

**Pensare insieme la vulnerabilità e la
resistenza. Un percorso tra Judith Butler
ed Emmanuel Levinas / Thinking
Vulnerability and Resistance Together. A
Comparison of Judith Butler's and
Emmanuel Levinas's Philosophies**

AG AboutGender
2023, 12(23), 216-248
CC BY-NC

Emanuele Urso

Independent Researcher

Abstract

This paper attempts to reconstruct the understanding of mourning and the related politicization of vulnerability proposed by Judith Butler in comparative terms with Emmanuel Levinas' interpretation. As this paper will show, the concept of vulnerability enables Butler to highlight the different modes of production and naturalization of economic and social differences. At the same time, however, the concept of vulnerability appears to be an ontological foundation of a philosophy of nonviolence. Vulnerability, in fact, constitutes an experience common to all human beings, which is contrasted by Butler with the liberal ontology of the human as self-sufficient and invulnerable. The philosopher offers an opportunity to reflect in a new way on the dimension of human existence through the U.S. war on terror. In

Corresponding Author:

Emanuele Urso

Independent Researcher

Emanueleurso1993@gmail.com

DOI: 10.15167/2279-5057/AG2023.12.23.1973

what emerges as a new phase of reflection for Butler, a particular reading of the ethical intrigue described by Levinas takes place. As argued here, by reconceptualizing Levinas' ethical reflection in a critique of the political distribution of existential vulnerability, Butler criticizes the production and representation of bodies in the rhetoric of 9/11. Nonetheless, it will also be pointed out that because Levinas' reflection is built on ethics, the dimension of associated life plays a secondary role in the philosopher's thought. In conclusion, the comparison between the two authors will be used as a privileged gateway to the philosophy of nonviolence developed by Butler, which deals with the interconnection between the dimensions of psychic aggression and social violence.

Keywords: vulnerability, nonviolence, Butler, Levinas.

1. Introduzione

Il titolo del presente lavoro riporta un'affermazione di Judith Butler, tratta da un'intervista, con la quale la filosofa annovera tra le poste in gioco delle sue ricerche quella di "pensare insieme la vulnerabilità e la resistenza" (Sossi e Tazzioli 2013, 24). Con questo obiettivo, nelle prossime pagine si cercheranno di ricostruire la lettura del lutto e la connessa politicizzazione della vulnerabilità proposte da Butler, inquadrandole nella cornice teorica del rapporto che l'autrice statunitense intrattiene con Emmanuel Levinas. In tale ottica verrà messo in luce come, al cuore del percorso tracciato da Butler all'interno dell'opera di Levinas, stia una sovrapposizione, non priva di tensioni, tra la concezione esistenziale dell'esposizione del soggetto all'alterità e la dimensione politica dei corpi precari, che agiscono e si relazionano su un piano sociale.

In riferimento a Levinas e alla nozione di coabitazione non scelta di Hannah Arendt¹, Butler sottolinea il fatto che venire al mondo significa già dipendere dagli altri, eppure “per alcuni la scena primaria è una scena di abbandono, di violenza, di denutrizione, in cui quei corpi sono consegnati al nulla, alla brutalità, o a nessuna cura” (Butler 2013a, 54). La tesi di Butler è che tale vulnerabilità primaria permanga poi per tutta l’esistenza, costituendo un terreno di lotta politica, nella misura in cui questa dimensione di dipendenza che caratterizza gli esseri umani viene fatta scontare ad alcuni individui in maniera drammatica. La vulnerabilità in cui ha inizio l’esistenza, nella prossimità non scelta con gli altri, viene in qualche modo mascherata dalla complessa organizzazione delle società in cui viviamo. Tuttavia essa è tutt’altro che superata, anzi, per alcuni soggetti l’esperienza della vulnerabilità viene esasperata dalle istituzioni impoverenti e dalle distribuzioni diseguali della capacità di provvedere a sé stessi.

In altri termini, il concetto di vulnerabilità consente a Butler di mettere in luce i diversi modi di produzione e naturalizzazione delle differenze economiche e sociali: a partire da una comune situazione esistenziale di precarietà, la filosofa critica le categorie rappresentative dell’umano, interrogando le norme implicite che inquadrano il processo di decisione collettivo circa le vite da proteggere. In questo senso, si cercherà di collocare l’appello che viene dalla vulnerabilità altrui sulla scorta della medesima critica filosofica inaugurata con *Questione di genere e Corpi che contano*, ovvero nel solco di un’analisi volta a interrogare le strutture di intelligibilità che regolano la percezione e la gerarchizzazione dei corpi. Tuttavia verrà anche sottolineato il fatto che il concetto di vulnerabilità non offre alla filosofa solo uno strumento di critica biopolitica, diventando, allo stesso tempo, il fondamento ontologico di una filosofia della non violenza. Seppur in grado fortemente differente, quella della vulnerabilità costituisce infatti un’esperienza trasversale

¹ Per una trattazione della nozione di coabitazione in relazione ad Arendt si veda Butler (2013b).

agli esseri umani, contrapposta da Butler all'ontologia liberale e violenta dell'umano inteso in quanto individuo autosufficiente e invulnerabile.

L'occasione di gettare una nuova luce su tale dimensione dell'esistenza umana è offerta alla filosofa dalla *war of terror*, ovvero in un contesto nel quale, di fronte a all'esperienza di vulnerabilità dell'undici settembre, gli Stati Uniti hanno risposto con una violenza estrema per ripristinare una presunta invulnerabilità. In contrapposizione alla retorica politica e mediatica di una totalizzante guerra al terrorismo, l'autrice inaugura un percorso di radicale pacifismo, chiedendosi se possiamo immaginare una risposta agli attacchi alla nostra vulnerabilità che non si limiti a rispondere con un'ulteriore violenza ma che ci faccia "recuperare il senso della vulnerabilità umana, della nostra responsabilità collettiva per la vita corporea l'uno dell'altro" (Ivi, 53). In quella che si configura come una nuova fase di riflessione per la filosofa statunitense, si innesta la particolare lettura dell'intrigo etico descritto da Levinas.

Nelle prossime pagine si cercherà di ricostruire questa interpretazione della responsabilità infinita suscitata dal volto dell'altro, elaborata da Butler nel quadro di una critica della produzione e rappresentazione dei corpi nelle retoriche del *nine eleven*. Contestualmente verrà reso evidente che, proprio perché quella di Levinas è una riflessione costruita sull'etica, la dimensione della vita associata riveste un ruolo secondario nel pensiero del filosofo. In particolare, le descrizioni levinassiane dell'appello che viene dal volto dell'altro verranno ricollocate nel loro originario contesto di appartenenza teorica, ovvero quello di una relazione etica che precede e predetermina il piano politico. Si constaterà quindi l'utilizzo strumentale del vocabolario della trascendenza dell'etica offerto da Levinas, i cui termini vengono ricollocati da Butler in una filosofia politica della non violenza, nella quale sembra prevalere il quadro di un'analisi dei rapporti di forza che presiedono alla distribuzione differenziale della vulnerabilità.

Levinas costituisce una fonte di riflessione pressoché inesauribile sull'ambivalenza delle relazioni umane, rispetto alle quali si è già da sempre presi e nei confronti delle quali la violenza costituisce un *après-coup*, un tentativo di divincolarsi. Calando l'opera del filosofo nelle retoriche contemporanee del conflitto e combinandolo con molte altre fonti, tra le quali emergerà segnatamente la preminenza di alcune chiavi di lettura tratte dall'ambito psicanalitico, Butler delinea un'originale ricognizione dell'intrigo tra le dimensioni psichiche di distruzione e preservazione dell'altro. Il rapporto tra i due autori verrà ricostruito proprio al fine di usare il confronto come cartina tornasole dell'originale riflessione sull'interconnessione tra le dimensioni di aggressività psichica e violenza sociale, inaugurata dalla filosofa nella fase di riflessione in esame e più di recente sistematizzata. Per quanto concerne quest'ultimo aspetto, le critiche mosse da Butler a Levinas costituiranno un ingresso privilegiato nella filosofia della non violenza delineata dall'autrice.

2. Il concetto di vulnerabilità nell'opera di Judith Butler

Per quanto riguarda più nello specifico l'opera complessiva di Butler, il concetto di vulnerabilità sembra porsi in continuità con quello di abiezione. Quest'ultimo concetto, che deriva a sua volta da una singolare lettura dalla psicoanalisi femminista, specialmente in riferimento Julia Kristeva, svolge un ruolo centrale nell'architettura dell'opera di Butler, sin da *Questione di genere*². La costituzione di un soggetto connotato dal punto di vista del genere, per come è analizzata in quel testo, prevede la parallela costituzione di uno sfondo di abiezione, dal quale il soggetto possa differenziarsi. Nella meccanica della performatività del genere i soggetti emergono come donne e uomini attraverso un regime di intelligibilità che li distingue dalle esistenze invisibili, appositamente mantenute ai margini della

² Si vedano Kristeva (2006) e Butler (2017).

razionalità eterosessuale per fare da sfondo alle soggettività *normali*. Contemporaneamente ogni singolo individuo porta in sé il negativo di tale razionalità, in quanto parte della sua costituzione meno intelligibile. Questo negativo costituisce un rimosso, una *forclusione*³, che diviene il contrappeso del Super Io, agendo come lo stimolo angosciante di un compito di performatività mai concluso.

Il correlativo oggettivo di questa dinamica di formazione del genere attraverso la costituzione di zone di abiezione è offerto all'autrice dalla pratica politica. Butler sviluppa la teoria della performatività del genere nel contesto dei movimenti statunitensi degli anni ottanta legati all'Aids: in un clima di generale repressione della soggettività gay, emersa da poco ma vistosamente nell'opinione pubblica e sulla scena politica, l'Aids costituisce un potente strumento di stigmatizzazione e discriminazione dell'omosessualità, messo a punto grazie a una sinergia tra ambiti medico scientifici, mediatici e istituzionali. Allo scopo di contrastare la violenta retorica di tale *malattia dell'omosessuale* nascono prima Act-Up nel 1987 e poi, da alcuni attivisti di questa associazione, Queer Nation nel 1990. Le appropriazioni dei funerali pubblici da parte di Act-up, tradizionalmente riservati ai soldati caduti in battaglia, costituiscono "risposte vitali alle estreme conseguenze psichiche di un processo di elaborazione del lutto culturalmente contrastato e proscritto" (Butler 1996, 179)⁴. La dimensione collettiva del lutto risponde alla necessità di costruire un simbolico per piangere la perdita di un amore omosessuale per cui, letteralmente, non ci sono parole. Allo stesso tempo, rendere pubblico un dolore privato negato, costituisce una messa in scena della cancellazione a priori della possibilità che il desiderio omosessuale si sviluppi, è una rappresentazione della forclusione dell'omosessualità nella società eterosessuale.

³ Butler utilizza il termine lacaniano *forclusione* per indicare una cancellazione che non ha possibilità di accedere all'iscrizione simbolica: "dico 'forclusa' per suggerire che questa sia una perdita preventiva, un portare il lutto per possibilità non vissute. Se questo amore è fuori discussione dall'inizio, allora non può accadere, e se accade, certamente non è accaduto. Se accade, accade soltanto sotto il segno ufficiale della sua proibizione e del suo disconoscimento" (Butler 2005, 133).

⁴ Si pensi a tal proposito alle pratiche estetiche del NAMES Project AIDS Memorial Quilt.

I movimenti dimostrano che le esistenze esiliate nelle zone di abiezione possono prendere forma e addirittura parola. La stessa struttura fantasmatica della norma apre uno spazio di azione, in ragione del suo essere radicalmente altro dal corpo, come dimostra la figura della drag queen in *Questione di genere*. Se l'lo prende forma attraverso la regolazione delle superfici corporee, la messa in scena delle drag queen rende evidente tale iterazione performativa del genere, occultata dal sistema di coerenza eterosessuale che regola la sfera del sesso e la pone all'origine del genere. Il travestito, enfatizzando il *trouble* che si trova tra i corpi e le categorie identitarie, mette in evidenza l'impossibilità della femminilità di esprimersi nella sua verità, nel momento stesso in cui ne incarna gli attributi. L'appropriazione parodistica dell'origine naturale del genere mostra lo statuto culturale dell'essere uomo o donna, la sua performatività.

Con l'inizio del nuovo millennio, allo spettacolo dei funerali pubblici di Act-up si sostituisce il cordoglio nazionale per le vittime dell'attentato alle Torri Gemelle. Nel contesto dell'azione politica statunitense, con il quale si articola incessantemente la riflessione di Butler, diviene imprescindibile fare i conti con la *lotta al terrorismo*: una struttura fantasmatica, nonché mediatica, caratterizzata da uno scontro tra civiltà portato avanti con i mezzi disumani di una guerra senza confini e senza regole. Dinnanzi alla retorica violenta dell'amministrazione, presieduta da George W. Bush, l'autrice rilancia le domande: "Cosa si intende per umano? Quali vite contano in quanto vite? E, da ultimo, cosa rende una vita degna di lutto?" (Butler 2013a, 45). In continuità con gli scritti sul genere, al centro della riflessione ci sono sempre i corpi invisibili e indegni di lutto, ma la domanda posta dalla filosofa riguarda ora le vittime civili degli Stati Uniti sparse per il mondo e le morti che non trovano rappresentazione nelle retoriche ufficiali del *nine eleven*, siano esse vittime musulmane o omosessuali.

Politicizzando il lutto in un'ottica intersezionale, Butler rileva che "non ci sono necrologi per le vittime di guerra causate dagli stati uniti" e parallelamente "le

vite omosessuali scomparse l'11 settembre non sono state bene accolte nell'immagine pubblica di un'identità nazionale costruita dalle pagine dei necrologi" (Ivi, 57). Come si è già visto a proposito del lutto per i morti di Aids, il valore della vita appare infatti solo dove le condizioni della perdita importano, essendo l'articolazione interna al discorso stesso che impedisce di piangere alcune vite e pone dei limiti all'intelligibilità di ciò che è umano. Nei saggi raccolti in *Vite precarie*, Butler gioca questa analisi contro le narrazioni mediatiche della *war of terror* che censurano le vite che non contano. I reportage giornalistici, "atti discorsivi al servizio delle operazioni militari" (Ivi, 59), reiterano e rinforzano la disumanizzazione di alcune esistenze, negandogli la parola. Dall'isteria nazionalista dei media e dell'amministrazione statunitense emerge una sorta di appello all'autodifesa, che la filosofa interpreta come il tentativo di ricostruire i frammenti di una sovranità dispersa, da parte di un Paese che ha perso la sua posizione egemonica nella politica internazionale. Nei termini di uno scontro tra civiltà, il soggetto occidentale si afferma sullo sfondo di un razzismo e di un etero-sessismo amorfo.

Le nozioni di soggetto e Stato, che Butler aveva indagato negli anni novanta in quanto risultati dei processi di significazione, vengono ora decostruite a partire dall'essenziale violenza che le caratterizza. La distruttività omicida, dispiegata dalla potenza militare statunitense, rivela l'intrinseca insensatezza dell'ontologia individualista sulla quale sono fondate le democrazie liberali. In risposta alla retorica della guerra, l'autrice si propone il compito, filosofico e pratico, di sostituire l'ontologia della persona con un'ontologia sociale, la quale implica il ripensamento dell'umano nella sua essenziale permeabilità all'altro. Richiamando le analisi sul genere e la sessualità, Butler costruisce sull'essenziale interdipendenza dei corpi una filosofia della non violenza.

Tale dimensione ontologica di reciproca interdipendenza è dischiusa a partire dal dolore per la perdita: "ciò che il dolore rivela [...] è lo stato di dipendenza in cui ci tengono le nostre relazioni con gli altri" (Butler 2013a, 48). All'indomani

degli attentati dell'undici settembre, Butler invita i suoi connazionali ad elaborare il lutto e ad accettare questa fondamentale dipendenza dagli altri, invece di chiudersi in sé stessi, scivolando dalla malinconia alla paranoia ed esponendo altri alla vulnerabilità per sentirsi invulnerabili. In luogo dell'ontologia liberale del soggetto statunitense, che instaura sé stesso sull'espulsione dell'altro e rifiuta in maniera narcisistica il proprio lutto, la filosofa propone di fondare la collettività sulla "vulnerabilità sociale del proprio corpo in quanto luogo del desiderio e della vulnerabilità fisica" (Ivi, 46). Con questa posta in gioco, riflettendo sulla risposta etica alla vulnerabilità altrui come fondamento della comunità, Butler si rivolge al lessico delle descrizioni fenomenologiche dell'incontro con l'altro elaborato da Levinas.

3. Il percorso etico-politico della vulnerabilità

Si è visto come, approfondendo le analisi sulla vulnerabilità e sul lutto in relazione al *nine eleven*, Butler sovrapponga alla vulnerabilità di quanti vivono ai margini del riconoscimento sociale una lettura più ontologica della precarietà che caratterizza, più in generale, l'esistenza umana. Rielaborando questo importante passaggio del suo percorso di riflessione, nell'introduzione di *Frames of war*, la filosofia declina il concetto di precarietà in due significati diversi, distinguendo la precarietà in senso esistenziale dalla concezione politica della precarietà e attribuendo alla sua teoria il compito critico di interrogare i modi in cui la *precariousness* è forclusa e manipolata, prendendo la connotazione di *precarity*⁵.

La concezione esistenziale della precarietà, definita del termine *precariousness*, implica tuttavia un'indipendenza ontologica della precarietà rispetto alle norme, che costringe la filosofa a rivedere la problematica del riconoscimento delle vite escluse dalle strutture di intelligibilità, la quale costituiva la posta in

⁵ Si veda Butler (2009).

gioco delle opere di Butler sin dalla pubblicazione di *Questione di genere*. Subito dopo aver posto la distinzione tra *precariousness* e *precarity*, l'autrice afferma infatti di voler raggiungere un livello più profondo della questione del riconoscimento, attraverso la problematica dell'apprensione -*apprehension*- della vita precaria. In ragione dell'ontologia di cui si carica ora il pensiero dell'autrice, le esistenze che si consumano al di fuori della categoria dell'umano non sono più caratterizzate in quanto doppio ossessivo della norma, bensì rivelano, proprio a partire dalla loro condizione di esclusione e vulnerabilità, una situazione esistenziale comune a tutta l'umanità: "siamo chiamati a essere dall'interpellazione altrui, e se questa fallisce, la nostra esistenza rivela parte della sua precarietà" (Butler 2013a, 134).

L'appello che viene dalla vulnerabilità altrui rivela quindi una condizione umana di originaria interdipendenza, l'incontro del volto dell'altro mette in crisi le norme del riconoscimento sociale che definiscono alcuni soggetti come precari e altri come invulnerabili. Nella distribuzione differenziale della precarietà e della vulnerabilità, lo Stato-Nazione si appoggia a delle operazioni non istituzionali di potere, modalità di intelligibilità che concorrono al funzionamento dello Stato e che sono essi stessi esercizi di potere. In nome di una politica della non violenza, Butler orienta la teoria contenuta in *Frames of war* verso una critica delle strutture di intelligibilità che regolano la percezione della vita, applicando le analisi foucaultiane della norma alle strutture mediatiche e tecnologiche del nuovo millennio⁶. In questo testo, la filosofa decostruisce la narrazione della *guerra per la libertà*, descrivendo con orrore gli utilizzi discorsivi della modernità che invocano le libertà sessuali delle donne e degli omosessuali per lanciare un'offensiva culturale contro l'Islam. Nella riflessione dell'autrice, il genere e la sessualità sono da sempre luoghi precari e vulnerabili, soggetti alla violenza dello Stato e delle retoriche non

⁶ Nell'analisi condotta da Butler sui *frames* mediatici della guerra sembrano rivestire un ruolo centrale anche le riflessioni offerte da Derrida sul legame a doppio filo tra democrazia e televisione. Si veda Derrida e Stiegler (1997).

ufficiali. In risposta all'inquadramento istituzionale e mediatico della guerra, *Frames of war* rilancia questa precarietà, per costituire una coalizione delle esistenze ai margini, "an alliance focused on opposition to state violence and its capacity to produce, exploit, and distribute precarity for the purposes of profit and territorial defense" (Butler 2009, 32).

Malgrado la filosofa affermi che "la riconoscibilità precede il riconoscimento" (lvi, 5)⁷ è dunque a partire da una prospettiva eminentemente politica che viene posto il problema della ricettività dell'appello che viene dalla vita vulnerabile e precaria. Da questo angolo visuale, Butler offre una lettura dell'intrigo etico descritto da Emmanuel Levinas. Una singolare interpretazione politica del filosofo dell'etica *par excellence*, che ha luogo a partire dall'appello che viene dal volto dell'altro: "vorrei considerare il 'volto', la nozione introdotta da Emmanuel Levinas, per spiegare come avviene che gli altri ci avanzino delle richieste morali, ci rivolgano delle pretese morali che non siamo liberi di rifiutare" (Butler 2013a, 135). Butler legge questa responsabilità infinita suscitata, nella riflessione di Levinas, dal volto dell'altro, nell'ottica di una critica della produzione e rappresentazione del volto nelle retoriche del *nine eleven* e della lotta al terrorismo.

In *Vite precarie* l'autrice indaga il controllo normativo della risposta etica del pubblico alla violenza perpetrata dall'esercito statunitense, regolata dai diversi modi di inquadrare i volti, facendo riferimento ai volti delle donne afgane *liberate* dal burqua, che trionfano nelle prime pagine del *New York Times*. Nell'inquadramento mediatico, questi volti sono offerti agli spettatori all'interno di una struttura di intelligibilità che rinvia allo scontro tra la modernità civilizzatrice e una primitiva inciviltà. Si tratta di fotografie che derealizzano l'angoscia e il dolore, che rimuovono la vulnerabilità imposta dagli Stati Uniti alle vittime della guerra. Alludendo alla riflessione di Levinas, Butler afferma che il "volto, in ognuna di queste immagini, è privato del volto" (Butler 2013a, 145). La filosofa riprende e

⁷ Traduzione mia.

sviluppa le analisi della produzione mediatica del volto nel già citato *Frames of War*, un testo che offre sotto questo e altri aspetti riflessioni più sistematiche sulle intuizioni che troviamo nei saggi raccolti in *Vite precarie*.

In particolare, tutto il secondo capitolo di *Frames of War* è volto a mettere in luce come la nostra sensibilità etica sia costituita dalla mediazione tecnologica, traducendo la questione della rappresentazione mediatica del volto in un'analisi della fotografia, che interpreta e ritaglia la guerra nel reale. In opposizione a Susan Sontag⁸, Butler afferma che le fotografie di guerra, lungi dall'essere semplicemente emanazioni del reale in attesa di interpretazione, costituiscono esse stesse un'interpretazione della realtà. Con una postura foucaultiana, la filosofa indaga la partizione tra il visibile e l'invisibile, che ha luogo a priori ed è la condizione dell'apparire nella società dell'immagine. Butler esamina le fotografie di guerra in rapporto a ciò che esse lasciano fuori, in altre parole, la questione riguarda ancora una volta come l'umano è formato contro il non umano. In tale concezione emerge tuttavia una novità, costituita dal riferimento a Levinas, nei termini dell'inquadramento tecnologico del volto dell'altro. Analizzando le foto delle torture delle quali si è reso colpevole l'esercito statunitense nella prigione di Abu Ghraib, l'autrice rileva come le vite private del volto e del nome possano diventare il segno permanente della sofferenza, come il volto possa agire su di noi attraverso ciò che lo occulta. Se nelle analisi di Butler degli anni novanta la resistenza politica alla violenza era radicata nella debolezza inerente all'iterazione discorsiva delle norme, ora, in virtù del riferimento a Levinas, la vita umana stessa sembra in grado di resistere ed eccedere la norma dell'umano.

Nelle fotografie esaminate dall'autrice, dallo sfondo di abiezione sul quale si instaura la struttura di intelligibilità che inquadra le vite degne di essere protette, riconosciute come precarie -*precarity*-, emerge una "visual trace" (Butler 2009,

⁸ Si vedano Sontag (1992); Butler (2009, 63-70).

78)»⁹ della precarietà -*precariousness*- forclusa. Nel caso di Abu Ghraib, il cappuccio che copre il volto della vittima, ritratta nella fotografia che ha circolato con maggiore assiduità durante lo scandalo ai danni dell'amministrazione Bush, diventa il limite che consente di eccedere l'inquadramento normativo. Questo “*non vedere al cuore del vedere*” (Ivi, 100)¹⁰ inaugura un gioco di rimandi tra l'osservatore, la vittima e la struttura di intelligibilità che si frappone tra i due, che si traduce nella messa a fuoco di tale struttura e nella sua trasformazione. La responsabilità infinita suscitata da quel volto coperto e da quell'esistenza rimossa mette in crisi tutte le narrazioni della lotta al terrorismo.

Butler si serve dunque della trascendenza dell'etica, tratta dal pensiero di Levinas, per sviluppare un punto di vista critico sulle norme che regolano la rappresentazione dei viventi sulla scena sociale. Ciononostante, proprio perché quella di Levinas è una riflessione costruita sull'etica, la dimensione della vita associata riveste un ruolo secondario nel pensiero del filosofo¹¹. In Levinas, il volto è ciò che rimane dell'*Altro* una volta esaurito l'ordine dei riferimenti della mia esistenza e dell'esistenza del mondo. Il personaggio di un dialogo di Maurice Blanchot, trattando di questa filosofia, afferma che il volto “è la presenza che non posso dominare con lo sguardo” (Blanchot 1977, 73-74). Il volto indica una presenza non interpretabile poiché non rimanda ad altro da sé, è uno stare di fronte -*en face*- a una radicale alterità. Le descrizioni levinassiane dell'appello che ci viene dal volto dell'altro sono offerte nel quadro di una relazione etica che precede il piano politico, a ben vedere, la responsabilità è “al di qua” (Levinas 1983, 15) del soggetto stesso.

La responsabilità per altri non può aver avuto origine nel mio impegno, nella mia decisione. La responsabilità illimitata in cui mi trovo viene dall'al di qua

⁹ Corsivo mio.

¹⁰ Traduzione mia.

¹¹ Si veda Levinas (1979, 521-528).

della mia libertà, da un prima di ogni ricordo, da un oltre ogni compimento, del non presente, per eccellenza dal non originale, dall'anarchico, da un al di qua o al di là dell'essenza (Ivi, 14-15).

Levinas rivendica “l'anarchia” (Ivi, 143)¹² dell'intrigo etico, l'assenza di principio e di origine del rapporto con l'altro, poiché esso si consuma nel non luogo che trascende l'ontologia. La responsabilità suscitata dal volto dell'altro non ha uno spazio e un tempo, la prova etica si gioca prima di ogni cominciamento. L'io, che appartiene all'essere, è convocato dall'imperativo etico che viene dal volto dell'altro. Nella riflessione di Levinas, la responsabilità coincide con la condizione esistenziale, o meglio, è la preconditione dell'esistente. Conseguentemente, la responsabilità non consiste nell'accettare le conseguenze delle proprie azioni, ma è la condizione di ogni agire. Su questo punto, la lettura offerta da Butler circa l'apprensione del volto all'interno dei *frames* della guerra, diverge notevolmente dalla fonte levinassiana. In *Vite precarie e Frames of war* l'autrice parla dei volti cancellati o de-umanizzati delle vittime della violenza militare statunitense, descrivendo un piano fenomenico, Butler fa riferimento ai volti in quanto corpi. All'opposto, nelle descrizioni di Levinas, il volto dischiude una dimensione alternativa alla fenomenicità del corpo. L'angoscia suscitata del volto *Autrui* non fa riferimento a una violenza subita sul piano ontologico, come quella che Butler vuole rendere riconoscibile, non riguarda delle azioni che richiedono una presa di responsabilità, bensì rimanda a un piano metafisico, *al di là dell'essere*. L'angoscia viene suscitata dal mistero della rottura dalla totalità che la soggettività umana rappresenta. Il volto manifesta l'infinito, nel suo non essere definito da altro, nel suo essere in sé unico e irripetibile, rimanda alla creazione¹³.

¹² Utilizzando questo termine Levinas gioca con la prima riflessione filosofica sull'origine dell'essere, facendo riferimento a qualcosa che è privo di principio, di *archè*.

¹³ Si veda Levinas (1980).

All'interno della concezione levinassiana, nel volto facciamo un'esperienza non mediata dell'essere, o meglio di un ente unico, dato che l'essere in sé non potrebbe avere un volto. Nel volto sperimentiamo la presenza *Autrui*, che non è il prossimo in generale, la categoria degli *altri*, ma il prossimo in quanto unico e irriducibile a ogni categoria. In questo prossimo la creazione si rivela, nell'unicità del suo volto: la meraviglia dell'esteriorità del volto costituisce la traccia di Dio. Questo non significa che, nella riflessione di Levinas, l'infinito assorba il finito. Quando il filosofo afferma che il volto "non è semplicemente negazione" (Levinas 1980, 106), intende proprio rimarcare che il volto non è negazione finita dell'infinito, ma assicura il prorompere dell'infinito. Nel volto si consuma un rapporto, un gioco di rimandi, tra l'infinito e la carne; comprendere l'essere come esteriorità consente a Levinas di porre l'infinito come desiderio dell'infinito.

Le poste in gioco della complessa trattazione levinassiana del volto, dove problematiche di origine hegeliana e husserliana si combinano alla lettura talmudica, sono chiaramente molto distanti dalla prospettiva politica di Butler. Ciononostante, la trascendenza dell'etica alla quale rinvia il volto dell'altro sembra dare un nuovo impulso alla critica delle norme che regolano il riconoscimento dell'umano, tipica del pensiero della filosofa. In *Critica della violenza etica*, raggiungendo l'intensità massimale dell'intrigo etico, Butler descrive l'appello che viene dal volto dell'altro e che condanna l'io all'esistenza. Il soggetto che emerge dall'appello costituente dell'altro è gettato in una situazione di radicale passività, che trascende ogni capacità di agire, una "passività che precede la passività" (Butler 2006, 120). Tuttavia, proprio in virtù di tale passività, l'io è responsabile per l'altro poiché, nel momento stesso della sua emergenza, è implicato nell'altro che gli sta di fronte.

Questa fedele descrizione dell'incontro con l'altro potrebbe dare l'impressione che la critica politica della rappresentazione e produzione mediatica del volto, offerta dall'autrice in *Vite precarie* e in *Frames of war*, abbia lasciato il posto a

una concezione etica coerente con la fonte levinassiana. Effettivamente, mentre la trascendenza dell'appello che viene dal volto dell'altro non era assunta come tale in quei testi, in *Critica della violenza etica* Butler colloca il rapporto primario con l'altro nel (non) luogo del pre-ontologico: “non possiamo chiederci, a posteriori, dove o quando questa scena originaria e costitutiva abbia avuto luogo, dal momento che essa precede e condiziona le stesse coordinate spazio temporali che delimitano il campo ontologico” (Ivi, 118). Tuttavia, seguendo fino in fondo il ragionamento di Butler, dovremo ancora una volta constatare l'utilizzo strumentale del vocabolario della trascendenza etica offerto da Levinas, i cui termini vengono ricollocati in una filosofia, e in una pratica, della non violenza.

Nel descrivere l'intrigo etico levinassiano, la filosofa pone l'accento sulla radicale estraneità del soggetto a sé stesso, il quale emerge in quanto convocato dall'altro, offrendo una trattazione della nozione di sostituzione¹⁴. La sostituzione implica in Levinas un assedio dell'io, “un oltraggio” (Levinas 1983, 139; Butler 2006, 125). L'adempimento dell'esortazione delfica porta a una traumatica scoperta: l'altro è il mio primo occupante. L'interpretazione di Butler, favorita dall'ambiguità delle parole del filosofo, traduce la ferita pre-ontologica dell'individuazione, che Levinas descrive a partire dal *visage*, in una persecuzione reale, la quale ha luogo sul piano ontologico e storico. In virtù di questo spostamento, l'autrice interpreta la struttura levinassiana della responsabilità come una filosofia della non violenza: “Qualunque cosa *abbia fatto*, l'Altro continua comunque ad avanzare una richiesta etica nei miei confronti, ha un 'volto' a cui devo necessariamente rispondere - e ciò significa che, in virtù di una relazione che non ho mai scelto, mi è preclusa ogni *vendetta*” (*Ibidem*)¹⁵.

¹⁴ Si veda Levinas (1983, 123-163).

¹⁵ Corsivi miei.

Butler legge il volto come la fonte trascendente di una sensibilità infinita verso l'altro, che impedisce al soggetto di rispondere all'offesa subita. Tuttavia si è visto, attraverso le parole dell'autrice stessa, come la passività nella quale ha luogo l'incontro dell'altro costituisca la condizione di ogni agire. Levinas la definisce una "passività al di qua di ogni passività" (Levinas 1983, 147) proprio perché essa viene prima rispetto alla decisione che riguarda l'intraprendere, o meno, un'azione. Butler eccede chiaramente l'opera del filosofo quando definisce la ferita che viene dall'incontro con l'altro, che in Levinas è la fonte dell'angoscia, come una violenza in atto, qualcosa che l'altro ha fatto e che potrebbe persino generare un desiderio di vendetta. In ultima analisi, nella riflessione dell'autrice, è ancora una volta il quadro del riconoscimento ad avere il primato. In questo caso si tratta del riconoscimento di una violenza subita, che la filosofa non vuole disconoscere, ma invita a non rivendicare in nome di altra violenza. Potremmo leggere tra queste pagine la risposta di Butler alla chiamata alle armi in nome dell'autodifesa, tipica delle retoriche statunitensi all'indomani della ferita subita con l'attentato al *World Trade Center*, alla quale la filosofa contrappone una chiamata alla non violenza.

4. Per una filosofia della non violenza

Nessuno meglio di Levinas ha descritto la prova etica della persecuzione, la messa in discussione della propria sovranità che la relazione con l'altro implica necessariamente. Ciononostante, quando parla dello Stato di Israele, il filosofo sembra trasformare la persecuzione in paranoia. Butler mette in luce un aspetto spinoso della riflessione di Levinas quando sottolinea la cecità dell'autore sionista dinnanzi alla violenza perpetrata dallo Stato israeliano in nome dell'autodifesa. In particolare, in *Critica della violenza etica*, Butler sottolinea il nesso problematico stabilito dal filosofo tra il dolore dell'olocausto e la sofferenza dello Stato di Israele, riprendendo l'affermazione di Levinas secondo la quale "l'essenza ultima di Israele

[...] ha a che fare con la sua innata disposizione al sacrificio involontario, alla sua esposizione alla persecuzione” (Levinas 2004, 280). D'altra parte sono questi ambigui riferimenti di Levinas alla persecuzione ebraica che possono dare luogo a interpretazioni eccedenti la separatezza dell'etica, centrale nella filosofia dell'autore; interpretazioni come appunto quella di Butler che, come si è visto, tende a leggere la persecuzione pre-ontologica di *Altrimenti che essere* nei termini di un'offesa storica.

Sempre in *Critica della violenza etica*, dopo aver sottolineato le lacune della posizione normativa di Foucault facendo ricorso alla trascendenza dell'intrigo etico levinassiano, l'autrice critica la violenza dell'etica di Levinas, proprio a partire dal suo trascendere la situazione storica presente, particolarmente per quello che riguarda il conflitto palestinese. In virtù del polo foucaultiano della sua riflessione, la filosofa offre preziose coordinate epistemologiche al lettore di Levinas, invitandolo a considerare la posizione discorsiva a partire dalla quale l'autore prende la parola. Nell'analisi di *Difficile libertà*, l'autrice arriva a definire “razzista” (Butler 2006, 128) l'atteggiamento primo-mondista ed europocentrico di Levinas in questo testo. In *Strade che divergono*, Butler riprende poi la critica al filosofo, analizzando un passo di *Pace e prossimità* nel quale Levinas commenta la Bibbia¹⁶.

Nel capitolo 32 della Genesi, Giacobbe è turbato dall'annuncio che suo fratello Esaù -nemico o amico- marcia contro di lui “alla testa di quattrocento uomini”. Il versetto 8 ci insegna: “Giacobbe si spaventò molto e fu angosciato”. Quale

¹⁶ Si vedano Butler (2013b) e il saggio *Pace e prossimità* di Levinas. Quest'ultimo testo è stato raccolto insieme ad altri scritti e interviste del filosofo che vanno dal 1967 al 1986 nel volume *Alterità e trascendenza*, il quale è disponibile in lingua italiana nella versione edita da Il Melangolo nel 2006.

differenza tra la paura e l'angoscia? Il commentatore rabbinico, il celebre Rashi, precisa: si spaventò della sua morte ma fu angosciato di dover forse uccidere (Levinas 2006, 116).

In un gioco di commenti, Butler riprende la lettura di Levinas dell'interpretazione che il rabbino Rashi offre dell'episodio biblico¹⁷, affermando che la lettura talmudica del filosofo entra qui in conflitto con il pacifismo che deriva dalla sua teoria. Effettivamente, stando alla filosofia della non violenza che Butler elabora a partire dalla teoria levinassiana, la prospettiva del fratricidio nella quale si pone Giacobbe è immotivata, egli non dovrebbe prepararsi a rivendicare l'offesa subita. Secondo Butler, Levinas in questo passo evocherebbe dunque "il consiglio del Talmud secondo il quale se qualcuno sta venendo da te per ucciderti, devi svegliarti presto e prepararti a uccidere per primo" (Butler 2013b, 79). In realtà, per quanto problematiche siano le posizioni sioniste di Levinas, non troviamo mai nel filosofo la legittimazione teologica della morte dell'altro in nome dell'autodifesa. Coerentemente alla riflessione del filosofo, l'angoscia di Giacobbe deriverebbe piuttosto dall'infrazione della Legge-"Tu non ucciderai" (Levinas 2006, 116)- della quale il volto di Esaù è la rappresentazione fenomenologica.

Nell'interpretazione offerta da Butler della lettura levinassiana di questo passaggio dell'Antico Testamento affiora un pensiero originale, il quale concerne il riconoscimento della vulnerabilità umana e la risposta non violenta all'aggressività che pure non viene disconosciuta nelle relazioni sociali; una riflessione che emerge dal contesto carico di violenza della guerra di ritorsione statunitense a seguito dell'attentato alle Torri Gemelle, nonché, per quanto riguarda in particolare *Strade che divergono*, dal conflitto tra Israele e Palestina. Per di più occorre sottolineare che, nell'elaborazione di questa teoria della non violenza, Levinas è solo

¹⁷ Rashi, che risponde in realtà al nome ebraico di Rabbi Shlomo Yitzhaqi, è un celebre commentatore della Bibbia vissuto in Francia tra il 1040 e il 1105, Levinas lo cita con il nome francese di Rachi.

una delle molte fonti alle quali Butler si rivolge, accostando il pensiero del filosofo con quello di Hannah Arendt, Walter Benjamin, Martin Buber, Edward Said, Primo Levi e altri¹⁸.

In tutti i casi, risulta evidente che l'idea secondo la quale la pace si struttura in rapporto alla propria violenza e mai al di là di essa pertiene all'opera di Butler, la quale, in ragione di un quadro prevalentemente politico, intende la pace come rapporto di forze contrastanti -nel passo sopra riportato definite in quanto paura di uccidere e angoscia di morire. In Levinas invece il rapporto con il comandamento *Non uccidere* non è propriamente un rapporto violento, in quanto la violenza ha luogo nell'essere; il rapporto con il comandamento non è quindi un rapporto di forza, poiché solo nell'essere ci sono delle forze. Se in Kant la Legge è dal lato dell'autonomia, in Levinas è nell'eteronomia talmente radicale da stare al di là dell'essere¹⁹. In definitiva, ancora una volta, si tratta quindi di un rapporto tra il soggetto e l'*al di là dell'essere*, un rapporto nel quale il soggetto stesso trova fondamento.

A ben vedere, nell'interpretazione che Butler offre di Levinas sembra giocare un ruolo fondamentale la chiave di lettura psicanalitica, particolarmente per come essa viene elaborata in relazione alle opere di Jean Laplanche e Melanie Klein²⁰. La traduzione dell'angoscia di uccidere e della paura di morire nei termini di pulsioni di conservazione e distruzione, consente infatti all'autrice di delineare una teoria della non violenza nella quale l'impulso omicida generato dal volto dell'altro si articola con il freno di una sconfinata sensibilità ad esso. Conseguentemente, la non violenza non è uno stato pacifico, "but a social and political struggle to make rage articulate and effective -the carefully crafted 'fuck you'" (Butler 2009, 182).

¹⁸ Si vedano Butler (2013b) e Pugliese (2018).

¹⁹ Si veda Levinas (2014).

²⁰ Si vedano Butler (2006); Butler (2009); Klein (1935); Klein e Riviere (1969); Caruth e Laplanche (2001); Laplanche (2021) e Scarfone (2001). Per una diversa lettura psicanalitica di Levinas si veda invece Critchley (1999).

In altri termini, la filosofia della non violenza di Butler si configura, per lo meno in questa fase della sua riflessione, come una lotta attiva contro la violenza.

Nel suo testo più recente sulla non violenza, l'autrice rende molto chiaro che la sua teoria si radica nella presa di coscienza del fatto che ci sono forme di aggressività che caratterizzano il sé e i suoi legami sociali²¹. La questione centrale diventa quindi come incanalare l'aggressività verso una lotta alla disuguaglianza, intesa a partire dalla distinzione biopolitica tra vite degne di lutto e vite che vengono lasciate sprofondare nella morte. Questa domanda viene rivolta da Butler alla psicanalisi. È noto che la risposta di Freud alla domanda su come viene sublimata la distruttività umana si focalizza sulla colpa, in quanto strumento che reindirizza la pulsione di morte, rendendo l'io responsabile delle sue azioni per mezzo del Super-io²². Conseguentemente, nella psicologia sociale freudiana, gli impulsi omicidi vengono interiorizzati e diretti verso gli impulsi stessi²³. Tuttavia, nella società e nell'individuo, il Super-io è strettamente legato alla condizione di conflitto sociale irrisolto da una parte e di infelicità psichica dall'altra.

Per questa ragione, nella filosofia della non violenza di Butler, la prospettiva freudiana si arricchisce del riferimento a Klein, la quale offre una rilettura del concetto psicanalitico di colpa nei termini di una modalità di preservazione della relazione con l'altro²⁴. Nell'analisi del processo di riparazione, centrale nella sua teoria, con il quale l'individuo cerca di riparare i danni -reali o fantasmatici- arrecati all'oggetto d'amore, Klein afferma che l'odio e il rancore vengono elaborati e contrastati. In particolare, nel processo evolutivo descritto da Klein, i desideri distruttivi che il bambino prova verso la madre generano un'angoscia che lo porta al tentativo di rimediare al danno arrecato all'oggetto d'amore nelle sue fantasie. Butler traduce questa ambivalente scena primaria nel fondamento psicoanalitico

²¹ Si veda Butler (2020).

²² Si veda Freud (2007).

²³ Si veda Freud (2010).

²⁴ Si veda Klein e Riviere (1969).

di una teoria del legame sociale, dove l'intollerabile e radicale dipendenza dagli altri, fonte dell'aggressività, si combina con una sconfinata sensibilità a essi, nel corso del processo che dà forma all'individuo stesso.

Chiarita la lettura psicanalitica che si sovrappone a quella di Levinas nella teoria della non violenza delineata da Butler, diventa più facile capire come il filosofo della trascendenza dell'etica sia potuto entrare a far parte di un paradigma ontologico-politico. Resta ora da capire in quale misura sia possibile seguire la strada inaugurata da Butler nella lettura di Levinas, fin dove si possa legittimamente spingere il forzato tentativo di tradurre l'etica dell'autore in una filosofia politica, malgrado nell'opera del filosofo la politica venga a posteriori rispetto al piano pre-ontologico del rapporto diadico. A tal proposito, coerentemente alla riflessione di Levinas, combinare il piano etico e quello politico è sicuramente un'operazione paradossale. Il paradosso è reso poi ancora più evidente se si considera il fatto che la giustizia stessa riguarda l'ingresso di un terzo -la legge- che interrompe il rapporto diadico, correggendo l'asimmetria dell'etica e rendendo possibile l'uguaglianza e la reciprocità di diritti e doveri. Non sembra tuttavia necessario forzare l'intraducibilità dell'etica nella politica, anzi, è forse auspicabile mantenere l'impossibilità del faccia a faccia etico nel rapporto tra individuo e società, come punto di vista critico e criterio euristico, in quanto "presa nella fraternità" che pre determina l'istanza del politico e la ispira (Levinas 1983, 103)²⁵.

Tale aspetto può essere esplicitato tornando alla citazione di *Pace e prossimità* con la quale si è aperto questo capitolo e al suo contesto. Levinas scrive il saggio in oggetto nel momento in cui l'indipendenza di Vanuatu sancisce formalmente la fine dell'impero coloniale francese. In questa particolare congiuntura storica il filosofo apre una domanda sull'Europa, occasionata dal crollo del colonialismo: "il

²⁵ Per una trattazione più completa del contributo che l'irriducibilità dell'etica levinassiana può dare all'impegno sociale si veda Bensussan (2010).

problema dell'Europa e della pace è precisamente quello che pone la contraddizione della nostra coscienza di Europei” (Levinas 2006, 113). Secondo Levinas emerge chiaramente una contraddizione tra il progetto di cultura europeo, che promette la pace, e i nefasti risultati raggiunti. In altre parole, nella tragedia dell'olocausto, l'autore rileva il fallimento del progetto di realizzazione dell'uomo attraverso la ricerca della verità. Il razionalismo europeo e la sua filosofia politica, che mira a una continuità armoniosa tra individuo e società, nella forma del contratto o della sussunzione degli individui nell'universalità concreta dello Stato, sono sfociati in un'irrazionale e cieca violenza. Il fallimento della promessa greca di “raggiungere la pace umana a partire dal Vero” (*Ibidem*), impone all'Europa una nuova riflessione sulla pace, da intendere non più come unità di un tutto al quale ogni essere partecipa, bensì in quanto convocazione originaria, che precede la verità. Per mettersi in ascolto di questo appello alla pace che viene dal volto dell'Altro, Levinas invita l'Europa a rivolgersi verso la sua eredità biblica.

Dinnanzi allo scacco che il cammino della ragione europea ha subito con la seconda guerra mondiale, Levinas muove il suo pensiero verso una nuova, o più antica, fondazione, di matrice religiosa. L'angoscia di Giacobbe richiama una prossimità etica e trascendente, una fraternità umana, sulla quale ricostruire la dimensione collettiva. Bisogna tenere presente che il discorso di *Pace e prossimità* risale a un momento storico dove l'umanità è sull'orlo di una guerra nucleare che potrebbe portarla all'estinzione, nel contesto europeo che vede fronteggiarsi due superpotenze mondiali, le quali minacciano la distruzione totale attraverso le retoriche della guerra preventiva e della guerra per la pace. Questa situazione espone tutta la mancanza di senso, l'infondatezza, della ragione occidentale e Levinas registra la crisi dell'idea di pace intesa come serenità e sicurezza, “la pace borghese dell'uomo che è a casa propria dietro le porte chiuse, e rigetta ciò che, esterno, lo nega” (Ivi, 117). Le descrizioni pre-ontologiche del complesso problema della separazione dalla totalità ispirano dunque una critica dell'idea di Stato in

quanto totalità ingenua, mera molteplicità di individui, dove ciascuno trova serenamente il proprio posto.

Su questo punto la riflessione di Levinas è straordinariamente vicina a quella di Butler, che da sempre si caratterizza per lo sforzo democratico di mantenere intatte le differenze tra gli attori sociali, senza che vengano risolte in un modello universale, nonché per la critica all'idea di Stato come contratto tra individui autonomi. In virtù del riferimento a una ricca costellazione di autori che stanno tra il post-strutturalismo e la teoria critica, da un lato, e delle riflessioni femministe e queer, dall'altro, è molto chiaro sin dalle prime opere dell'autrice che non vi è spazio nel suo pensiero per qualcosa come un soggetto indipendente e autosufficiente. Di più, la rimozione della fondamentale interdipendenza in cui ognuno di noi è implicato è una narrazione volta a una differenziazione gerarchica della società, l'individuo è il prodotto di un regime di intelligibilità incorporato come fantasia e funzionale all'esercizio del potere. Dall'opera di Butler emerge un soggetto permeabile e precario, un corpo poroso in continuità con gli altri corpi e radicalmente dipendente dall'ambiente naturale e sociale. L'implicazione dell'altro nel sé è dunque un capo saldo della riflessione di Butler e l'intera opera della filosofa in un certo senso è caratterizzata dallo sforzo di inventare una politica che si fa "gloria della non-essenza" (Levinas 1998, 151), per usare un'espressione di Levinas.

Combinando la riflessione di Levinas con altre tradizioni di pensiero, l'autrice sviluppa un punto di vista critico sull'idea liberale di un individuo sovrano che precede e predetermina il vivere sociale. Epurato tanto dalla dimensione femminile quanto da quella infantile di bisogno e vulnerabilità, l'essere umano è dipinto come autosufficiente e autonomo prima di entrare in relazione con i suoi simili. Nella riflessione di Butler e in quella di Levinas invece la relazione e la dipendenza vengono prima di ogni decisione e danno forma all'io. Tuttavia la diagnostica è invertita nei due autori. Nella riflessione del filosofo è a partire dall'amore per l'Altro,

in quanto ente unico all'interno di una dinamica diadica, che hanno luogo le istituzioni nelle quali "il *per-l'altro* della soggettività entra con la dignità di cittadino" (Levinas 2006, 122). Nelle analisi di Butler invece si è potuto constatare come, in ultima analisi, prevalga sempre il quadro politico. Le opere dell'autrice sono caratterizzate dallo sforzo di mettere in crisi la struttura fantasmatica etero-sessista e razzista che distingue tra vite degne di lutto e vite che vengono lasciate morire. Con questa posta in gioco, emerge dall'intero arco della riflessione della filosofa una politica dell'alleanza delle esistenze ai margini della riconoscibilità sociale, nata nel contesto della critica alla normalizzazione eterosessuale e radicata nelle pratiche intersezionali che vedono le rivendicazioni femministe e queer accanto a quelle dei migranti e degli afroamericani.

Vittime di una violenza strutturale, questi gruppi sociali vedono la loro vulnerabilità esistenziale esposta e messa a nudo. Ciononostante, attraverso la medesima esposizione della vulnerabilità loro imposta, essi possono mettere in crisi le strutture di intelligibilità che li disconoscono e reclamare il diritto alla vita. Letteralmente il diritto a respirare, come nel caso di Black Lives Matter, o il diritto a proferire parola sulla propria esistenza, come nel caso dei migranti dalle labbra cucite in segno di protesta a Würzburg, Calais e Lampedusa²⁶. Tale critica dell'idea che la vulnerabilità debba essere risolta perché la politica possa svilupparsi sembra costituire uno dei tratti fondamentali della filosofia politica di Butler. Con una postura tipicamente femminista, l'autrice concepisce le esperienze di vulnerabilità e dipendenza come un motivo di lotta ma anche come un qualcosa da mantenere al termine del conflitto, in quanto tratto essenziale dell'esistenza umana.

²⁶ Si veda Butler (2020).

5. Considerazioni conclusive

Nell'analisi della lettura del lutto e della connessa concezione della vulnerabilità proposte da Butler è emersa chiaramente la profonda articolazione del pensiero della filosofa con il contesto politico statunitense. In particolare si è visto come lo sguardo teorico sul lutto, elaborato dall'autrice in relazione allo spettacolo dei funerali pubblici ad opera dei movimenti queer, venga progressivamente allargato dinanzi al cordoglio nazionale per le vittime degli attentati dell'undici settembre. La svolta storica segnata da questo evento apre una nuova fase di riflessione per la filosofa statunitense, nella quale alle analisi elaborate negli anni novanta, che riguardavano la vulnerabilità come esperienza di quanti vivono ai margini del riconoscimento sociale, sembra sovrapporsi una lettura più ontologica della precarietà esistenziale. In opposizione alla retorica politica e mediatica di una totalizzante guerra al terrore, Butler dischiude a partire dal dolore degli Stati Uniti un cordoglio trasversale, che ricomprende le vittime della superpotenza militare nel resto del mondo. Al fine di offrire una forma di elaborazione del lutto alternativa alla chiamata alle armi in nome dell'autodifesa, la filosofa si propone dunque di sostituire l'ontologia individualista e violenta emergente dai media e dalla politica statunitensi con un'ontologia sociale radicata nella reciproca interdipendenza degli individui.

Ciononostante, si è anche messo in evidenza come l'elaborazione teorica finalizzata a riflettere sulle nuove poste che entrano in gioco nelle opere dell'autrice non sia volta a sostituire il quadro di analisi precedente. All'opposto, proprio sulla scorta delle analisi degli anni novanta Butler sviluppa una critica della distribuzione differenziale della vulnerabilità, da parte dei media e dello Stato-Nazione, radicando la resistenza nell'alleanza delle esistenze ai margini, la cui precarietà è sfruttata da parte di un soggetto nazionalista e sessista per affermarsi. Su questo punto una novità interessante è costituita dal riferimento a Levinas, collocato dalla

filosofa in un contesto di riflessione dove viene associato a fonti teoriche anche molto distanti dall'ambito al quale viene solitamente ascritto. In virtù di tale riferimento, in questa fase dell'opera di Butler, l'appiglio critico che permette di avere una presa sulle norme che regolano la percezione del vivente sulla scena sociale sembra risiedere, in alcuni passaggi, nella trascendenza dell'etica.

Nei passi scelti dai testi analizzati si è visto come l'autrice elabori una critica della marginalizzazione sociale e della vulnerabilità imposta a livello politico riprendendo la riflessione di Levinas sulla dimensione pre-ontologica della formazione, o meglio convocazione, del soggetto. Tale critica è radicata nella teorizzazione di una precarietà ontologica che può essere dischiusa nell'incontro faccia a faccia con l'altro, trascendendo le norme sociali che regolano l'ineguale esposizione alla essenziale vulnerabilità che caratterizza gli esseri umani. In altri termini, offrendo un'attualizzazione di Levinas nella comunicazione contemporanea del conflitto, Butler colloca la questione della ricettività dell'appello che viene dal volto dell'altro nel contesto di un'analisi della produzione e rappresentazione dei volti nella retorica della guerra al terrorismo. Tuttavia, ripercorrendo brevemente alcune delle opere principali del filosofo, si è anche dovuta constatare l'incolmabile distanza che separa Butler dalla fonte levinassiana.

In ultima analisi, risulta abbastanza evidente che nella concezione di Levinas il volto non può coincidere con il corpo, non essendo qualcosa di fenomenico. Tale coincidenza è invece fondamentale nella cornice interpretativa all'interno della quale si muove Butler, che da sempre pone al centro della sua riflessione le modalità attraverso cui i corpi vengono percepiti e gerarchizzati, applicando qui la questione dell'appello che viene dal *visage* alle fotografie di guerra, le quali ritraggono una violenza in atto, che ha luogo su corpi sensibili. Quella che si configura come una vera e propria contraddizione sembra inevitabile data la priorità del quadro di lettura politico su quello ontologico. Per quanto la riflessione dell'autrice in alcuni passaggi si rivolga a un piano al di là dell'essere, come in *Critica della violenza*

etica, dove Butler tratta più da vicino la singolarità dell'incontro dell'altro, tale contraddizione sembra permanere. Anche in quel contesto infatti, attraverso il confronto con la fonte levinassiana della nozione di sostituzione e della passività in cui ha luogo il rapporto diadico, si è dovuto infine constatare come l'autrice ecceda i testi di Levinas, leggendo la ferita dell'incontro dell'altro nei termini di un'aggressione che ha luogo nell'essere, qualcosa che l'altro ha fatto e che potrebbe generare un desiderio di vendetta.

Quest'ultimo aspetto è emerso chiaramente dal gioco di interpretazioni che si sovrappongono al versetto della Genesi di cui sopra. Levinas rende in modo particolarmente efficace l'intreccio tra la radicalità imperscrutabile del male che la violenza rivela in me e la singolarità dell'altro che mi guarda e mi chiama. La responsabilità comandata da un prima in cui si viene già da sempre presi, rispetto al quale la violenza sarebbe un *après-coup*, un tentativo di divincolarsi. Ciononostante, la giustificazione della violenza sionista in nome dell'autodifesa che Butler attribuisce al filosofo sembra quantomeno forzata, dato che tutto il processo descritto ha luogo al di là dell'essere. Coerentemente alla riflessione di Levinas è una netta interruzione del rapporto diadico con l'ingresso di un terzo, la legge, a strutturare le dimensioni sociali dell'esistenza, dove hanno luogo le violenze a cui fa riferimento Butler. Tuttavia, con un effetto di ritorno sull'opera dell'autrice, l'interpretazione della responsabilità infinita suscitata dal volto dell'altro nei termini di un freno alle pulsioni distruttive ha offerto una chiave di lettura interessante per la filosofia della non violenza delineata da Butler.

Si è visto come, in virtù del quadro psicanalitico, l'ambivalenza delle relazioni umane sia traducibile per la filosofa in un intrigo tra dimensioni psichiche di distruzione e preservazione dell'altro. La definizione stessa di pace sembra riguardare il rapporto di forze contrastanti, con una notevole oscillazione tra rapporti di forza che presiedono alla distribuzione differenziale della vulnerabilità e pulsioni concernenti l'interiorità del soggetto. Dopotutto la letteratura sull'argomento ha

spesso sottolineato come, con il sovrapporsi di un piano di riflessione concernente un'etica della non violenza a quello sviluppato in opposizione alla violenza normativa, segnatamente con *Vite Precarie* e *Critica della violenza etica*, si sia assistito all'emergenza nell'opera di Butler di "un soggetto che, più che lottare contro la violenza subita, lotta contro il suo impulso di reagire a essa ritorcendola sull'aggressore" (Cavarero 2009, 16)²⁷. Sull'altro versante del confronto, il percorso tracciato da Butler all'interno dell'opera di Levinas e qui ricostruito, per quanto sicuramente poco ortodosso, pone nuove questioni a un filosofo che, come tutti i grandi pensatori, non smette mai di offrire nuove prospettive. A questo proposito, se l'originaria presa nella fraternità descritta dall'autore sembra poter essere d'ispirazione per una filosofia politica pacifista, rimane aperta la questione su quanto si possa effettivamente mantenere intatta l'intraducibilità dell'etica percorrendo tale sentiero.

Per quanto distanti, i due autori sembrano però incontrarsi su un aspetto fondamentale: la critica all'ontologia liberale dell'essere umano e all'idea di Stato come contratto tra individui indipendenti e autosufficienti. Seppur con una diagnostica invertita tra le dimensioni dell'etica e della politica, entrambi collegano la pace a una riflessione sulle dimensioni non scelte dell'implicazione dell'altro nel sé. Seguendo questa linea di ricerca, l'interpretazione dell'intrigo etico levinassiano da parte di Butler, dov'è in gioco la rivendicazione dei diritti che rendono la vita vivibile, potrebbe aprire la strada a ulteriori riappropriazioni di sinistra della sacralità della vita umana, intesa come diritto alla vita, in una prospettiva di uguaglianza sostanziale. Un ulteriore sviluppo del confronto con Levinas potrebbe rivolgersi poi all'indagine dell'influenza del pensiero ebraico in Butler, nell'ambito del quale la filosofa ha ricevuto la sua primissima formazione. Una tale direzione potrebbe indagare la traccia lasciata dal giudaismo diasporico nella riflessione di

²⁷ Sembra utile a tal proposito riprendere anche il dialogo instaurato da Butler con Catherine Mills e Fiona Jenkins. Si vedano Mills (2007); Jenkins (2007); Butler (2007).

Butler, che si combina con il nomadismo della riflessione filosofica dell'autrice, in opposizione alla posizione sionista di Levinas. In fondo quello di Butler è un pensiero in costante esilio da sé stesso, volto alla disseminazione, che si muove senza sosta da una posizione all'altra. Un pensiero intrinsecamente precario, volto a fare della sua vulnerabilità una forma di resistenza.

Riferimenti bibliografici

- Adamo, S. (2009), Judith Butler: Un pensiero che provoca, in *aut aut*, n. 344, pp. 3-12.
- Bell, V. (2010), New scenes of vulnerability, agency and plurality, in *Theory, Culture & Society*, vol. 27, n. 1, pp. 130-152.
- Bensussan, G. (2008), *Ethique et expérience: Levinas politique*; trad. it. *Etica ed esperienza: Levinas politico*, Udine, Mimesis, 2010.
- Blanchot, M. (1969), *L'entretien infini*; trad. it. *L'infinito intrattenimento: Scritti sull'insensato gioco di scrivere*, Torino, Einaudi, 1977.
- Braiterman, Z. (2015), No parting ways: The crypto-zionism of Judith Butler, in *Political Theology*, vol. 16, n. 4, pp. 371-377.
- Butler, J. (2020), *The force of nonviolence: An ethico-political bind*; trad. it. *La forza della nonviolenza: Un vincolo etico-politico*, Milano, Nottetempo, 2020.
- Butler, J. (2012), *Parting ways: Jewishness and the critique of zionism*; trad. it. *Strade che divergono: Ebraicità e critica del sionismo*, Milano, Raffaello Cortina, 2013b.
- Butler, J. (2009), *Frames of war: When is life grievable*, London, Verso.
- Butler, J. (2007), Reply from Judith Butler to Mills and Jenkins, in *differences*, vol. 18, n. 2, pp. 180-195.

- Butler, J. (2005), *Giving an account of oneself*; trad. it. *Critica della violenza etica*, Milano, Feltrinelli, 2006.
- Butler, J. (2004), *Precarious life: The power of mourning and violence*; trad. it. *Vite precarie: I poteri del lutto e della violenza*, Milano, Postmedia, 2013a.
- Butler, J. (2000), *Antigone's claim: Kinship between life and death*; trad. it. *La rivendicazione di Antigone: La parentela tra la vita e la morte*, Torino, Bollati Boringhieri, 2003.
- Butler, J. (1997), *The psychic life of power*; trad. it. *La vita psichica del potere*, Roma, Meltemi, 2005.
- Butler, J. (1993), *Bodies that matter: On the discursive limits of sex*; trad. it. *Corpi che contano: I limiti discorsivi del «Sesso»*, Milano, Feltrinelli, 1996.
- Butler, J. (1990), *Gender trouble: Feminism and the subversion of identity*; trad. it. *Questione di genere: Il femminismo e la sovversione dell'identità*, Bari, Laterza, 2017.
- Butler, J. e Spivak, G.C. (2007), *Who sings the nation-state: Language, politics, belonging*; trad. it. *Che fine ha fatto lo stato-nazione?*, Roma, Meltemi, 2009.
- Butler, J., Žižek, S. e Laclau, E. (2000), *Contingency, hegemony, universality: Contemporary dialogues on the left*; trad. it. *Dialoghi sulla sinistra: Contingenza, egemonia, universalità*, Roma, Laterza, 2010.
- Caruth, C. e Laplanche, J. (2001), An Interview with Jean Laplanche, in *Postmodern Culture*, vol. 11, n. 2, pp. 1-12.
- Cavarero, A. (2009), Il soggetto belligerante, in *aut aut*, n. 344, pp. 13-24.
- Critchley, S. (1999), The Original Traumatism: Levinas and psychoanalysis, in Kearney, R. e Dooley, M. (eds.), *Questioning Ethics*, London, Routledge.
- Derrida, J. e Stiegler, B. (1996), *Échographies de la télévision*; trad. it. *Ecografie della televisione*, Milano, Raffaello Cortina, 1997.
- Ferrarese, E. (2016), Vulnerability: A concept with which to undo the world as it is?, in *Critical Horizons*, vol. 17, n. 2, pp. 149-159.

- Ferretti, G. (1996), *La filosofia di Levinas: Alterità e trascendenza*, Torino, Rosenberg & Sellier, 2010.
- Freud, S. (1930), *Das unbehagen in der kultur*; trad. it. *Il disagio nella civiltà*, Torino, Einaudi, 2010.
- Freud, S. (1923), *Das Ich und das Es*; trad. it. *L'io e l'Es*, Torino, Bollati Boringhieri, 2007.
- Jenkins, F. (2007), Toward a Nonviolent Ethics: Response to Catherine Mills, in *differences*, vol. 18, n. 2, pp. 157-179.
- Klein, M. (1935), A contribution to the psychogenesis of manic-depressive states, in *The International Journal of Psychoanalysis*, vol. 16, pp. 145-174.
- Klein, M. e Riviere, J. (1964), *Love, hate and reparation*; trad. it. *Amore, odio e riparazione*, Roma, Astrolabio, 1969.
- Kristeva, J. (1980), *Powers of horror: An essay on abjection*; trad. it. *Poteri dell'orrore: Saggio sull'abiezione*, Milano, Spirali, 2006.
- Laplanche, J. (1992), *La révolution copernicienne inachevée*; trad. it. *Il primato dell'altro in psicoanalisi: La rivoluzione copernicana incompiuta*, Milano, Mimesis, 2021.
- Levinas, E. (1999), *Liberté et commandement*; trad. it. *Libertà e comandamento*, Roma, Inschibboleth, 2014.
- Levinas, E. (1995), *Altérité et transcendance*; trad. it. *Alterità e trascendenza*, Genova, Il Melangolo, 2006.
- Levinas, E. (1979), Politique après!, in *Les temps modernes*, 398, pp. 521-528.
- Levinas, E. (1974), *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*; trad. it. *Altrimenti che essere o al di là dell'essenza*, Milano, Jaca Book, 1983.
- Levinas, E. (1972), *Humanisme de l'autre homme*; trad. it. *Umanesimo dell'altro uomo*, Genova, Il melangolo, 1998.
- Levinas, E. (1971), *Totalité et infini*; trad. it. *Totalità e infinito: Saggio sull'esteriorità*, Milano, Jaca Book, 1980.

- Levinas, E. (1963), *Difficile liberté: Essais sur le judaïsme*; trad. it. *Difficile libertà: Saggi sul giudaismo*, Milano, Jaca Book, 2004.
- Marty, E. (2015), Petite note sur Judith Butler et Emmanuel Levinas, in *Cités*, vol. 3, n. 63, pp. 217-220.
- Mills, C. (2007), Normative violence, vulnerability, and responsibility, in *differences*, vol. 18, n. 2, pp. 133-156.
- Petrosino, S. (1979), *La verità nomade: Introduzione a Emmanuel Lévinas*, Milano, Jaca Book, 2018.
- Pugliese, M. (2018), *Judith Butler: Storia di un pensiero che provoca*, Padova, Libreriauniversitaria.it.
- Scarfone, D. (2001), Entre séduction et inspiration: L'homme de Jean Laplanche, in *Santé mentale au Québec*, vol. 26, n. 1, pp. 297-300.
- Sontag, S. (1977), *On Photography*; trad. it. *Sulla fotografia: Realtà e immagine nella nostra società*, Torino, Einaudi, 1992.
- Sossi, F. e Tazzioli, M. (2013), Vulnerabilità e resistenza: Intervista a Judith Butler, in *materiali foucaultiani*, vol. 2, n. 4, pp. 17-26.