

Il vulnerabile e l'inerme verso una nuova ontologia dell'umano

Lorenzo BERNINI*

Università degli Studi di Verona (Italia)

RIASSUNTO: In seguito agli eventi dell'11 settembre 2001, Judith Butler e Adriana Cavarero sono state impegnate in un serrato dialogo sul problema delle guerre contemporanee che ha condotto entrambe alla teorizzazione di un'etica pacifista radicale che ha messo profondamente in discussione il modo in cui la tradizione occidentale ha pensato il soggetto. Ben diverso dall'individuo razionale autosufficiente e autocentrato che per calcolo di convenienza delega alla sovranità statale la decisione sulla guerra o sulla pace, nei testi delle due filosofe l'umano appare come essere inerme e vulnerabile, esposto alle cure o alla violenza degli altri, dipendente da loro per la sua sopravvivenza tanto materiale quanto psichica. Per Butler e Cavarero, solo la consapevolezza dell'imprescindibile relazione che, fin dal suo venire al mondo, unisce ogni essere umano al suo Altro, può condurlo a dare senso alla propria esistenza attraverso la scelta di una linea di condotta altruista e pacifista.

Il mio intervento si propone di presentare la nuova antropologia politica elaborata da Butler e Cavarero, di mostrarne i debiti verso le riflessioni di Michel Foucault e Hannah Arendt, e anche di evidenziare quelli che, a mio avviso, ne costituiscono i punti di fragilità normativa.

PAROLE CHIAVE: Judith Butler, Adriana Cavarero, femminismo, pacifismo, non-violenza.

ABSTRACT: After 9/11, both Judith Butler and Adriana Cavarero have been engaged in a close dialogue about contemporary wars. Both have theorised a radical pacifist ethics that challenges the way Western tradition has understood the subject. In their works, the human being is far from being the self-sufficient, self-centred rational individual that gives up the power to decide about war and peace to the Sovereign State. On the contrary, both Cavarero and Butler state that a human being is but a helpless and vulnerable being, exposed to the care as well as to the violence of the others, constitutively dependent on others for his material and psychic survival. In Butler's and Cavarero's opinion, only if human beings acknowledge the necessary relationship that ties them to their *Other* from the very moment they are born, they can provide their life with a meaning opting for an altruist and pacifist line of conduct.

* Ricercatore in Filosofia politica, Dipartimento di Filosofia, Università degli Studi di Verona (Italia).

My paper aims both at presenting the new political anthropology elaborated by Butler and Cavarero and at showing its debts to Michel Foucault and Hannah Arendt, but I also intend to offer my opinions on its points of normative fragility.

KEYWORDS: Judith Butler, Adriana Cavarero, feminism, pacifism, non-violence.

Premessa: La centralità del femminismo nel dibattito contemporaneo

Questo mio intervento è stato giustamente inserito nel panel “Ontologia e politica”: in effetti tratterò di ontologia politica, perché affronterò alcune questioni che riguardano le condizioni di pensabilità del politico. In particolare affronterò quella premessa di ogni teoria politica che è l’ontologia del soggetto, la teoria della soggettività politica. Il mio intervento avrebbe potuto quindi essere inserito anche in altri panels: “Soggettività e politica”, “Antropologia e politica”, “Etica e politica”. Ma avrebbe potuto essere inserito anche nel panel “Differenza e politica”, e soprattutto avrebbe potuto essere inserito in un panel che era previsto nel call for papers di questo convegno e che poi è stato espunto: “Genere e politica”. Uno degli scopi del mio intervento sarà infatti affermare la centralità e l’indispensabilità della riflessione di genere, della riflessione femminista, nella filosofia politica contemporanea.

Il movimento femminista e il pensiero femminista hanno ormai una lunga storia. Si è soliti collocare gli esordi del femminismo moderno ai tempi della Rivoluzione francese. Le prime femministe, come Olympe de Gouge e Mary Wollestonecraft, condividevano con gli uomini rivoluzionari gli ideali della libertà e dell’uguaglianza, e rivendicavano l’estensione dei diritti individuali, dei diritti dell’uomo e del cittadino, anche alle donne, sostenendo che le donne potessero essere individui e cittadine al pari degli uomini, “uguali” agli uomini. Questa istanza ugualitaria, fondata sull’ontologia individualista della tradizione liberale, ha caratterizzato tutto il femminismo ottocentesco, la cosiddetta prima ondata del femminismo. Ma è poi stata messa radicalmente in discussione dalla seconda ondata del femminismo, maturata in seno alla contestazione antiautoritaria dei movimenti del 1968 e degli anni settanta. Le giovani femministe, per lo più studentesse universitarie, in quegli anni riflettono sui testi di donne delle generazioni precedenti, in particolare sui romanzi e sui saggi di Virginia Woolf e di Simone de Beauvoir, e pongono al centro della loro riflessione non più l’ideale dell’uguaglianza con gli uomini, ma la questione della differenza tra le donne e gli uomini. Di fronte al maschilismo e al machismo presente nei movimenti degli anni settanta, queste giovani donne abbandonano l’aspirazione a essere uguali agli uomini, a essere “individui portatori dei diritti” al modo degli uomini, e sperimentano modalità di soggettivazione differenti, impegnandosi a elaborare collettivamente un differente “universo simbolico” a partire dalla propria esperienza personale.

Questa ricerca di un differente universo simbolico nel tempo si è sviluppata in una radicale decostruzione della tradizione filosofica-politica moderna e della sua ontologia individualista, e nella formulazione di un nuova

ontologia politica¹. Alcune delle giovani contestatarie degli anni settanta ricoprono oggi cattedre di filosofia morale, di filosofia politica, oppure di Women's Studies e Gender Studies nel mondo anglosassone, alcune di loro hanno formato una nuova generazione di allieve e di allievi. Il femminismo, o almeno un certo femminismo, non è quindi più oggi un pensiero di donne che si rivolgono esclusivamente ad altre donne, ma è una filosofia politica che ha trovato una sua collocazione accademica e che avanza pretese universalistiche. Questa filosofia politica non ha tuttavia perso la sua capacità critica e continua a sfidare il senso comune politico delle donne e degli uomini. Questo vale sicuramente per la discussione attorno ai temi della violenza contemporanea che ha impegnato Judith Butler e Adriana Cavarero in seguito agli eventi dell'11 settembre 2001 – che è l'argomento di questo mio intervento.

1. Il vulnerabile

Judith Butler proviene dalla tradizione del lesbofemminismo radicale americano, ma uno dei suoi riferimenti teorici principali è un filosofo francese: Michel Foucault. Se per il contrattualismo moderno gli individui istituiscono il potere politico attraverso un contratto, Foucault mette in luce come in realtà è il potere – politico e sociale – a plasmare ogni essere umano secondo criteri normativi in apparenza impersonali, che nessuno contratta e di cui nessuno è sovrano.

Nel suo primo libro, *Subjects of Desire* (1987), Butler legge la teoria del potere di Foucault come una riformulazione della teoria del riconoscimento di Hegel. Ed è la teoria del riconoscimento a costituire la cornice dell'ontologia del soggetto che si riscontra in tutte le opere successive di Butler. Per Butler ogni essere umano viene all'esistenza non come individuo padrone di sé, ma come soggetto caratterizzato "da un coinvolgimento ek-statico con l'altro" (BUTLER, 2009: 40-55). Ogni soggetto esiste cioè fuori di sé, perché sempre assoggettato a strutture normative di cui non è padrone. Innanzitutto perché i significanti culturali con cui il soggetto edifica la sua identità provengono dal mondo che condivide con gli altri esseri umani. E secondariamente perché ogni identità umana acquisisce realtà soltanto attraverso il riconoscimento che le viene attribuito dagli altri esseri umani: ognuno e ognuna dipende infatti dal giudizio degli altri per il senso che ha di sé.

¹ Due titoli esemplari di questi esiti del femminismo potrebbero essere *The Sexual Contract*, un libro del 1988 in cui l'inglese Carole Pateman critica radicalmente la tradizione giusnaturalistica e contrattualistica moderna che aveva ispirato il primo femminismo, e *The Phenomenal Woman. Feminist Metaphysics and the Pattern of Identity*, un libro del 1999, in cui Christine Battersby, anch'ella inglese, si propone appunto di fondare una nuova metafisica politica.

Questa dipendenza del soggettivo dal sociale in Butler, come già in Foucault, non ha però come conseguenze la passività del soggetto e l'impossibilità dell'azione. Al contrario al soggetto è sempre possibile intervenire su se stesso e sulle stesse norme che hanno permesso il suo emergere. Se il potere fa i soggetti, del resto, anche i soggetti fanno il potere: non esiste potere se non in virtù dell'azione dei soggetti. A partire dalla modalità di assoggettamento che gli è imposta dal potere, il soggetto può quindi sempre sperimentare – agendo assieme agli altri – modalità di soggettivazione differenti, antagoniste e resistenti. La libertà pensata da Butler è quindi cosa assai diversa dalla libertà astratta di cui l'individuo del contrattualismo gode nello stato di natura: non si dà libertà del soggetto indipendentemente dal potere, prima o fuori dal potere, ma la libertà è una conquista concreta di autonomia, un lavoro sul sé che avviene in quelle stesse relazioni di potere da cui il soggetto dipende. Se il potere fosse stato istituito dalla volontà degli individui attraverso un contratto, con un semplice atto collettivo di volontà sarebbe possibile sospenderlo; ma se il soggetto è plasmato dal potere, allora il potere non può "essere revocato né rifiutato, ma solo ridisposto" (BUTLER, 2004: 175). L'azione politica in Butler prende allora la forma della "dislocazione" (*displacement*) delle strutture di potere, che equivale alla ricerca di modalità di soggettivazione resistenti e sovversive.

La prima produzione di Butler, e in particolare il suo celebre libro *Gender Trouble* (1990), insiste sulla possibilità di "dislocare" (*displace*) le norme dell'identità sessuale e fa della *drag queen* il simbolo di una riappropriazione creativa delle regole di genere. Invece, nella raccolta di testi del 2004 *Precarious Life*, e ancora nella raccolta di testi del 2009 *Frames of War*, Butler difende la possibilità di divenire soggetti pacifisti pur emergendo dalle cornici di guerra che condizionano qualsiasi soggettività politica del presente, mettendo in discussione innanzitutto la propria appartenenza allo stato nazione. Ebraica americana, Butler contesta tanto la politica di guerra al terrorismo dell'amministrazione Bush in seguito agli eventi dell'11 settembre 2001, quanto la politica israeliana nei confronti dei palestinesi. E lo fa muovendo dall'etica pacifista radicale del filosofo ebreo Emmanuel Lévinas. Ciò che Butler apprende da Lévinas è che la violenza non ha mai "giustificazione etica": neppure "l'autoconservazione", quella pulsione di vita che caratterizza l'individuo moderno a partire da Hobbes, può essere considerata "una condizione sufficiente" (*Ivi*: 165) per giustificare la violenza. Quindi neppure il fatto di essere vittime di attacchi terroristici può giustificare una politica di guerra. La scelta morale tra la tentazione di fare violenza e il desiderio di pace è sempre una decisione di cui siamo responsabili, di cui cioè dobbiamo rispondere agli altri anche quando subiamo la violenza degli altri.

All'individuo che aspira all'autoconservazione e all'indipendenza, a essere immune dalla violenza dell'altro, Butler contrappone l'idea di un soggetto che al contrario è consapevole della propria e dell'altrui vulnerabilità. Ogni umano è vulnerabile, esposto alla ferita che l'altro può arrecargli, e al tempo stesso è capace di ferire gli altri soggetti che sono vulnerabili come lui. E quindi ogni soggetto dipende dagli altri, dalla loro scelta di non recargli offesa, di astenersi dalla violenza. Secondo Lévinas, infatti, l'incontro con la vulnerabilità dell'altro è sempre potenzialmente un invito a uccidere e ad astenersi dal farlo – e ognuno e ognuna è sempre responsabile di fronte agli altri della sua scelta. Aniché reagire agli attacchi alle Twin Towers rispondendo alla violenza con la violenza e rivendicando la propria aspirazione all'invulnerabilità, gli Stati Uniti avrebbero potuto quindi accettare il dato di fatto della propria vulnerabilità, della propria dipendenza dalla comunità internazionale, e avrebbero potuto farsi promotori di una politica di pacificazione.

Butler insiste sul fatto che la vulnerabilità non è un attributo della natura umana che precede l'incontro con l'altro umano, ma è al contrario una condizione che emerge precisamente attraverso questo incontro in cui la violenza è possibile e assieme evitabile. La vulnerabilità è quindi un altro nome della dipendenza del soggetto dalle relazioni che intrattiene con altri soggetti; la vulnerabilità è assieme la matrice e la conseguenza di quella che Butler, seguendo Hegel, chiama "esistenza ex-statica" del soggetto.

2. L'inerme

In *Precarious Life* (2004) e ancor più esplicitamente in *Giving an Account of Oneself* (2005), Butler riconosce che la sua interpretazione del pensiero di Lévinas è debitrice verso la filosofia della narrazione di Adriana Cavarero. In testi quali *Tu che mi guardi, tu che mi racconti* (1997) e *A più voci. Filosofia della narrazione* (2003) Cavarero riprende non solo il pensiero di Lévinas ma anche e soprattutto il pensiero di Hannah Arendt. Cavarero sostiene non solo che la responsabilità morale del soggetto emerge nel momento in cui è convocato da un altro che gli chiede di dare conto di sé, ma anche che il senso di una vita umana e il suo valore morale dipendono dalla possibilità di poterli condividere con gli altri esseri umani. La nostra identità, *chi siamo*, è quindi totalmente consegnata agli altri – ad altri che siano in grado di comprendere e raccontare la nostra storia, attribuendole senso.

Il riferimento ad Arendt e la provenienza di Cavarero dal femminismo italiano, cioè dalla teoria della differenza sessuale, determinano la sua parziale

presa di distanza dall'ontologia della vulnerabilità di Butler². Nel libro *Errorismo* (2007) la figura che Cavarero pone al centro della scena politica dell'attualità per dar conto dell'orrore contemporaneo non è infatti il vulnerabile, ma è l'inerme, colui e colei che non ha armi per difendersi. Che si tratti dei civili fatti esplodere negli attentati delle organizzazioni terroristiche o dei civili colpiti dai bombardamenti operati dagli eserciti regolari, le vittime dei conflitti attuali sono gli inermi, le persone "qualunque" investite da una violenza rispetto alla quale non hanno difese, non hanno armi – sono appunto inermi. E l'inerme (non il vulnerabile, ma l'inerme) è anche la figura che secondo Cavarero corrisponde al grado zero della dipendenza ontologica di ogni umano dall'altro.

In *The Human Condition* Arendt contestava l'individualismo moderno attraverso la categoria di natalità. A caratterizzare l'umano per Arendt non è una natura umana che accomuna tutti gli individui e che li rende uguali nella paura della morte – come avviene ad esempio in Hobbes o in Heidegger –, ma è il fatto della nascita: ognuno viene al mondo portando la possibilità di qualcosa di unico e di nuovo, cioè la sua libertà di agire, di pensare, e di conferire al mondo un senso nuovo. Fin dal momento della nascita, non esiste un essere umano uguale all'altro, perché ogni umano è condizionato in modo differente dal corpo che gli tocca in sorte, dal tempo e dal luogo in cui gli capita di nascere e di vivere; ma soprattutto perché ognuno a partire dalle condizioni della sua esistenza può esercitare in modo nuovo e impreveduto la sua libertà. In *Errorismo* Cavarero – riprendendo temi che sono presenti nella sua produzione fin da *Nonostante Platone* (1990) – unisce la riflessione di Arendt sulla categoria di natalità alla riflessione del femminismo italiano sulla maternità. E insiste sul fatto che l'umano, uomo e donna, viene al mondo inerme: cioè viene al mondo bambino, partorito dal corpo di una donna. Il neonato non solo è vulnerabile, esposto alla ferita come lo sono anche gli adulti, ma è appunto inerme, totalmente privo di difese, totalmente bisognoso di cure. Solo se altri esseri umani adulti accettano di prendersi cura di lui l'infante può diventare anch'egli adulto e autonomo. Se è lasciato da solo, invece, è destinato a morte certa. L'autonomia emerge quindi dalla dipendenza ontologica di ogni umano, di

² "Guardando alla scena natale, Butler tiene infatti a puntualizzare che la relazione 'attraverso cui siamo, in quanto corpi, al di fuori di noi stessi e l'uno per l'altro' può darsi, nel caso del bambino, come un bisogno essenziale di sostentamento al quale segue però una risposta 'di abbandono, di violenza, denutrizione [che lo consegna] al nulla, alla brutalità o a nessuna cura'. L'accento va dunque su un vulnerabile che è soprattutto consegnato al *vulnus*, alla ferita che l'altro può infliggergli. Che questo altro, dato il contesto, sia identificabile con la figura materna è più che ovvio. Forse perché convinta che gli adulti convocati dalla vulnerabilità dell'infante 'non debbano necessariamente essere organizzati in termini edipici come padre e madre', Butler lascia però qui la questione sullo sfondo" (CAVARERO, 2007: 32-33; le citazioni di Butler sono tratte da BUTLER, 2004: 48 e 52, e da BUTLER, 2006: 97).

ogni “singolarità incarnata” (CAVARERO, 1990: 7), dall’altro che se ne prende cura e che al tempo stesso può abbandonarlo o ucciderlo. Se la relazione tra due umani vulnerabili di cui parla Butler può essere simmetrica, la dipendenza dell’infante inerme dall’altro, a cui anche Butler accenna ma che Cavarero pone al centro della sua riflessione, è caratterizzata da una dissimmetria ontologica. Qui la riflessione di Cavarero incrocia quella di Butler e di Foucault: è proprio perché non nasciamo come individui adulti, ma come bambini inermi che il nostro processo di soggettivazione attraversa necessariamente l’assoggettamento al potere dell’altro, a partire dal potere che chi si prende cura dell’infante – la madre di solito, ma non sempre la madre – esercita su di lui o su di lei. Alla nascita, ognuno e ognuna di noi con il suo corpo porta al mondo una novità, ma al tempo stesso corre il rischio dell’abbandono, della violenza e della morte. Qualora si abbia la fortuna di essere curati da altri umani adulti, il loro potere di cura condiziona la forma che daremo alla nostra identità, e questi condizionamenti costituiranno la condizione di possibilità dell’esercizio della nostra libertà.

Sono verità banali queste, che noi tutti e noi tutte sappiamo, perché fanno parte della storia di ognuno e ognuna di noi. Nessuno ricorda la propria nascita, ma ognuno e ognuna sa di essere nato dal ventre di sua madre perché gli/le è stato raccontato, anche nel caso in cui non abbia mai conosciuto sua madre. E ognuno di noi sa anche di essere diventato quello che è diventato attraverso l’educazione che ha ricevuto, che lo ha condizionato senza tuttavia privarlo della libertà. Sono verità biografiche banali, eppure sull’oblio di questa verità si basa l’ontologia del soggetto su cui si fonda la modernità politica, che ha pensato l’umano come individuo indipendente, autocentrato, portatore di passioni (innanzitutto la paura della morte) che lo accomunano agli altri individui della sua specie, ma soprattutto dotato di una razionalità e di una volontà che lo rendono padrone di sé. Prima che in *Orrorismo* (Cfr. CAVARERO, 2007: 34), già in *Corpo in figure* (CAVARERO, 1995: 207) Cavarero ricorda ad esempio come Hobbes nel *De cive* (VIII, 1) ammetta che l’ipotesi dello stato di natura su cui si fonda la sua teoria della sovranità equivalga a pensare gli esseri umani appunto come individui, cioè “come se fossero d’un tratto spuntati dalla terra già adulti (al modo dei funghi)”, dotati di quelle caratteristiche comuni conferite loro da una presunta “natura umana”. In un saggio del 1999 invece Cavarero fa del *cogito ergo sum* di Descartes l’emblema di quella filosofia maschile che cancella non solo la sessuazione ma anche la corporeità dell’umano, seguendo “una logica secondo la quale è il pensiero, invece che il corpo materno, a generare l’esistente” (CAVARERO, 2002: 95). La stessa logica, mi pare, vive ancora in Rawls e nei suoi epigoni, quando pongono a fondamento logico, se non ontologico, della filosofia politica una “posizione originaria” in cui a decidere sui criteri della giustizia sono delle “parti”

disincarnate, con lo sguardo coperto dal “velo di ignoranza”, prive cioè di una precisa identità sociale e di un corpo, eppure già provviste di una razionalità che li orienta verso il proprio benessere individuale.

3. Conclusione

Seguendo lo spirito del femminismo di seconda ondata, sia Butler sia Cavarero hanno quindi dato un contributo fondamentale all’edificazione di un universo simbolico alternativo a quello prodotto dalla tradizione filosofico-politica moderna a cui si era invece richiamato il primo femminismo ugualitario. La loro ontologia relazionale sfida quel pensiero maschile che ci ha abituati a pensare il soggetto come individuo indipendente disincarnato, invulnerabile, autofondato sul proprio pensiero, e ci invita a pensare la politica a partire da premesse differenti. Non credo tuttavia che l’ontologia relazionale di Butler e Cavarero debba essere interpretata come l’elaborazione di una diversa “verità” *oggettiva* sull’umano. Ciò che rende vera questa verità è infatti l’assenso che ognuno e ognuna di noi può darle, soggettivamente, attraverso la propria memoria – non si tratta quindi di una verità oggettiva, garantita dall’autorità di uno scienziato o di un filosofo. Si tratta di una ontologia della condizione umana, e non di una metafisica della natura umana. Utilizzando una nota espressione di Foucault, credo che lo sforzo teorico di entrambe le filosofe possa essere definito come un’“ontologia dell’attualità”: un’interrogazione non tanto su ciò che l’umano universalmente è in ogni tempo e in ogni luogo, quanto su ciò che gli umani possono divenire nel qui e nell’ora, a partire da ciò che sono diventati in virtù di processi storici. Il merito di questo modo di pensare l’ontologia, la sua superiorità rispetto a quella ontologia individualistica che dal contrattualismo ha segnato il pensiero filosofico politico fino a Rawls, risiede a mio avviso nell’essere aperta alla contingenza, all’emergere di nuovi soggetti politici imprevisi che portano alla politica nuove domande di giustizia: il movimento femminista un tempo, il movimento lesbico gay trans e queer, il movimento dei migranti, i nuovi movimenti pacifisti globali oggi. Lo stesso luogo da cui Butler e Cavarero ci parlano non è infatti un’astratta posizione originaria, o un ipotetico stato di natura, ma è il qui e l’ora di un’attualità in cui due donne in carne ed ossa si sentono minacciate dalla guerra e dalla violenza di un mondo governato dagli uomini.

Appendice

Dal punto di vista della filosofia politica, il limite che a mio avviso è riscontrabile tanto in Butler quanto in Cavarero è che l'ontologia dell'umano delle due filosofe non assume la dimensione di una vera e propria ontologia politica: a essere indagate restano le strutture di emergenza della soggettività etica dai singoli che svolgono la funzione di premessa della pensabilità del politico, ma non le strutture di emergenza di una soggettività propriamente politica. Non si capisce, insomma, quando un soggetto umano diventa soggetto politico, quando si passa dalla consapevolezza della propria dipendenza dall'altro all'impegno ad agire politicamente, in nome degli interessi comuni anziché degli interessi collettivi. Dal mio punto di vista, sia in Cavareo sia in Butler manca infatti un'esauriente tematizzazione del problema politico della giustizia. È infatti su una domanda di giustizia che si costituiscono le soggettività politiche: le soggettività politiche rivolgono alle comunità in cui si riconoscono la pretesa che la propria domanda di giustizia sia accolta universalmente. Questo vale, ad esempio, tanto per il femminismo, quanto per il movimento lesbico gay trans e queer, quanto per il pacifismo e il movimento dei migranti. Non basta essere donna, per essere femminista e farsi attrice di cambiamento politico, non basta essere una potenziale vittima inerme della violenza contemporanea per farsi attore politico di cambiamento: la differenza la fa il porre una domanda di giustizia, che diviene condizione di possibilità, condizione ontologica necessaria per assumere una soggettività politica.

Naturalmente non credo che il vuoto normativo presente in Butler e Cavarero possa essere colmato da teorie della giustizia come quella di Rawls, erede dell'ontologia individualista liberale. Penso semmai all'ontologia politica sviluppata in questi ultimi anni da un'altra filosofa, Chantal Mouffe, e penso soprattutto al suo testo del 2005 *On the Political*. In questo testo Mouffe, richiamandosi a Carl Schmitt, ipotizza che ogni soggettività politica porti con sé un'esigenza di conflittualità, una contrapposizione non solo razionale ma anche passionale, identitaria ed emotiva tra un "noi" e un "loro" – gli altri. Mouffe in realtà espunge la questione del giusto dalle questioni che riguardano la decisione politica, relegandola all'ambito morale³. Io credo invece che l'interrogazione sulla giustizia intersechi tanto la dimensione politica, quanto quella etica ed esistenziale, e che un'ontologia politica non possa che porla al centro della sua interrogazione sull'umano. Poiché dipende dagli altri, nel suo

³ "Al giorno d'oggi il politico è accordato su un registro morale. In altre parole, esso fa ancora tutt'uno con la demarcazione noi/loro, ma il noi/loro, invece di essere definito con categorie politiche, è ora fondato in termini morali. Al posto di una lotta tra 'destra e sinistra' ci troviamo di fronte a una lotta tra 'giusto e ingiusto'." (MOUFFE, 2007: 6).

rapporto con gli altri l'umano non può che porre una domanda di giustizia: che cosa devo fare nelle mie relazioni con gli altri? Che cosa è giusto che io faccia?

Commentando *Il concetto di "politico"* di Schmitt, Leo Strauss cita l'opinione di Platone sul conflitto politico, e afferma che "noi combattiamo con gli altri e con noi stessi sempre solo sul giusto e sul buono" (STRAUSS, 1998: 395): il conflitto politico tra un "noi" e un "loro" è per Strauss innanzitutto un conflitto sulla giustizia, su ciò che una comunità politica debba ritenere giusto. Butler e Cavarero ci invitano a superare la contrapposizione "noi-loro", a mantenere un'apertura all'altro anche quando ci è nemico, anche quando siamo vittime della sua violenza – in nome della comune condizione di vulnerabilità (che quando si associa a una relazione asimmetrica diventa una condizione di "inermità"). Ma credo che Mouffe abbia ragione quando sostiene che nella sfera politica il conflitto è sempre presente: del resto anche il pacifismo di Butler e Cavarero definisce potenzialmente una comunità etica, se non politica, che si contrappone tanto al terrorismo internazionale quanto a chi difende le ragioni della guerra degli stati occidentali contro il terrorismo internazionale. Affermare che la dimensione politica sia definita dal conflitto non significa però sostenere, come fa Schmitt, che il conflitto debba prendere necessariamente la forma antagonistica della violenza. Il conflitto con l'altro può infatti anche risolversi, come suggerisce Mouffe, in un agonismo che non miri alla distruzione ma piuttosto all'inclusione dell'altro. Come suggeriscono Butler e Cavarero, il conflitto con l'altro può anche aspirare a risolversi in un incontro con l'altro che miri non a fagocitare il "loro" nel "noi", ma a fondere il "noi" e il "loro" in un nuovo "noi" – un nuovo "noi" che trasformi tanto "noi" quanto "loro", e che sia accogliente con le differenze di tutti. Ma questo avviene a mio avviso solo se questo incontro/conflitto è animato non da interessi egoistici né da una volontà di prevaricazione, ma da una pretesa universale di giustizia, dal tentativo di convincere l'altro della giustizia delle proprie ragioni.

Nel lessico di Mouffe, la questione dell'universale, quando si riconosce che il politico è il dominio della contingenza e non della necessità, si pone nella forma dell'egemonia: si esprime cioè nel tentativo di convincere l'altro della plausibilità delle proprie pretese. L'indicazione che proviene da Butler e Cavarero è che in questo tentativo di fare egemonia, se non si vuole commettere violenza etica cancellando le ragioni dell'altro, occorre riconoscere la propria parzialità, la propria debolezza, e quindi essere disposti a mettere in dubbio anche le proprie convinzioni, a modificarle attraverso l'ascolto delle ragioni dell'altro. Si tratta di un'indicazione preziosa, e tuttavia ritengo che, anche in una prospettiva etica esigente com'è quella pacifista e non violenta, per essere convinto a cambiare le proprie opinioni, occorre che il soggetto politico nelle ragioni dell'altro riconosca almeno una pretesa di giustizia.

REFERENZE BIBLIOGRAFICHE ESSENZIALI:

- BATTERSBY, Christine, *The Phenomenal Woman: Feminist Metaphysics and the Pattern of Identity*, Cambridge, Polity Press, 1999.
- BERNINI, Lorenzo, *Le pecore e il pastore: Critica, politica, etica nel pensiero di Michel Foucault*, Napoli, Liguori, 2008.
- BERNINI, Lorenzo E GUARALDO, Olivia (a cura di), *Differenza e relazione: L'ontologia dell'umano nel pensiero di Judith Butler e Adriana Cavarero*, Verona, Ombre corte, 2009.
- BUTLER, Judith, traduzione italiana *Scambi di genere: Identità, sesso e desiderio*, Firenze, Sansoni, 2004, prime edizioni *Gender Trouble: Feminism and the Subversion of Identity*, London and New York, Routledge, 1990 e 1999², traduzione spagnola *El género en disputa: El feminismo y la subversión de la identidad*, Barcelona, Paidós, 2008.
- _____ *Precarious Life: The Powers of Mourning and Violence*, London, Verso, 2004a, traduzione italiana *Vite precarie: Contro l'uso della violenza in risposta al lutto collettivo*, Roma, Meltemi, 2004.
- _____ traduzione italiana *Critica della violenza etica*, Milano, Feltrinelli, 2006, prima edizione *Giving an Account of Oneself*, New York, Fordham University Press, 2005,
- _____ traduzione italiana *Soggetti di desiderio*, Roma-Bari, Laterza, 2009, prime edizioni *Subjects of Desire: Hegelian Reflections in Twentieth-Century France*, 1987 e 1999².
- _____ *Frames of War: When Is Life Grievable?*, London-New York, Verso, 2009a.
- CAVARERO, Adriana, *Nonostante Platone: figure femminili nella filosofia politica*, Roma, Editori Riuniti, 1990 (nuova edizione Verona, ombre corte, 2009), traduzione inglese *In Spite of Plato: A Feminist Rewriting of Ancient Philosophy*, London and New York, Routledge, 1995.
- _____ *Corpo in figure*, Milano, Feltrinelli, 1995, traduzione inglese *Stately Bodies: Literature, Philosophy and the Question of Gender*, Ann Arbor, University of Michigan Press, 2002.
- _____ *Tu che mi guardi, tu che mi racconti*, Milano, Feltrinelli, 1997, traduzione inglese *Relating Narratives: Storytelling and Selfhood*, London and New York, Routledge, 2000.
- _____ *Il pensiero femminista: Un approccio teoretico*, in Cavarero, Adriana e Restaino, Franco, *Le filosofie femministe*, Milano, Bruno Mondadori, 2002² (prima ed. Torino, Paravia, 1999).
- _____ *A più voci: Filosofia dell'espressione vocale*, Milano, Feltrinelli, 2003 e 2005², traduzione inglese *For More than One Voice: Toward a Philosophy of Vocal Expression*, Stanford, Stanford University Press, 2005.

- _____ *Orrorismo: Ovvero sulla violenza sull'inerte*, Milano, Feltrinelli, 2007, traduzione inglese *Horrorism: Naming Contemporary Violence*, New York, Columbia University Press, 2009; traduzione spagnola *Horrosismo: Nombrando la violencia contemporánea*, Barcelona, Antthropos Editorial, 2009.
- MOUFFE, Chantal, traduzione italiana *Sul politico: Democrazia e rappresentazione dei conflitti*, Milano, Bruno Mondadori, 2007, prima edizione *On the Political*, London, Routledge, 2005.
- PATEMAN, Carole, *The Sexual Contract*, Cambridge, Polity Press, 1988, traduzione italiana *Il contratto sessuale*, Roma, Editori Riuniti, 1997.
- STRAUSS, Leo, traduzione italiana *Note su Il Concetto di 'politico' di Carl Schmitt*, in Id., *Gerusalemme e Atene: Studi sul pensiero politico dell'Occidente*, Torino, Einaudi, 1998, prima edizione *Anmerkungen zu Carl Schmitt, Der Begriff des Politischen*, «Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpädagogik», 67, n. 6, 1932.