenza reciproca, che sia dalla cura o dall'offesa altrui.

Il protagonista di questa prospettiva etico-politica, però, come già accennato, è collocato nella condizione paradossale di *soggetto non sovrano*: l'assenza di controllo su di sé, lo spossessamento, la destituzione da parte di altri è ciò che rende pensabile – e forse praticabile – un *agire politico non-violento*. In forza della mia 'non libertà', sempre paradossalmente agita in relazione ad altri – nelle forme della dipendenza, della convocazione, dello spossessamento – sono in grado di accogliere la 'non libertà' altrui, la sua dipendenza da me, la mia responsabilità verso la sua sofferenza.

"La violenza non è né una giusta punizione che subiamo, né una giusta vendetta per ciò che abbiamo subito. Al contrario, attesta una vulnerabilità fisica di cui non possiamo sbarazzarci e che non possiamo risolvere una volta per tutte nel nome del soggetto, ma che può offrirci l'opportunità di comprendere come nessuno di noi sia totalmente delimitato, assolutamente separato, e come si sia invece tutti costitutivamente, epidermicamente, affidati gli uni agli altri, nelle mani gli uni degli altri, alla mercé gli uni degli altri"¹¹.

Proprio là dove le logiche individualistiche ed identitarie considerano necessario – e 'naturale' – rispondere all'offesa con la vendetta e la rappresaglia, l'etica della vulnerabilità propone la possibilità di una risposta non violenta, di vedere l'altro non necessariamente come nemico o intrusore di una proclamata indipendenza, bensì come un simile nella vulnerabilità, un compagno nella perdita. Non è un caso che, come inevitabile segno dei tempi, la pensabilità di un'etica di tale fatta risieda nel suo carattere aporetico e paradossale.

4. "Carried out in spirit"

Cambiamo sfondo e scena, e spostiamoci dalle macerie di Ground Zero alla piccola sala della Pennsylvania State Hall a Filadelfia, nei giorni che precedono il 4 luglio 1776. I delegati delle 13 colonie stanno discutendo sulla possibilità di dichiarare l'indipendenza dalla madrepatria Inghilterra. Ci sono ancora alcuni rappresentanti che avversano l'idea, espressa dai più, di compiere un passo definitivo nei confronti di Re Giorgio III. Ad un certo punto John Adams si alza e prende la parola, dopo che John Dickinson – il rappresentante del Maryland, figura di spicco del quaccherismo

¹¹ Butler, *Critica della violenza etica*, cit., p. 136.

dell'epoca – aveva dichiarato la propria contrarietà all'atto di rottura che la firma della celebre Declaration of Independence avrebbe comportato. Adams, un avvocato figlio di un coltivatore del Massachusetts, pronuncia con entusiasmo le ragioni della causa della rivoluzione. Non ci sono verbali scritti di quel discorso, ma Adams stesso ne aveva forse riassunto il senso in una lettera ad un amico scritta alcuni giorni prima:

“Abbiamo davanti a noi oggetti di grandezza stupefacente, misure che interessano in modo essenziale le vite e le libertà di milioni di persone, viventi e a venire [born and unborn]. Siamo nel bel mezzo di una rivoluzione, la più completa, inaspettata e rimarchevole di tutte le rivoluzioni nella storia del mondo”¹².

I testimoni della replica di Adams a Dickinson scrissero che quello fu un discorso memorabile. Lo stesso Jefferson disse che Adams non era stato “né elegante né aggraziato, nemmeno particolarmente loquace [fluent]”, ma parlò “con una forza del pensiero e un'espressione che ci fecero sobbalzare dalle sedie.”¹³ Quando, molto tempo dopo, Adams rammentò l'episodio, disse che era stato “trasportato fuori di sé, trasportato fuori di sé dallo spirito [carried out in spirit], come a volte si esprimono i predicatori”¹⁴.

Questo singolare episodio non può non richiamare alla mente Hannah Arendt, che nella sua trattazione del tema della rivoluzione insiste sulla centralità dell'evento della Dichiarazione d'Indipendenza e sul ruolo decisivo che vi ebbero sia Jefferson sia Adams¹⁵. E' proprio nel testo sulla rivoluzione che Arendt cerca di dare consistenza storica alla sua idea di agire politico, così com'era stata teorizzata in *The Human Condition*. Non è un caso che lo faccia ricorrendo alle scene inaugurali degli eventi rivoluzionari della modernità, nelle quali, a suo avviso, si mostra con estrema limpidezza “lo spazio-tempo in cui l'azione, con tutte le sue implicazioni, fu scoperta o, piuttosto riscoperta per l'età moderna”¹⁶, dopo che essa era stata per secoli oscurata dal primato della contemplazione. Ma che cos'è, in fondo, l'azione? Cosa ne caratterizza la natura, i tratti essenziali, e perché è così importante per una nuova definizione della politica?

L'episodio di Filadelfia, dove John Adams pronuncia parole che fanno sobbalzare i presenti e lui stesso si percepisce come ‘fuori di sé’, fa emergere una qualità forse trascurata dell'azione, secondo la quale agire politicamente, in pubblico, implica un mostrarsi agli altri senza avere la padronanza, la sovranità su di sé e sui propri atti. Gli spettatori, dicono le testimonianze, sono ‘mossi’ dal discorso di Adams; egli stesso è, simultaneamente, trasportato fuori di sé, quasi rapito dallo spirito del momento. Non è padrone della sua persona, la forza del suo discorso trascende i limiti individuali, si fa ‘comune’. La leggenda vuole che proprio quel discorso convinse tutti i presenti della necessità di firmare la Dichiarazione e di iniziare la Rivoluzione.

Arendt, in *On Revolution*, riporta un passo dai *Discourses on Davila*, una serie di articoli scritti sotto pseudonimo da Adams nel 1790 in cui il futuro presidente degli Stati Uniti esprimeva le sue idee sulle “umane motivazioni alla politica”, su ciò che, in altri termini, spinge uomini e donne ad agire. Scrive Adams:

“Ovunque si trovino uomini, donne o bambini, siano essi vecchi o giovani, ricchi o poveri, alti o bassi, saggi o stolti, ignoranti o dotti, ogni individuo appare fortemente spinto dal desiderio di essere visto, ascoltato, considerato, approvato e rispettato dalla gente intorno a lui e da lui conosciuta”¹⁷.

C'è, per Adams, una specie di originaria predisposizione umana, indipendente dalle classificazioni sociali dell'età, del sesso e della classe, che consiste in un desiderio di mostrarsi, di essere visti e ascoltati da altri, non tanto, o non solo, per un vizio autoesibitivo o narcisistico, ma, pare, per un

¹² *Letters of Delegates to Congress*, ed. by Paul H. Smith, p. 345, citato da J. McCullough, *John Adams*, New York, Simon and Schuster 2001, p. 127.

¹³ J.H. Hazelton, *Declaration of Independence: Its History*, New York, Dodd-Mead 1906, p. 162, citato da McCullough, *John Adams*, cit., p. 127.

¹⁴ *Ibidem*.

¹⁵ Arendt, *Sulla rivoluzione*, Milano, Edizioni di Comunità, 1983.

¹⁶ Arendt, *L'azione e la ricerca della felicità*, in *Filosofia politica e pratica del pensiero. E. Voegelin, L. Strauss, H. Arendt*, a cura di G. Duso, Milano Francoangeli 1988, pp. 333- 348, p. 348.

¹⁷ J. Adams, *Discourses on Davila*, in *Works*, vol. VI, pp. 232-33, citato da Arendt, *Sulla rivoluzione*, Milano, Edizioni di Comunità, 1993, p. 129.

sincero desiderio di ‘contare’, di avere confermata la certezza della propria esistenza singolare. Quando, in tarda età, Jefferson e Adams si ritrovarono a riflettere, in uno scambio epistolare, su cosa significasse per loro l’aldilà, fu Jefferson a scrivere che per lui l’idea di una beatitudine *post-mortem* avrebbe dovuto assomigliare all’esperienza che entrambi avevano vissuto, insieme ad altri, al Congresso: “Potessimo incontrarci nuovamente là a Congresso, con i nostri antichi colleghi, e ricevere con loro il suggello dell’approvazione: Ben fatto, buoni e fedeli servitori”. Come nota Arendt, in questa ironica evocazione di un aldilà ‘politico’, “c’è la candida ammissione che la vita al Congresso – le gioie del discorso, della legislazione, del disbrigo degli affari, del persuadere ed essere persuaso – erano così conclusivamente la pregustazione di una eterna beatitudine come le delizie della contemplazione per la devozione medievale”¹⁸. Oltre l’ironia e lo scherzo, le parole di Jefferson sono significative in quanto alludono ad un’esperienza umana talmente piacevole che la si vorrebbe poter protrarre anche dopo la morte. Arendt, sulla scorta di Jefferson, aveva osato, sempre nel libro sulla rivoluzione, chiamare questa esperienza “felicità”. A differenza dell’ideale medievale della felicità come beatitudine trascendente a cui aspirare dopo la morte – che però, nota Arendt, riguarda l’umano nella dimensione *solitaria* della contemplazione – la positività dell’esperienza evocata da Jefferson dipende dalla presenza *di altri* – amici, colleghi – in un luogo predisposto ad accoglierli e a favorirne l’interazione, lo scambio, se possibile l’approvazione.

Raccontata ed espressa con il linguaggio degli uomini d’azione del XVIII secolo – approvazione, deliberazione, persuasione – questa fondamentale intuizione sulla natura dell’agire politico – la scena di una felicità che non può essere esperita in solitudine ma che richiede la presenza di altri – declina al questione della dipendenza in una chiave molto diversa da quella prospettata dall’analisi di Butler nell’America post 9/11. Tuttavia è possibile cogliere un sottile *file rouge* tra le due differenti scene, che si potrebbe riassumere nell’idea che la politica è innanzitutto relazione, ma una forma della relazione che si basa sulla dipendenza e non sulla sovranità. C’è insomma in queste due diversissime scene storico-politiche un tratto comune, che consiste innanzitutto nell’implicita critica – esibita da entrambe, seppure con modalità e linguaggi diversi – all’individualismo solipsista e autoconservativo che è alla base delle teorie politiche moderne. Per queste ultime, infatti, l’ambito della relazione, della dipendenza non-sovrana è solamente il luogo spoliticizzato della sfera dei bisogni biologici, naturali, di cui storicamente hanno l’esclusiva le donne.

Né Jefferson né Adams vengono tradizionalmente annoverati fra le figure di spicco del pensiero politico moderno. Rimangono marginali e poco influenti rispetto a questa tradizione. Sono infatti anomali contrattualisti, anomali individualisti.

Nelle scene di dipendenza e vulnerabilità evocate da Butler – sia rispetto al gender sia rispetto al lutto – l’esperienza della non-sovrano su di sé, della non-patronanza si mostra e diventa per così dire intelligibile nell’abiezione di chi è escluso dall’ethos collettivo, oppure nella sofferenza della perdita. In Adams e Jefferson tale esperienza si mostra invece in chiave positiva, come ‘uscita da sé’ che comporta la felicità, quasi l’euforia del momento iniziale del gesto rivoluzionario. In entrambi i casi, però, è comune l’assenza di un autocontrollo, di un sé trasparente a se stesso e su se stesso sovrano. Ci troviamo di fronte, in altre parole, a un sé che è ‘fuori di sé’, sia per il dolore, sia per la felicità. Come a dire: non si dà soggettività senza la presenza di un’alterità che determina e soprattutto conferma il sé.

Uscire da sé, per il dolore o per la felicità, non ha a che fare con un’esperienza mistica; si tratta piuttosto di una costitutiva ed originaria pulsione a mostrarsi, che trova nella dimensione politica dell’azione la sua scena più propria. Il destino di spoliticizzazione a cui la tarda modernità ci ha consegnato – grazie al trionfo di logiche iperindividualiste e strumentali – ci impedisce di cogliere nell’idea arendtiana di “felicità pubblica” uno dei più importanti dispositivi di umanizzazione *ancora* nostra disposizione.

Lo scopo di questi strani accostamenti di scenari storici differenti è di servirsene, forse in maniera arbitraria, per un’indagine teorico-immaginativa che possa ampliare i confini di ciò che consideriamo “politica”. La posta in gioco di molta teoria femminista in materia è che sia possibile elaborare una prospettiva che ribadisca la centralità della relazione e della dipendenza come cruciali, fondative

¹⁸ Arendt, *L’azione...*, cit., p. 339.

addirittura per la politica, per le sue pratiche più che per i suoi concetti. Si tratta infatti di dimensioni esistenziali ed esperienziali sulle quali il pensiero femminista riflette da tempo, le quali però non hanno ancora acquisito sufficiente attenzione. Se lo *Zeitgeist* è segnato dalla sofferenza, dal dolore, dalla perdita – e dall’insensatezza, dall’inconsistenza della guerra – da lì bisogna appunto che un pensiero politico generativo riparta, tentando di trasformare tale condizione negativa in occasione trasformativa. Se dipendenza e relazionalità non parlano più la lingua della ‘felicità pubblica’ ma parlano oggi la lingua della vulnerabilità, è entro tale idioma che dobbiamo rintracciare le parole per arginarla, accudirla, spartirla in un legame costruttivo. Senza dimenticare la possibile emergenza di una inaspettata occasione per esperire, insieme ad altri, la felicità pubblica. Detto con il linguaggio di Butler, il dolore, la perdita possono diventare esperienze che anziché contrapporre i soggetti (e gli Stati), potrebbero accomunarli, in un «“noi” tenuto assieme da un “sottile legame”¹⁹».

Detto con il linguaggio di Jefferson e Adams, potremmo forse attribuire più valore allo spazio in cui mostrarsi e distinguersi, lo spazio in cui essere sottratti all’invisibilità, in cui ‘contare’, anziché coltivare con ossessiva perizia lo spazio privato e interiore dove la felicità non si misura più dalla presenza di *altri*.

5. Felicità e potere

Come nota Arendt, in *Sulla rivoluzione*, la celebre locuzione “ricerca della felicità [pursuit of happiness]” contenuta nella Dichiarazione d’indipendenza americana non doveva essere un’incitazione al perseguimento della felicità privata, come poi è avvenuto. Nell’idea dei padri fondatori – soprattutto di Thomas Jefferson – il senso di una nuova entità politica, la sua costituzione collettiva e consensuale, avrebbe dovuto essere quello di garantire uno spazio in cui tutti potessero partecipare, discutere, decidere e deliberare, esercitare, in altre parole, la felicità pubblica. Tuttavia la costituzione – alla cui stesura né Jefferson né Adams parteciparono perché impegnati in missioni in Europa – finì per essere soprattutto un testo di garanzia dei diritti individuali, un *Bill of Rights*. Lungi dal creare e mantenere uno spazio di libertà pubblica in cui i cittadini avrebbero potuto attivamente partecipare ai pubblici affari, la costituzione finì per assecondare l’idea – moderna - di un potere pubblico il cui unico compito è quello di promuovere e proteggere la ricerca della felicità privata²⁰. Detto altrimenti, lo scopo del potere pubblico finì per coincidere con la garanzia di un ordine pubblico che permettesse il perseguimento individuale, privato e solitario, delle varianti moderne dell’idea di felicità: benessere, ricchezza, successo. Come se, in altri termini, al potere non restasse altro da fare se non la funzione ‘poliziesca’ (violenza) o di ‘governance’ (economia). Per garantire i diritti (privati), il potere (pubblico) dev’essere violenza efficiente, comando, coercizione. Il potere nulla ha più a che fare con la dimensione pubblica e collettiva dell’esercizio di una libertà politica ma coincide esclusivamente con la funzione securitaria relativa alla libertà privata, che si confonde sin dal suo inizio con la libertà economica del capitale.

Non c’è insomma posto, persino negli esiti moderni delle azioni rivoluzionarie, per una nozione positiva, costruttiva, condivisa di ‘potere’, così come non c’è posto, nella modernità politica, per una nozione di libertà che alluda immediatamente alla relazione con altri, alla dipendenza da loro, alla assenza di sovranità. Essa resta un’istanza da pensare²¹.

In *Vita activa* la pensatrice tedesca sottolinea come la tradizione abbia interpretato la libertà con il poter liberamente disporre di sé, dimenticando che proprio là dove esercita la propria libertà – nello spazio pubblico in cui si mostra ad altri e con essi agisce – l’uomo appare ‘impotente’:

“Non c’è campo (non nel lavoro, soggetto alle necessità della vita, né nella fabbricazione, dipendente da materiali dati) dove l’uomo appaia meno libero che in quelle facoltà la cui vera essenza è la libertà, e in quella dimensione che non deve la sua esistenza a nessuno e a nulla se non all’uomo”²².

¹⁹ J. Butler, *Vite precarie*, cit., p. 40.

²⁰ Arendt, *Sulla rivoluzione*, cit., p. 148.

²¹ Si veda, su questo passaggio, *ivi*, p. 151.

²² H. Arendt, *Vita activa*, Bompiani, Milano 1989, p. 172.

Non è del resto un caso se per Arendt il ripensamento della condizione umana debba ripartire dallo spazio pubblico e condiviso in cui mostrarsi gli uni agli altri, a cui lei dà provocatoriamente il nome di *politica*, ossia proprio l'ambito che il totalitarismo aveva profondamente pervertito in luogo di dominazione totale sull'uomo. Proponendo un'idea originale di 'spazio pubblico', nel quale si esiste solo 'al plurale'.

Agire politicamente significa, per Arendt come per John Adams, mostrarsi con parole e azioni di fronte a un pubblico, che è insieme testimone, giudice e co-protagonista delle imprese di ciascuno. Senza questo pubblico che popola lo spazio comune non c'è azione, come non ci sono né storia né memoria. Chi agisce politicamente non è perciò un soggetto sovrano e autonomo che semplicemente entra in contatto con altri soggetti sovrani, come vorrebbe sia la filosofia platonica che postula il re-filosofo - sovrano su di sé e sulle proprie passioni e quindi in grado di essere sovrano sugli altri - sia la filosofia politica moderna che postula un individuo autofondato, padrone di sé e delle proprie azioni, come unità di misura ultimativa dell'ordine politico fondato sul modello del 'contratto sociale'. L'attore politico è un esistente unico che può realizzare la propria libertà solo in presenza di altri. Senza questa dimensione contestuale e relazionale non c'è, per Arendt, politica.

La frustrazione derivante dall'apparente incatenamento di chi agisce nella sfera pubblica nella rete di relazioni preesistenti, la consapevolezza che non si può disporre del mondo delle relazioni come si dispone del mondo delle cose, che la politica non è una 'tecnica' di governo, ha comportato un disprezzo per il mondo degli affari umani da parte di coloro che, come Platone, vi scorsero null'altro che il trionfo dell'opinione, del pregiudizio, del 'pressappoco'. In breve, tale frustrazione deriva dal fatto che la politica è irriducibile alla tecnica, l'agire è diverso dall'operare, mentre il filosofo ha sempre desiderato applicare alla sfera dell'agire politico i criteri propri della fabbricazione, del processo che è in grado, dall'inizio alla fine, di controllare il prodotto. La politica, se giudicata con l'occhio dell'*homo faber*, del realizzatore di opere, risulta fallimentare, improduttiva, insensata. Di conseguenza la libertà di cominciare è stata tradizionalmente scambiata per impotenza, perché si è erroneamente identificata la libertà con la sovranità. "Se fosse vero che la sovranità e la libertà si identificano, allora nessun uomo potrebbe esser libero, perché la sovranità, l'ideale di non compromettere l'autosufficienza e la padronanza di sé, è in contraddizione con la condizione della pluralità. Nessun uomo può essere sovrano perché non un uomo, ma *gli* uomini abitano la terra"²³.

Libertà e politica sono quindi, anche in Arendt, dimensioni della relazione e persino della *dipendenza* gli uni dagli altri.

Sottrarre la libertà e la politica alla dimensione solipsistica della sovranità su di sé – e quindi agli ambiti spolicizzati della sfera privata e quindi del neoliberismo - sulla scorta di Arendt e Butler, significa tenere assieme la dimensione della radicale libertà del sé con la dimensione contestuale e plurale della sfera pubblica, coniugando in maniera filosoficamente nuova soggetto e politica, spontaneità singolare e concertazione collettiva. Entrare nello spazio pubblico, insieme agli altri, per mostrarsi nella propria unicità ma anche per "agire di concerto" con essi significa dal contesto plurale e condiviso dipendere, sia nei modi virtuosi dell'azione politica – rivoluzionaria e non – sia nei modi dolorosi della violenza e della perdita. Rimodulare in chiave di relazionalità e dipendenza la politica e l'umano comporta uno sforzo immaginativo che può però essere estremamente necessario in questi tempi di rapidi cambiamenti economici e di totale stagnazione politica.

²³ Ivi, p. 173.