

Judith Butler. Violenza e non-violenza

Sergia Adamo Judith Butler. Un pensiero che provoca	3
Adriana Cavarero Il soggetto belligerante	13

JEAN-PAUL SARTRE E FRANTZ FANON

Pier Aldo Rovatti Un pronome che resta aperto	26
Judith Butler Violenza, non-violenza: Sartre su Fanon	32

WALTER BENJAMIN

Judith Butler Critica, coercizione e vita sacra in "Per la critica della violenza" di Benjamin	65
Giovanni Leghissa Ancora una teologia politica per il progresso dell'umanità?	101
Raoul Kirchmayr Come pietre che piangono	116

UN MODO DI RESISTERE

Judith Butler La non-violenza è necessaria e impossibile. Risposta a Catherine Mills e Fiona Jenkins	126
Davide Zoletto Nel pantano della violenza. Il linguaggio dello Stato-nazione e le "seconde generazioni"	148

**PER UNA CRITICA DELLA VIOLENZA
ETICA**

Paulo Barone Una scena interlocutoria	161
Graziella Berto Dire il vero	166
Beatrice Bonato Qualcosa da difendere	176



rivista fondata da Enzo Paci nel 1951

direttore responsabile: Pier Aldo Rovatti

redazione: Graziella Berto, Laura Boella, Paulo Barone, Giovanna Bettini, Deborah Borca (*editing*, deborahborca@libero.it), Silvana Borutti, Damiano Cantone, Mario Colucci, Alessandro Dal Lago, Rocco De Biasi, Maurizio Ferraris, Edoardo Greblo, Raoul Kirchmayr, Giovanni Leghissa, Anna Maria Morazzoni (*coordinamento*, tel. 02 70102683), Ilaria Papandrea, Fabio Polidori, Rosella Prezzo, Pier Aldo Rovatti, Antonello Sciacchitano, Giovanni Scibilia, Davide Zoletto

direzione: via Melzo 9, 20129 Milano

collaborano tra gli altri ad "aut aut": G. Agamben, H.-D. Bahr, R. Bodei, J. Butler, M. Cacciari, G. Dorfles, U. Galimberti, P. Gambazzi, S. Givone, A. Heller, F. Jullien, J.-L. Nancy, A. Prete, M. Serres, G.C. Spivak, M. Trevi, G. Vattimo, M. Vegetti, P. Veayne, V. Vitiello, S. Žižek

il Saggiatore S.p.A.
Via Melzo 9, 20129 Milano www.saggiatore.it

ufficio stampa: autaut@saggiatore.it

abbonamento 2009: Italia € 60,00, estero € 76,00

L'Editore ha affidato a Picomax s.r.l. la gestione degli abbonamenti della rivista "aut aut".

L'Editore garantisce la massima riservatezza dei dati forniti dagli abbonati e la possibilità di richiedere gratuitamente la rettifica o la cancellazione scrivendo a: Picomax s.r.l. responsabile dati, Via Borghetto 1, 20122 Milano (ai sensi della L. 675/96).

servizio abbonamenti e fascicoli arretrati:

Picomax s.r.l., Via Borghetto 1, 20122 Milano
telefono: 02 77428040 fax: 02 76340836
e-mail: abbonamenti@picomax.it www.picomax.it

Registrazione del Tribunale di Milano n. 2232 in data 13.1.1951

Proprietà: Francesca Romana Paci

Stampa: Lego S.p.A., Lavis (TN)

Spedizione in abbonamento postale 45% art. 1, comma 1,
decreto legge 353/03 convertito in legge 46/04 – Filiale di Milano.

Finito di stampare nel dicembre 2009

Judith Butler. Un pensiero che provoca

SERGIA ADAMO

C'è qualcosa di dirompente nel pensiero di Judith Butler; qualcosa che, a dispetto della pacatezza del tono di scrittura e argomentazione, disturba e mette a disagio, provoca. Riuscire a dare conto di questa provocazione e di questo disagio è una sfida che si gioca su diversi piani, ma che non può perdere di vista l'articolazione cruciale che Butler mette in atto tra l'esercizio della critica e quello che viene di volta in volta definito come immaginazione, orchestrazione, invocazione, rivendicazione o ricerca di un a-venire, di una possibilità di trasformazione non ancora presente. "Critica" nei termini di Butler non significa puntare il dito o rilevare errori e mancanze altrui per esprimere un giudizio, bensì, foucaultianamente, mettere in atto una pratica di confronto e sospensione del giudizio che può aprire a possibilità inattese attraverso un certo modo, non scontato, di formulare nuove domande.¹

In questo fascicolo vengono tradotti tre articoli recenti in cui Judith Butler esercita questa pratica su vari fili di pensiero che intersecano una sua riflessione tuttora in corso sul problema della violenza e dell'immaginazione della possibilità di non rispon-

1. Butler ha spiegato questa sua concezione attraverso la rilettura di Foucault in *What is critique? An essay on Foucault's virtue*, in D. Ingram (a cura di), *The Political*, Blackwell, Oxford 2001, pp. 212-226 (ora in *The Judith Butler Reader*, a cura di S. Salih in collaborazione con J. Butler, Blackwell, Oxford 2004, pp. 304-322).

dere alla violenza. Si tratta, per Butler, di lavorare sempre sulla doppia soglia di una critica delle condizioni e delle posizioni che rendono la violenza possibile e di uno sforzo continuo per ricercare spazi che si potrebbero aprire alla non-violenza. Perché questa non-violenza, lo ripete in tanti modi Butler in questi suoi testi, non è un principio o una presa di posizione astratta, ma sempre un'apertura, precaria e instabile, contingente, in una situazione di impasse, che non può che nascere dall'iterazione della violenza stessa.

Butler ci dice tutto questo a partire dalla rilettura di testi chiave quali *I dannati della terra* di Frantz Fanon, con la prefazione di Sartre, e *Per la critica della violenza* di Walter Benjamin, intersecando autrici e autori che stanno diventando sempre più importanti per il suo lavoro come Levinas, Arendt, Klein, Cavareo, accanto ai sempre presenti Foucault e Derrida, ma anche attraverso un significativo riesame delle proprie posizioni che forza i limiti delle implicazioni e delle conseguenze che queste comportano. Da una parte questi tre saggi sono lavori degli ultimi anni che individuano una linea attuale del pensiero della teorica americana che va nella direzione di un ripensamento delle nozioni di Stato, sovranità, norme, soggettivazione; dall'altra si tratta di testi che non fanno altro che approfondire, in modo più esplicito e specifico, una questione che è sempre stata al centro delle sue preoccupazioni. Quello della violenza resta infatti un nodo cruciale del lavoro di Butler, più che mai al centro del suo ultimo lavoro, *Frames of War*, che riafferma il principio butleriano della ricerca di condizioni che rendano la violenza sempre "meno possibile" attraverso la considerazione delle cornici che producono diversi modi di intendere la precarietà della vita.² Ma la riflessione sulla violenza ha impegnato Butler già a partire da *Gender Trouble*, del 1990, dove la posta in gioco teorica per il femminismo era non tanto o non solo la "sovversione dell'identità" (come recita il sottotitolo del libro), quanto davvero

2. J. Butler, *Frames of War*, Verso, London 2009.

la possibilità di articolare risposte alla violenza dell'universalismo che impone la naturalizzazione di concezioni normative dell'umano fondate su opposizioni binarie di genere.³ E se in questo libro la parodia performativa dell'eterosessualità emergeva come risposta possibile e sempre impreveduta alle esclusioni operate da questa violenza, con il successivo *Corpi che contano* (1993) Butler ha proposto di guardare alla riduzione del corpo alla sua materialità come al prodotto di schemi regolatori e non, mai, come un'origine da cui dedurre citazioni e ripetizioni.⁴ In questa luce, le sue analisi e riletture, del fallo lesbico, o della comunità di drag queen immortalata dal documentario di Jenny Livingston *Paris Is Burning*, o ancora della narrazione del *passing*, la pratica invalsa soprattutto negli Stati Uniti tra le persone di colore di farsi passare per bianchi/e, nel romanzo omonimo di Nella Larsen, ci hanno fatto vedere all'opera alternative, necessarie e impossibili, a quella violenza, proprio perché inestricabilmente legate all'esibizione iterata della violenza stessa.

Se si volesse tentare di tracciare una sorta di itinerario di sviluppo di questo pensiero (istituendo una temporalità di cui, del resto, la stessa Butler, in uno dei saggi qui tradotti, mette in dubbio l'opportunità), si dovrebbe notare come nei lavori successivi la considerazione della violenza si intrecci sempre più esplicitamente con la messa in evidenza del doppio legame per cui le norme che costituiscono il soggetto come subordinato e sottoposto alla violenza rappresentano anche la scena in cui, attraverso la ripetizione e la risignificazione, si può operare uno slittamento, diventa possibile compiere una rivendicazione, pensare un'alternativa. Questa ambivalenza è stata direttamente affrontata nei due libri del 1997: *La vita psichica del potere*,⁵ dove non si tratta tanto della violenza, quanto del legame tra formazione della vita psichica del soggetto e sua subordinazione alle

3. Id., *Scambi di genere. Identità, sesso e desiderio* (1990), Sansoni, Milano 2004.

4. Id., *Corpi che contano. I limiti discorsivi del "sesso"* (1993), Feltrinelli, Milano 1996.

5. Id., *La vita psichica del potere. Teorie della soggettazione e dell'assoggettamento* (1997), Meltemi, Roma 2005.

operazioni sociali del potere, ed *Excitable Speech*,⁶ in cui invece entra in gioco la dimensione linguistica della violenza e il modo in cui si può teorizzare il rovesciamento delle parole che feriscono in un performativo che apra a un'alternativa nella ripetizione di queste stesse parole.

E se si volesse restare sempre nei termini di quella ricerca di organicità e consequenzialità del pensiero apertamente problematizzata da Butler proprio nelle pagine che seguono, si potrebbe dire che nel 2000 un momento cruciale di elaborazione di questo pensiero si trova nel saggio scritto per un dialogo con Ernesto Laclau e Slavoj Žižek, dove l'universale, in cui prima Butler vedeva una violenza senza condizioni, diventa invece la chiave per presupporre qualcosa a-venire, una sorta di enunciazione anticipatoria del futuro, un accadere che produce un'ulteriore articolazione o un'ulteriore possibilità, e dunque apre nuove strade per quello che la stessa Butler definisce come un lavoro "ai margini teorici di un progetto politico di sinistra".⁷ In questo senso, il libro uscito nello stesso anno, dedicato alla *Rivendicazione di Antigone*, ha identificato nell'eroina della tragedia greca la figura di una sfida, dell'assunzione di un rischio che riesce a chiamare in causa la necessità di un ripensamento, nel presente, delle categorie del politico in relazione all'etico come legate alla rappresentanza e alla rappresentabilità di fronte alle possibilità che emergono, come dice Butler, quando i limiti della rappresentazione e della rappresentabilità vengono esposti e messi in evidenza.⁸ Antigone, nell'esibire la violenza che la esclude e nel rivendicare le potenzialità della sua posizione, rende necessaria una serie di domande non scontate. La politica è sempre e solo una questione di rappresentanza istituzionale? È sempre e solo una dimensione che seleziona, esclude, delimita con la vio-

6. Id., *Excitable Speech. A Politics of the Performative*, Routledge, New York-London 1997 (trad. Raffaello Cortina, Milano, in corso di stampa).

7. Id., *Restaging the universal: Hegemony and the limits of formalism*, in J. Butler, E. Laclau, S. Žižek, *Contingency, Hegemony, Universality*, Verso, London 2000, p. 11.

8. J. Butler, *La rivendicazione di Antigone. La parentela tra la vita e la morte* (2000), Bollati Boringhieri, Torino 2003.

lenza? È possibile articolare etica e politica per porre il problema di quei soggetti sempre opachi a se stessi che la politica sembra voler escludere?

Su questa scorta, poi, in *Vite precarie*, scritto sull'onda delle reazioni statunitensi all'11 settembre, nel discutere lo iato esistente tra perdite di vite umane che sono "universalmente" riconosciute e amplificate in quanto tali e altre perdite che restano collocate al di là della sfera del pensabile e di ciò per cui si può provare dolore ed elaborare lutti (tema apertamente ripreso poi in *Frames of War*), Butler ha aperto esplicitamente al problema dell'immaginazione di un'etica non-violenta fondata sulla percezione, in termini levinasiani, della precarietà della vita che inizia con la vita dell'Altro/a e con il suo volto.⁹ Senza, però, per questo limitarsi a prendere atto dei diversi gradi di umanizzazione cui vengono riportate diverse vite umane, ma cercando di guardare direttamente alle violenze che un intero apparato di potere mette in atto distruggendo e sfruttando la vita, e la nozione stessa di vita, per accrescere se stesso. Nello stesso anno, il 2004, Butler è tornata in *Undoing Gender* su questioni relative alle violenze che perdurano nelle politiche di genere (*gender*) e nei confronti delle minoranze sessuali (fatti che sono del resto innegabilmente sotto gli occhi di chiunque di questi tempi in Italia). E qui il continuo rivedere, il fare e il dis-fare (*undoing* del titolo)¹⁰ la categoria complessa e ambivalente del genere (*gender*), che Butler non ha mai finito di esplorare e risituare, è diventata la chiave per spiegare come, ancora una volta, la violenza che consiste nella negazione dei corpi funzioni come violazione del legame primario grazie a cui ognuno e ognuna esiste come corpo in relazione all'altro/a, di quella vulnerabilità che espone il corpo alla violenza, ma allo stesso tempo costituisce il punto di partenza attraverso cui esso può darsi all'altro/a e dun-

9. Id., *Vite precarie. Contro l'uso della violenza in risposta al lutto collettivo* (2004), Meltemi, Roma 2004.

10. Ruota attorno a questa chiave il recente contributo italiano di lettura del pensiero di Butler, *Fare e disfare. Otto saggi a partire da Judith Butler*, a cura di S. Plastina e M. Plasquino, Mimesis, Milano 2009.

que vivere. In *Giving an Account of Oneself*, nel mostrarci come tutto questo sia legato alla questione della responsabilità, Butler si è fermata a riconsiderare questi nodi teorici entro i termini tradizionali, direi, della filosofia, mantenendo sempre come sottofondo la questione del soggetto, già sempre esposto all'alterità, e dell'immane violenza di una normatività complessa e iterabile che sfugge alla nozione di origine rivelandone la struttura finzionale nella chiusura limitante di ogni narrazione. Mentre, nel dialogo recente con Gayatri Spivak, queste riflessioni si sono declinate in uno stretto confronto con le questioni della cittadinanza, della sovranità e della definizione della vita negli Stati-nazione del XXI secolo e con la complessità che queste nozioni chiamano in causa.¹¹

Ma un'operazione come quella che viene qui proposta, con la scelta di isolare un nucleo del pensiero butleriano, quello su violenza e non-violenza, è naturalmente una lettura, necessariamente indebita e parziale, di un pensiero vivo e in movimento (come, di nuovo, la stessa Butler tiene a sottolineare) che non è possibile pietrificare nella chiosa e nel commento, ma che in qualche modo ci chiede di essere manipolato, riusato, rimesso in circolo. Anche per questo si intrecciano qui ai testi di Butler reazioni e risposte di studiosi e studiosi italiani che con questo pensiero e con i suoi punti di riferimento hanno già iniziato un dialogo o un confronto o che hanno colto questa occasione per esplicitare affinità e condivisione di interessi. La legittimità di questa operazione sta tutta, in fin dei conti, nel tentare di mettere in atto quella che è diventata una sorta di parola d'ordine di tanta teoria contemporanea, l'idea di traduzione culturale. Nella prefazione del 1999 a *Gender Trouble* Butler stessa ha definito il suo lavoro come un atto di traduzione culturale del femminismo francese e dell'ultimo Foucault nella cultura nordamericana, rendendo esplicita in questo modo la sua percezione di essere parte di un processo di fondazione di discorsività che non vale

11. J. Butler, G.C. Spivak, *Che fine ha fatto lo stato-nazione?* (2007), Meltemi, Roma 2009.

la pena di ridurre a un'autorialità individuale e che anzi si attiva in continua relazione e negoziazione con le cornici e le situazioni che interpellano il presente. E c'è senz'altro in Italia una traduzione culturale in atto: nel dialogo, per esempio, che Butler ha intrecciato con Adriana Cavarero, anche e soprattutto sull'idea di quel dare del tu all'altro/a con un "tu" che si infiltra radicalmente nella costituzione del soggetto,¹² ripreso anche in uno dei testi qui tradotti; nell'attenzione costante che Ida Dominijanni a sempre prestato alle possibili "traduzioni" italiane del pensiero butleriano; ma anche nelle possibilità che si aprono nell'intersecazione dei riferimenti con cui Butler lavora (Foucault, Derrida, Lacan e così via). Quella di traduzione culturale è dopotutto un'altra delle chiavi non-violente di approccio al presente che Butler ci propone: non si tratta di rilevare semplicemente, in nome di un relativismo localistico, la violenza che è intrinseca all'uso di categorie generalizzanti, ma di assumere fino in fondo le conseguenze di una visione per cui fare politica non significa applicare soluzioni univoche e prefissate, ma mettere in campo traduzioni continue e contingenti e mantenere una posizione di ambivalenza.

Le modalità di questo tipo di lavoro non sono scontate, operano attraverso una continua rimessa in discussione dei propri riferimenti e un costante forzarne i limiti. Butler legge una serie eclettica di pensatori e pensatrici, li mette insieme in modi inaspettati, per mostrare, per mettere a nudo i punti dove questi/e non arrivano, per provare ad andare oltre. Si verifica così un evento di interazione nella messa in atto di una sorta di conversazione tra diversi pensatori e pensatrici che un diffuso dogmatismo non fa ritenere accostabili, ma che diventano in questo modo vulnerabili alle contaminazioni, non protetti, e dunque vitali. Quello che Butler costruisce qui nel confrontarsi con Sartre, Benjamin, Fanon, ma anche con se stessa e le sue interpreti,

12. Adriana Cavarero ha ribadito questo dialogo con Butler incentrato sulle possibilità che si aprono al "tu" nella sua *Presentazione* a J. Butler, *Soggetti di desiderio* (1987), Laterza, Roma-Bari 2009, pp. V-XII (in particolare, p. XII).

sono vere e proprie “allegorie della lettura”, per dirlo con Paul de Man. Rileggendo, con la massima attenzione, le riletture altrui, vengono esposti i limiti di quelle stesse letture, i punti vuoti, i nodi rimossi, gli spazi di problematicità che sono proprio quelli con cui il presente chiama a confrontarsi. Il che significa mettere in atto una procedura complessa, un pensiero che passa attraverso il pensiero altrui, ne assume le responsabilità e il dettaglio, li rimette in gioco in maniera vitale e dinamica. Tutto questo sembra eludere e scongiurare la ricerca accanita dell'errore altrui perseguita mimando una posizione superiore e intoccabile da cui non è possibile fare altro che giudicare e dire una parola definitiva, violenta in fin dei conti, e allo stesso tempo sembra ricercare pervicacemente una lettura ravvicinata, estesa, dialogica, attenta, in cui si entra nei meandri della parola altrui, della lettura altrui, di cui si possono benissimo non condividere le conclusioni, ma i cui percorsi possono essere forzati a dire i propri limiti e le proprie inaspettate aperture.

Non è un caso che ognuno dei tre saggi qui proposti si concluda con un reiterato “provate a immaginare”. Non si tratta solo di immaginare la resistenza non-violenta, il non agire, che unirebbe in un'ipotesi ardita Apollo e Artemide, che si rifiutano di obbedire alle ingiunzioni di violenza della loro madre Latona, con l'esercito israeliano che si asterrebbe da ogni pratica violenta, nella conclusione della lettura benjaminiana. C'è anche, nel saggio su Sartre, l'invocazione quasi visionaria che Fanon rivolge al proprio corpo alla fine di *Pelle nera maschere bianche* che si interseca con il Sartre tardo che invita a ricercare la dimensione tattile del corpo come contatto e che apre allo snodo dell'inserzione del “tu” nella politica, sulla scorta delle proposte di Adriana Cavarero. E c'è anche la stessa Butler che nel terzo dei saggi qui proposti mette alla prova su se stessa, sul proprio pensiero, la possibilità di un'apertura alternativa attraverso la messa in questione delle modalità di azione che il presente dà per scontate e che pure lasciano sempre aperta la possibilità di vivere l'impasse fino in fondo, di assumerne le aporie, per mettere in scena “modi di resistere” radicalmente alternativi.

Certo, Butler non ci dà né qui, né altrove, soluzioni definitive e proposte concrete su tutto questo, segnala difficoltà, disagi, impasse. Ma proprio l'astrazione che accompagna la complessità teorica, il non voler rinunciare all'ambivalenza in favore della chiarezza e della definitezza delle proprie posizioni che si sente spesso rimproverare a Butler è in fin dei conti anch'esso un modo, non-violento, di resistere politicamente. Quando Butler ci invita a "immaginare" l'apertura di diverse possibilità, pensa tenendo sullo sfondo le violenze che si perpetrano e le guerre che si intraprendono in nome di una difesa strumentale dei cosiddetti diritti umani, e ancora più specificamente la situazione in Israele/Palestina, l'imperialismo statunitense, l'aggressività sempre più violenta nei confronti di gay, lesbiche e transgender. È proprio per questo, forse, che l'impatto di un pensiero che sembra, a molti, rimanere al livello dell'astrazione o dell'elitismo, con tutti i limiti che ne derivano,¹³ risulta poi spesso molto concreto e tangibile. Voglio solo ricordare qui che tutto questo lo sapeva bene Joseph Ratzinger già nel 2004, quando nella *Lettera ai vescovi della Chiesa cattolica sulla collaborazione dell'uomo e della donna* aveva individuato il maggior pericolo per lo sviluppo di "relazioni sempre più autentiche" tra "uomini" e "donne", "indispensabili per salvaguardare l'identità della persona umana" nella tendenza a "cancellare le [...] differenze, considerate come semplici effetti di un condizionamento storico-culturale" in cui "la dimensione strettamente culturale" sarebbe "sottolineata al massimo e ritenuta primaria" con l'effetto di produrre "conseguenze enormi a diversi livelli", soprattutto in relazione alla sfera della famiglia "tradizionale" e a quella della sessualità.¹⁴ E se in questa descrizione non è difficile individuare

13. Si veda per esempio l'analisi puntuale e complessa che di questi limiti fa Olivia Guaraldo nella sua prefazione all'edizione italiana di *Undoing Gender (La disfatta del genere e la questione dell'umano)*, in J. Butler, *La disfatta del genere*, 2004, Meltemi, Roma 2006, pp. 7-22).

14. J. Ratzinger, *Lettera ai vescovi della Chiesa cattolica sulla collaborazione dell'uomo e della donna nella chiesa e nel mondo*, 2004, <http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_20040731_collaboration_it.html>, visitato il 31 agosto 2009.

una semplificazione riassuntiva del pensiero della prima Butler, il nome della teorica americana era già stato fatto esplicitamente, accanto a quelli di Simone de Beauvoir e Jacques Lacan, un anno prima in un altro documento ufficiale del cattolicesimo contemporaneo come quello di un'agente di una cultura pericolosa che avrebbe messo in dubbio i fondamenti stessi della morale e della società.¹⁵ Ma che l'impatto di Butler sia dirompente lo sanno molto bene, d'altra parte, anche tanti dibattiti all'interno dei femminismi contemporanei che con Butler non possono fare a meno di confrontarsi per continuare a guardare in faccia le impasse provocatorie con cui il suo lavoro costringe a fare i conti.¹⁶ Prima di tutte, la necessità di un soggetto sempre espropriato e opaco a se stesso, mai sovrano, una struttura in continua formazione che dovrebbe essere descritta come categoria linguistica mai completamente trasparente. Butler non ha mai smesso di fornire spiegazioni sempre più complesse delle ragioni per cui rinunciare a un soggetto sovrano e monolitico non significa abdicare alla possibilità di una capacità di agire politicamente nella contingenza delle situazioni che il presente ci mette davanti.

Ed è proprio su questo piano che si giocano gli slittamenti che fanno intravedere la possibilità di una trasformazione.

15. Pontificio consiglio per la famiglia (a cura di), *Lexicon. Termini ambigui e discussi su famiglia vita e questioni etiche*, EDB, Bologna 2003, p. 344.

16. Come ha rilevato Ida Dominijanni in varie occasioni, tra cui ricordo in particolare quella del dibattito seguito alla pubblicazione della *Lettera* di Ratzinger, *La differenza di Ratzinger. E gli uomini?*, "il manifesto", 3 agosto 2004, e *Tra sex e gender*, "il manifesto", 17 agosto 2004.

Il soggetto belligerante

ADRIANA CAVARERO

Annunciato fragorosamente dagli aerei che, schiantandosi sulle Twin Towers l'11 settembre 2001, hanno mandato in onda in diretta planetaria l'orrore, il tema della violenza si è negli ultimi anni imposto all'attenzione della filosofia e della politica. Registrando un mutamento epocale almeno nel modo in cui la violenza odierna si lega alla politica, le riflessioni contemporanee a essa dedicate interrogano la questione da un punto di vista nuovo e radicale. Ovvero lo fanno non solo chiamando in causa gli assetti geopolitici globali (come se l'11 settembre fosse solo una epifania della caotica e ingovernabile epoca post-guerra fredda) ma soprattutto sviluppando una teoria che, muovendosi sul terreno disagevole, e forse desueto, dell'ontologia, ripensa la violenza alla luce di una "questione dell'umano". Tale sforzo teorico, a cui sia Judith Butler sia chi scrive hanno negli ultimi anni dedicato diversi lavori, si focalizza sulla necessità di ripensare radicalmente la violenza legandola a un'ontologia che evidenzia nell'umano una costitutiva vulnerabilità.¹

Judith Butler è fra le prime a tematizzare la questione, proprio all'indomani dell'11 settembre, individuando un nesso essenziale fra la violenza subita (e subito dopo inflitta) dagli Stati

1. Su questo tema mi permetto di rimandare al recentissimo volume a cura di Lorenzo Bernini e Olivia Guaraldo, *Differenza e relazione. L'ontologia dell'umano nel pensiero di Judith Butler e Adriana Cavarero*, ombre corte, Verona 2009.

Uniti e la loro presunta invulnerabilità. E focalizzando altresì la questione attorno al rapporto che lega, nell'umano in quanto tale, la vulnerabilità all'offesa.

Per quanto interessanti, i saggi qui pubblicati non esauriscono ovviamente la complessità del pensiero di Butler su questi temi e su quello, per lei sempre più urgente, della non-violenza. Né le poche pagine che dedicherò a essi possono rendere conto delle tesi di Butler e del mio lavoro di costante dialogo (e discussione critica) con le sue posizioni.² Le pubblicazioni che, nel dibattito nazionale e internazionale, sviluppano un'analisi precisa del rapporto fra politica, violenza e vulnerabilità/precarietà a partire dai testi della filosofa americana sono, del resto, già cospicue. Si tratta infatti di un percorso teorico che Butler ha intrapreso ormai da anni e che trova voce in diverse monografie³ della filosofa nonché in un'attenta e diffusa letteratura critica.⁴ In esso, la questione della violenza, affrontata con il tipico stile problematico dell'autrice nei saggi qui tradotti, si impone sin dall'inizio e rimane un punto cruciale.

Per inquadrare tale questione nell'ambito della produzione butleriana più recente – e coglierne così la peculiarità, anzi, la puntualità e l'attualità – converrà tuttavia spendere almeno qualche parola su un problema interpretativo che, per chi legga og-

2. Per brevità, sono costretta a rimandare al mio *Errorismo ovvero della violenza sull'inerme*, Feltrinelli, Milano 2007. Segnalo inoltre il numero monografico di "Filosofia politica" (1, 2009) dedicato alla coppia lessicale Violenza/Vulnerabilità.

3. J. Butler, *Vite precarie* (2004), a cura di O. Guaraldo, Meltemi, Roma 2004; Id., *Critica della violenza etica* (2005), Feltrinelli, Milano 2006; J. Butler, G.C. Spivak, *Who Sings the Nation-State?*, Seagull Books, London-New York-Calcutta 2007; J. Butler, *Frames of War*, Verso, London-New York 2009.

4. Impossibile riassumere in una nota la *scholarship* che negli ultimi anni si è sviluppata attorno al lavoro di Butler sulla violenza e sulla vulnerabilità. Basti qui citare i più significativi: M. Lloyd, *Judith Butler. From Norms to Politics*, Polity, Cambridge 2007; M. Pasquino, S. Plastina (a cura di), *Fare e disfare. Otto saggi a partire da Judith Butler*, Mimesis, Milano-Udine 2008; T. Carver, S. Chambers (a cura di), *Judith Butler's Precarious Politics: Critical Encounters*, Routledge, London-New York 2008; F. Brugère, G. Le Blanc (a cura di), *Judith Butler. Trouble dans le sujet, trouble dans le normes*, PUF, Paris 2009; si veda inoltre utilmente i saggi di L. Bernini, *Riconoscersi umani nel vuoto di Dio* (pp. 15-38) e di O. Guaraldo, *Figure di una relazione* (pp. 90-121), nel già citato volume *Differenza e relazione*, da loro curato, che contiene, fra l'altro, un "glossario" assai utile per comprendere il vocabolario di Butler nonché una bibliografia delle sue opere.

gi Butler, risulta tutt'altro che secondario. “Violenza” e “vulnerabilità” compaiono nel paesaggio concettuale di Butler ben prima che l'autrice si metta a riflettere sulla scena distruttiva inaugurata dall'11 settembre. Da *Gender Trouble* (1990) in poi, esse vengono per lo più tematizzate nell'ambito di un'analisi dedicata a denunciare la violenza insita in un sistema di norme che, attraverso la ripetizione stabilizzante del paradigma eterosessuale, produce l'“abiezione” delle identità sessuali non conformi a tale paradigma (quelle della lesbica, del gay, del queer) e le consegna a una condizione sociale di alta vulnerabilità. Caratterizzata da un'innovazione speculativa che l'ha resa giustamente celebre (e della quale non posso dare, qui, alcun conto), la tesi fa largamente tesoro delle riflessioni di Foucault sulla produttività dei dispositivi di potere nei processi di soggettivazione.

Secondo alcune interpretazioni, gli scritti recenti di Butler e, in particolare, quelli dedicati a ripensare eticamente il soggetto in termini non violenti, risentirebbero appunto di questa impostazione che insiste sulla violenza delle norme e le considera essenziali alla “formazione” del soggetto. Nel contesto dei saggi qui pubblicati, ne dà testimonianza l'interpretazione di Catherine Mills, la quale sostiene che, negli ultimi scritti di Butler, “l'esortazione a un'‘etica non violenta’ è in tensione, se non in contraddizione, con altri aspetti della teorizzazione [butleriana] della normatività e della soggettività”.⁵ In effetti, la tensione c'è, ma, come cercherò di argomentare, essa costituisce uno dei motori fondamentali della formidabile macchina critica e autocritica di Butler, stando, anzi, l'originalità dell'autrice forse proprio nella capacità di re-interrogarla continuamente. Del resto, Butler sa perfettamente che la crudezza della violenza bellica è diversa dalla sottigliezza della violenza normativa, come sa che la vulnerabilità dei corpi disintegrati dalle esplosioni e dalle bombe è diversa dalla vulnerabilità sociale degli “abietti”. Si tratta di due piani differenti. Il suo discorso tende tuttavia a evidenziar-

5. J. Butler, *La non-violenza è necessaria e impossibile. Risposta a Catherine Mills e Fiona Jenkins* (2007), in questo fascicolo.

ne l'incrocio, se non la profonda connessione. Il che significa che anche il tema della non-violenza, pur imposto dalla distruttività peculiare del tempo presente e dalle migliaia di vite singolari di cui esso fa scempio, è da lei osservato da una prospettiva teorica che si è già appunto irrobustita mediante un lungo esercizio di concettualizzazione sul nesso fra vulnerabilità e violenza.

C'è un aspetto nella questione della *non-violenza*, oggi motivatamente rivisitata come questione improcrastinabile, che sembra di per sé inserirla in un quadro dialettico dove essa sarebbe – e, già sul piano linguistico, non potrebbe che essere – la negazione della violenza. Fedele alle sue assidue frequentazioni del lessico hegeliano, negli scritti più recenti Judith Butler intende questa negazione come “lotta”. “La faticosa lotta *contro* la violenza è una lotta che accetta che ci sia la possibilità della violenza”, scrive la filosofa di Berkeley; e puntualizza che la non-violenza, lungi dall'essere un principio universale, “denota la posizione di impantanamento e conflitto di un soggetto che è offeso e pieno di rabbia, che ha accesso alla punizione violenta e tuttavia lotta contro questa azione”.⁶ Si tratta dunque di un soggetto che, più che lottare contro la violenza subita, lotta contro il suo impulso di reagire a essa ritorcendola sull'aggressore. Ovvero, detto in parole semplici, di un soggetto che si muove all'interno di un'accezione della violenza le cui coordinate basilari risalgono autorevolmente alla nota logica dell'occhio per occhio. In un certo senso, il nucleo del problema dipende, del resto, proprio dal modo in cui intendiamo questa notorietà senza ritenerla un'ovvietà, ossia dal modo in cui valutiamo il puntuale ripresentarsi di un “ciclo della vendetta” che rischia così di apparire strutturale o, per dirla con Butler, depositario di un'aggressività “coestensiva” – si potrebbe chiamarla consustanziale – allo statuto stesso dell'umano. Insomma: quando parliamo di

6. *Ibidem*. Si tratta dell'articolo che, con il titolo di *Reply from Judith Butler to Mills and Jenkins*, è comparso nella rivista “Differences”, 2, 2007, e che Butler ha poi ripreso e ampliato nell'ultimo capitolo del suo recente volume *Frames of War*, cit.

non-violenza, stiamo muovendoci in un quadro di “ontologizzazione della violenza che la considera strutturalmente fissa e deterministica al livello del soggetto?”.⁷ Oppure (e detto già con una certa malizia) è un quadro di essenziale e costitutiva distruttività quello *entro* il quale la non-violenza va a definirsi come lotta? Pensare con Butler, accettando tutta la complessità e l’interno travaglio del suo itinerario speculativo, significa stare sempre in allerta rispetto all’orizzonte di questa interrogazione. La quale, tuttavia, si sviluppa a partire da convinzioni butlerianamente ferme, che è difficile riassumere ma che è almeno utile menzionare.

Nel suo vocabolario, il termine “ontologia” non denota o descrive “strutture fondamentali dell’essere che siano distinte dalle varie organizzazioni sociali o politiche” che le producono, ossia dalle varie cornici culturali ed etiche il cui effetto normativo/produttivo, in quanto normalizzante, è appunto, per Butler, violento.⁸ Il che forse spiega perché chi ricostruisca le tesi recenti di Butler sulla critica della violenza abbia spesso l’impressione che il rischio di un’ontologizzazione del soggetto aggressivo, ossia dell’attore paradigmatico del “ciclo della vendetta”, venga da lei, in un certo senso, evitato e scongiurato, mediante il continuo spostamento della violenza stessa dal piano del soggetto a quello delle cornici socio-culturali che lo producono. Per sfuggire al luogo, molto temuto da ogni pensiero post-strutturalista, dell’*origine*, ovvero di una visione antropologica che farebbe dell’umano un essere originariamente violento, la violenza viene, variamente ma costantemente, assunta come carattere intrinseco dei dispositivi sociali. Ciò facilita, per evidenti ragioni, l’argomentazione di Butler quando l’autore di riferimento è, come spesso avviene nei suoi scritti, Michel Foucault. Ma ha delle ricadute interessanti soprattutto quando Butler, convinta che il tema della non-violenza si leghi oggi, epocalmente, a quello della vulnerabilità, va a sollecitare Emmanuel Levinas.

7. Id., *Frames of War*, cit., p. 177.

8. Ivi, p. 2.

È infatti significativo che, già nel libro pubblicato dopo l'11 settembre 2001, *Vite precarie*, Butler rifletta su Levinas per tracciare “il profilo di una possibile etica ebraica della non-violenza”.⁹ Risalta, in tale profilo, soprattutto il tema del “volto” e quindi della vulnerabilità, in diretta contrapposizione alla logica di ritorsione della violenza che gli Stati Uniti, ritenendosi un soggetto invulnerabile, dopo l'11 settembre adottano in nome della ferita subita. È bene segnalare che, nel lessico butleriano, il termine “soggetto” si riferisce tanto alla sfera individuale quanto a quella pubblica, andando anzi qui a evidenziare “la connessione fra le concezioni della sovranità e le figure del sé, fra le nozioni di nazionalismo e i modelli di mascolinità”.¹⁰ Ed è soprattutto bene ricordare che il già citato “soggetto offeso e pieno di rabbia” si adatta perfettamente al governo statunitense che reagisce violentemente al collasso delle Twin Towers. In seguito all'attacco, esso sceglie appunto la punizione violenta e contrattacca, anzi, attacca a tutti i costi, perché la postulata invulnerabilità che lo costruisce come soggetto sovrano non può che realizzarsi in questa punizione della violenza subita. Benché la categoria di sovranità, nella sua classica formulazione hobbesiana, funzioni per tutti gli Stati moderni e, *in primis*, per quelli europei, siamo infatti qui in presenza di una sovranità, per così dire, enfatizzata dalla sua convinzione di sostanzinarsi in un paese inattaccabile o, meglio, impermeabile. Una particolare enfasi finisce quindi per assumere anche il suo impulso rabbioso a reagire, foriero di una violenza che “viene ‘giustificata’ come ‘legittima’ e addirittura ‘virtuosa’, anche se il suo scopo primario è quello di assicurare un'impossibile parvenza di padronanza e impermeabilità attraverso mezzi distruttivi”.¹¹ Pur non soffermandosi

9. Id., *Vite precarie*, cit., p. 160.

10. J. Butler, A. Cavarero, *Condizione umana contro “natura”*, in L. Bernini, O. Guarraldo (a cura di), *Differenza e relazione*, cit., p. 133 (si tratta di un dialogo fra Butler e me, già comparso in “Micromega”, 4, 2005, e ripubblicato in questo volume: qui e altrove le citazioni che traggono dal testo devono attribuirsi alla scrittura di Judith Butler).

11. Cfr. J. Butler, *La non-violenza è necessaria e impossibile. Risposta a Catherine Mills e Fiona Jenkins*, cit.

esplicitamente sulla peculiarità di questo carattere enfatico (che risulta invece quasi ovvio da chi parli dall'Europa e ne conti le continue vulnerazioni, vecchie e recenti, in termini di vittime civili), Butler sottolinea tuttavia che “gli Stati Uniti hanno cercato di disconoscere la propria esposizione e vulnerabilità all'indomani dell'11 settembre, di restaurare la propria mascolinità e la propria idea espansiva di sovranità”.¹² Leggendo, in un certo senso, la dottrina politica moderna attraverso l'America di Bush, la filosofa va così a identificare l'istanza di invulnerabilità, e la sua smascherata arroganza, con il soggetto sovrano *tout court*. Ciò significa, fra le altre cose, che l'interesse di Butler per il tema della vulnerabilità, puntualmente da lei rintracciato nei testi levinasiani, nasce anche da un'attenzione decisiva per il nesso fra invulnerabilità e violenza che l'America della “war on terror” ha messo in scena. Ossia significa che il discorso butleriano sulle risorse non-violente del tema della vulnerabilità, riletto attraverso l'etica ebraica di Levinas sul “volto”, si organizza entro un assetto teorico che insiste sull'equazione fra invulnerabilità e violenza, espressa dalle “strutture nazionali di bellicosità”.¹³

La lotta *contro* la violenza è una lotta che accetta che ci sia violenza, afferma appunto Butler. La violenza, in altri termini, viene per prima, ossia sembra porsi come *primum logicum* anche se, nella versione butleriana, si sforza continuamente di sottrarsi al ruolo, più o meno ontologico, dell'origine. Nella scena che Butler osserva, essa si dà comunque nel conflitto fra soggetti che, occupando il luogo dell'invulnerabile, lo iterano in una catena allargata di rabbia e di vendette. C'è, anzi, qui qualcosa di eccedente, quasi il sintomo di una sovranità enfatica, peculiarmente aggressiva, visto che la filosofa dichiara di non essere sicura “che si possa comprendere le attuali guerre americane come un semplice atto di vendetta”.¹⁴ Risulta perciò tanto più interessante che anche il particolare testo di Levinas, sollecitato più di altri

12. J. Butler, A. Cavarero, *Condizione umana contro “natura”*, cit., p. 133.

13. J. Butler, *Frames of War*, cit., p. 170.

14. J. Butler, A. Cavarero, *Condizione umana contro “natura”*, cit., p. 133.

testi levinasiani da Butler, sia un saggio che tratta della questione del volto in riferimento a un conflitto e, più precisamente, a un conflitto fra fratelli. Preso dal saggio *Pace e prossimità*,¹⁵ il passo biblico sul quale Levinas, in questo caso, riflette è quello che riguarda Giacobbe ed Esaù. Il secondo marcia in armi contro il primo, alla testa di quattrocento uomini. Giacobbe allora si spaventa e si angoscia: si spaventa per la sua morte e si angoscia di dover forse uccidere. Nel contesto della teoria di Levinas, l'aspetto decisivo sta ovviamente in questa angoscia, la quale è già catturata nella fenomenologia del "volto dell'altro" che ingiunge di "non uccidere". Siamo infatti qui in presenza della cornice essenziale dell'etica levinasiana, ossia siamo presso quella relazione del "faccia a faccia" in cui la vulnerabilità dell'altro si espone nel suo volto e ci interpella.

La trattazione che Levinas riserva al "volto" in *Pace e prossimità*, mediante il riferimento alla storia di Giacobbe ed Esaù, presenta comunque degli aspetti peculiari che risultano, appunto, particolarmente interessanti per la strategia interpretativa di Butler. Innanzitutto, come già segnalato, abbiamo qui infatti il conflitto, anzi, la rappresentazione del conflitto violento nella sua forma archetipica: il fratello che assale il fratello. Secondo la regola classica dell'immaginario del guerriero o, se si vuole, del soggetto belligerante – notoriamente complice della narrazione fondativa del politico¹⁶ – c'è inoltre in scena un esercito in armi, ossia una guerra. La vicenda sembra, in effetti, procedere in conformità al modello della vendetta che comporta la ritorsione violenta: spaventato, se non pieno di rabbia, per l'attacco mortale che su di lui incombe, Giacobbe dovrebbe contrattaccare, uccidere per sopravvivere. Manifestandosi nella forma dell'angoscia, e di un'angoscia che è consustanziale alla pulsione omicida che obbedisce alla logica della ritorsione, il volto dell'altro, però, gli ingiunge appunto di non uccidere. Secondo Butler, Gia-

15. E. Levinas, *Paix et proximité*, "Les Cahiers de la Nuit Surveille", 3, 1984, pp. 339-346.

16. Per un'argomentazione di questa tesi, mi permetto di nuovo di rimandare al mio *Orrorismo ovvero della violenza sull'inerte*, cit.

cobbe è dunque in conflitto con se stesso, ossia sta non solo nell'alternativa fra la paura per la propria sopravvivenza e l'angoscia di far male all'altro, ma in un'alternativa che, per la filosofa di Berkeley, è guerra perché “questi due impulsi sono in guerra l'uno con l'altro come due fratelli che lottano fra loro”.¹⁷ La figura della guerra fraterna, pertanto, si ripete, ma a un diverso livello che comporta ora la *lotta*, all'interno del soggetto, della non-violenza contro la violenza.

Si tratta, come argomenta Butler, di una guerra che combatte la guerra, ossia, internamente al soggetto, si tratta di una guerra fra l'interdizione all'omicidio e l'“impulso a uccidere di ognuno” dal cui esito dipende la possibilità, per il soggetto stesso, di *non* andare in guerra. Detto altrimenti, il soggetto non belligerante – il soggetto che *non* scende in guerra – è qui un soggetto guerreggiante che, interpellato dalla vulnerabilità del volto, lotta contro la sua costitutiva aggressività, ovvero contro quell'aggressività che lo rende sintomaticamente adatto alla pratica violenta della guerra. Detto con le parole di Butler che chiosano la sua lettura di Levinas, l'etica qui descritta “non è un'etica che cerca di distruggere la violenza costitutiva di tutte le norme. È una mobilitazione di quella stessa violenza contro un particolare esito violento e per i fini della non-violenza”.¹⁸ La violenza che è “costitutiva di tutte le norme” sembra dunque rimanere un *primum* indiscusso, confermato dal fatto, storicamente documentabile, che *c'è* violenza e che il soggetto aggressivo è formato – come un effetto ontologico di dispositivi culturali e sociali nonché di guerre guerreggiate – dalla violenza. Lo sforzo della non-violenza può svilupparsi solo in questa cornice che esso contrasta. La non-violenza è, appunto, una lotta.

Che l'etica levinasiana del volto sopporti facilmente un'interpretazione che insiste sulla centralità del soggetto aggressivo, facendo di esso il depositario di una violenza costitutiva e struttu-

17. J. Butler, *La non-violenza è necessaria e impossibile. Risposta a Catherine Mills e Fiona Jenkins*, cit.

18. *Ibidem*.

rale, anche se socialmente prodotta, è, per lo meno, dubbio. Che l'approccio di Levinas al tema del "non uccidere" lasci aperto il problema di una tentazione omicida logicamente presupposta dalla sua interdizione è, però, notoriamente, una materia di discussione. Oltre alle precauzioni da lui prese per scongiurare la liceità di tale discussione, andrebbe, comunque, qui ricordata la radicalità di una visione escatologica della pace, consegnata proprio all'irrimediabile vulnerabilità del volto, che "rompe la totalità delle guerre e degli imperi"¹⁹ senza calarsi in alcuna scansione dialettica dominata dalla categoria di violenza. Come andrebbe ricordato che, nello sviluppo complessivo della speculazione di Levinas, questo volto nudo, indifeso, unilateralmente esposto, si incarna più agevolmente nella figura della vittima piuttosto che in quella del guerriero. "Il faccia a faccia", ha scritto Derrida, "non è originalmente determinato per Levinas come un fronteggiarsi di due uomini uguali ed eretti".²⁰ In tal senso, la storia di Giacobbe ed Esaù, sulla quale *Pace e prossimità* riflette, presenta qualche anomalia. Se l'etica levinasiana consente di approdare a un'ontologia altruistica dell'umano, essa la suggerisce, infatti, nel nome della vulnerabilità di un volto che è essenzialmente inerme in quanto già sottratto alla regola guerriera della simmetria e a ogni figura della reciprocità o dello scambio. Né è un caso che proprio questo volto, singolarmente e unilateralmente esposto, oltre a proibire l'omicidio, comandi l'accoglienza singolare dell'unicità dell'altro.

Butler diffida tuttavia proprio dell'istanza ontologica che viene dal tematizzarsi di questa *singularità* come carattere essenziale dell'umano, perché diffida innanzitutto di una definizione dell'umano che non faccia i conti con la violenza dei regimi discorsivi che la producono in una forma atta a includere alcune vite e a escluderne altre. E infatti, con tutta coerenza, proprio là dove va a sollecitare i testi di Levinas, si domanda se l'accezione levi-

19. E. Levinas, *Totalità e infinito* (1971), Jaca Book, Milano 1980, p. 21.

20. J. Derrida, *Violenza e metafisica* (1964), in *La scrittura e la differenza*, Einaudi, Torino 1971, p. 136.

nasiana dell'umano nei termini di una vulnerabilità essenziale e "inaugurale" sia sufficiente per garantire una "risposta" (*responsiveness*) che è invece storicamente legata alle cornici sociali ed epistemiche che ne costituiscono la condizione.²¹ Come già detto e come sarebbe qui impossibile illustrare, si tratta di un punto fondamentale nello sviluppo complessivo dell'intero percorso teorico di Butler sul legame fra violenza e vulnerabilità, un percorso che non cessa, fra l'altro, di rimisurarsi con la categoria hegeliana di "riconoscimento" e, come molte sue interpreti sostengono, assegna un primato alla sfera della normatività. In particolare, nell'ambito della sua riflessione sulla violenza odierna, Butler sottolinea che il riconoscimento dell'altro come vita vulnerabile – e quando la violenza la stronchi, come vita degna di lutto – dipende strutturalmente dai parametri culturali che ne determinano la riconoscibilità. Per dirla con le sue parole, infatti, "ci sono 'vite' che non sono del tutto – o, a dire il vero, non sono mai – riconosciute come vite".²² La violenza dell'ontologia sociale, la violenza normativa, comanda sull'istanza etica di pensare la condizione umana come una vulnerabilità condivisa da ogni vita, singolarmente e, perciò, universalmente.

C'è, nel discorso di Butler, una sorta di tensione fra il sociale e il singolare che, pur mettendosi ogni volta alla prova, sembra continuamente risolversi nel predominio epistemologico del primo. La strategia di lettura da lei riservata a Levinas sembra, in effetti, cimentarsi direttamente col problema di questa tensione per acutizzarla in modo estremo e saggiarne la tenuta: il volto levinasiano – che, anche sotto le sembianze del guerriero Esaù, è sintomaticamente un volto senza qualità, un'espressione del vulnerabile che sopporta ogni cornice ma la trascende – evoca una certa accezione ebraica della singolarità strutturalmente incompatibile con l'impostazione hegeliana e, soprattutto, foucaultiana alla quale Butler non rinuncia. Incontrare questo volto nel "tu" – secondo una linea ebraica che va da Buber a Levinas, ma

21. Cfr. J. Butler, *Frames of War*, cit., p. 179.

22. Ivi, p. 4.

passa anche attraverso Rosenzweig e Arendt – significa infatti accogliere la singolarità incarnata dell’altro sulla scena di un suo perentorio interrogarci che prescinde dal teatro del riconoscimento e, se mai, lo instaura.

Detto, di nuovo, con le parole di Derrida, il volto levinasiano si oppone proprio alla “violenza della teoria che *riduce* l’altro quando lo *conduce*”²³ nell’ambito di regimi discorsivi intenzionati a determinarne l’identità, ovvero – detto, questa volta, con le parole di Arendt – intenzionati a definire “che cosa” l’altro è, invece che a chiedersi “chi” è. Butler, a dire il vero, non ignora né sottovaluta le ragioni del “tu” e del loro sostanzinarsi in una singolarità incarnata, fragile ed esposta. Anzi, proprio nella sua produzione più recente, va continuamente a misurarsi con esse e ne apprezza la radicalità. Tende tuttavia a rubricarle sotto un’ontologia che “ci propone una modello dell’umano a cui aspirare”²⁴ piuttosto che sotto l’urgenza di una lotta per il riconoscimento finalizzata “all’ampliamento delle norme che sostengono la vita vivibile”.²⁵ Le risorse etiche e politiche, oltre che ontologiche, che verrebbero da una condizione umana pensata nei termini di una vulnerabilità singolare eppure comune, rimangono, così, per lei, sostanzialmente affidate al bisogno “di un riparo e di un riconoscimento pubblici che consentano al valore di questa singolarità esposta di essere riconosciuta”.²⁶

23. J. Derrida, *Violenza e metafisica*, cit., p. 132.

24. J. Butler, A. Cavarero, *Condizione umana contro “natura”*, cit., p. 134.

25. Cfr. J. Butler, *La disfatta del genere* (2004), Meltemi, Roma 2006, p. 257.

26. J. Butler, A. Cavarero, *Condizione umana contro “natura”*, cit., p. 134.

Jean-Paul Sartre e Frantz Fanon

In un saggio del 2006 (Violence, Non-violence: Sartre on Fanon) Judith Butler rilegge Fanon e la presentazione che ne fece Sartre nel 1961. Pier Aldo Rovatti invita alla lettura di questo testo di Butler.

Un pronome che resta aperto

PIER ALDO ROVATTI

Chiarisco intanto il titolo di queste mie osservazioni su Judith Butler. Mi riferisco a uno dei saggi da lei recentemente dedicati alla questione di come trattare la violenza e precisamente al testo *Violence, Non-violence: Sartre on Fanon* del 2006. Saggi, ora proposti dalla rivista “aut aut”, che continuano il lavoro di riflessione iniziato nel libro del 2005 sulla *Critica della violenza etica* (trad. di F. Rahola, Feltrinelli, Milano 2006).

Butler ritorna sulla vecchia introduzione che Jean-Paul Sartre aveva scritto nel 1961 per presentare al pubblico francese *I dannati della terra* (trad. a cura di L. Ellena, Einaudi, Torino 2007) di Frantz Fanon, diventato poi un classico della letteratura anticoloniale, in cui Fanon è la voce del colonizzato. Ci ritorna per l'importanza intrinseca di tale documento, oggi ancora in grado di parlare a noi e del quale, lei ritiene, non abbiamo ascoltato con attenzione tutta la problematicità, né abbiamo colto la dimensione specifica di genere. Ma ci ritorna anche perché ha sotto gli occhi l'edizione americana del 2004 (con una nuova introduzione di Homi Bhabha) e la monografia di Robert Santoni, uscita nel 2003 (sempre negli Stati Uniti), *Sartre on Violence: Curiously Ambivalent* (Pennsylvania State University Press, University Park 2003), di cui accoglie il tema critico (quello appunto dell'“ambivalenza”). Ricordo questi aspetti contestuali del saggio di Butler non solo per acribia, ma soprattutto perché qui da noi non si è verifi-

cata alcuna simile attualizzazione del nodo Sartre/Fanon, e in particolare Sartre seguita a essere trattato come una specie di cane morto.

Il pronome capace di restare aperto è il pronome “tu”. Attraverso questo pronome passa, secondo Butler, la possibilità di una critica radicale all’impianto umanistico, ben visibile in Sartre ma al quale sembra che la nostra cultura voglia mantenersi attaccata come un’ostrica al suo scoglio, rendendo così inefficace qualunque tourniqué teorico messo in campo per arrestare uno scivolamento lungo il piano inclinato della violenza morale. Solo il “tu” permette infatti di “leggere” le performatività di un oltre, cioè di un oltrepassamento di quella verità a due valori contrapposti (non-violenza vs. violenza), che è poi la trappola del binarismo in cui siamo di solito imprigionati e immobilizzati. E ci permette, intanto, di leggere in modo produttivo i testi di Sartre e di Fanon nella loro differenza.

Sartre e Fanon usano il “tu”, questo pronome spesso ritenuto superfluo, in pratiche discorsive diverse: il discorso di Sartre si rivolge al lettore europeo, a “quei” lettori europei cui riconosce ancora una possibilità di capire se stessi e dunque di riscattarsi in un atto di “autodestituzione”; mentre il discorso di Fanon fa appello ai colonizzati, ai “fratelli” di cicatrici e catene, di paura e vergogna. I due “tu” hanno direzioni divergenti, apparentemente senza punti di contatto. E se introducessimo, in questi discorsi, l’ipotesi del pronome “io”, il pronome “sconveniente”,¹ troveremmo che in Fanon esso è vuoto, speculare alla violenza subita, coincidente con una violenza che riscatta e che appare legittima; mentre in Sartre, al limite estremo dell’umani-

1. L’aggettivo è usato da Adriana Cavarero in *Tu che mi guardi, tu che mi racconti. Filosofia della narrazione* (Feltrinelli, Milano 1997, p. 118), libro che Butler cita a conclusione del suo saggio e al quale già si era diffusamente riferita in *Critica della violenza etica* (cit., p. 44 sgg.).

Ricordo anche che Butler si era già soffermata sull’interpellazione come soggettivazione sociale in *La vita psichica del potere* (1997, a cura di C. Weber, Meltemi, Roma 2005) prendendo spunto da un passo di Louis Althusser laddove (nel saggio *Ideologia e apparati ideologici di Stato* del 1976) analizza l’“Ehi, tu!” del poliziotto che apostrofa il passante (cfr. pp. 105-106).

smo autocritico, risulta ancora dotato di senso o almeno capace di produrlo.

A partire dai due appelli divergenti, per direzioni ed esito, Butler caratterizza altrettante ambivalenze e impasse. La prima riguarda le coscienze e annichilisce i corpi. La seconda enfatizza i corpi rischiando di ipostatizzarli. E qui si gioca l'affondo di Butler sul privilegio del maschile e sulla gabbia della mascolinità. Solo alla fine baluginerà un'altra scena.

Il saggio è un esercizio di lettura cui non siamo davvero abituati, noi che attraversiamo i testi, come questi, che crediamo di possedere e dunque di avere già archiviato, sospinti da una scia di senso che ci fa passare velocemente dalla prima all'ultima riga, senza scosse, come se procedessimo nel solco di un presupposto già ovvio. Io ritengo che questo esercizio sia la qualità più importante del saggio, l'aspetto non secondario della critica di Butler alla violenza, perché c'è una violenza del leggere (e del nostro essere letti attraverso una lettura standard), e c'è una non-violenza della destituzione di questa lettura, nel tentativo ogni volta di incurvarla, di riposizionare la violenza stessa del discorso.

Che qui si annidi la chance di un'etica nuova può sorprendere solo chi è convinto che il gesto morale sia sempre un dettar legge. È poi esplicito quanto pesino qui le lezioni di Derrida e di Foucault, che Butler utilizza apertamente. Dunque, se vogliamo comprendere nella giusta intonazione quello che lei ha da dirci sullo spinoso rapporto tra violenza e non-violenza, valutiamo gli argomenti ma non facciamo l'errore di isolarli (e di astrarli) dalla discorsività, dato che questa non è certo l'ultimo degli argomenti di Butler. C'è, per esempio, un gioco di "finali", che tra poco metterò in evidenza, "strane confessioni finali", le chiama, la cui rilevanza discorsiva è un'ulteriore prova della bontà dell'esercizio, poiché tutto vi precipita e vi si rilancia.

In Sartre lo slittamento di genere ha a che fare con la parola *homme*, uomo. E l'ambivalenza si consuma nella consapevolezza che "uomo" ed "essere umano" non sono la stessa cosa, il che però non impedisce a Sartre di schiacciarli l'uno sull'altro e di

trattarli come nomi di un medesimo problema. Questa identificazione è un trascinarsi del privilegio del maschile nell'idea di essere umano, nonostante Sartre sappia perfettamente che l'"umanità" è un compito da realizzare nel futuro (quindi, non già realizzato nel presente), alla condizione che si produca la reciprocità di tutti i bisogni. Perciò Butler conclude che "lo sforzo che fa Sartre per pensare l'umano sul limite estremo di un certo tipo di umanismo liberale non può risolvere l'ambiguità che sta al cuore del termine *homme* in quanto 'uomo' ed 'essere umano' allo stesso tempo".

Un'ambiguità che è riscontrabile nella stessa questione della violenza che transiterebbe dal colono al colonizzato, cioè nella scena della "morte nella vita" di cui viene a costituire uno strumento di riscatto: riscatto di un non-soggetto che non ha un "io" cui sostenersi e non è davvero un "tu" cui l'altro può rivolgersi. Violenza che cancella la violenza? Ma in questa scena, secondo Butler, "molti uomini vengono dimenticati", e (quindi) non è vero che la violenza in simile dialettica "non lascia tracce".

Quest'ultima considerazione si attaglia anche a Fanon, la cui ambivalenza (analoga in certa misura, ma diversa da quella di Sartre) è una fantasia superomistica. Castrati come uomini, incastrati in un regime di costrizione che riduce soprattutto gli spazi dell'esperienza vitale e i movimenti stessi del corpo, i colonizzati esaltano il potere dei loro muscoli, costruiscono una spettralità fatta di corpo e di muscoli, un mito del corpo maschile capace di realizzare la contro-violenza.

La differenza positiva di quest'altra maschilizzazione dell'umano consiste nel fatto che al centro della scena viene portato il corpo (al posto della coscienza buona dell'*homme*): ma, fondamentalmente, sta in uno specifico sapere impersonato da Fanon stesso, il quale "sa", riesce a vedere la fantasia superomistica del colonizzato come "compensatoria", cioè secondaria, non definitiva, revocabile e da revocare.

È a questo punto che accade nel saggio di Butler l'impuntatura degli "strani" finali, una precipitazione di senso al momento delle conclusioni. Innanzi tutto, attraverso un passo indietro,

quando Butler riporta il suo lettore a una data di nove anni precedente l'edizione dei *Dannati della terra*, allorché (1952) Fanon pubblica il meno noto *Pelle nera maschere bianche* (trad. di M. Sears, Tropea, Milano 1996) e lo conclude in un mondo sorprendente. È come se Butler scattasse in piedi ed esclamasse: “Ecco l'atto linguistico più insurrezionale!”. In questo finale, infatti, Fanon si rivolge al proprio corpo, letteralmente “lo prega”, con una radicalità che non ha riscontro nell'opera successiva. Fanon si rivolge a se stesso, “con un appello diverso”, perché questo suo corpo sia tramite di un'apertura universale delle coscienze.

“Perché – si chiede Fanon – non cercare semplicemente di toccare l'Altro, di sentire l'Altro, di rivelare l'Altro?” Ecco il “tu” che agisce come rottura delle abitudini significative, in un appello vocativo al proprio corpo. Se, nel finale dei *Dannati della terra*, esso non viene ripetuto con la medesima radicalità celandosi nell'appello più generico ai “propri fratelli”, tuttavia – dice Butler – riusciamo ancora a leggerlo nella “nuova universalità” cui Fanon li esorta. Dove altrimenti starebbe, infatti, questa “novità”?

Ma anche Sartre può infine riscattarsi dall'ambivalenza in cui rimane bloccato nell'introduzione a Fanon, quando molto più tardi, nel 1975, rispondendo alle domande di Michel Contat,² sembra tornare autocriticamente sulla questione dell'“essere umano”. Terminando il suo saggio, Butler va appunto a scovare questa confessione di Sartre: “Diamo i nostri corpi a chiunque, anche al di là dell'ambito delle relazioni sessuali: guardando, toccando [...]. Se volessimo veramente esistere per l'altro, esistere come corpo, e come corpo che può continuamente essere messo a nudo – anche se questo non accade mai veramente –, sembrerebbe agli altri che le nostre idee vengano dal corpo. Le parole sono formate dalla lingua nella bocca. Tutte le idee appa-

2. Cfr. J.-P. Sartre, *Autoritratto a settant'anni*, a cura di M. Contat, il Saggiatore, Milano 1976.

rirebbero sotto questa luce, anche le più vaghe, le più fluttuanti, le meno tangibili”.

Certo, è un’impossibile trasparenza, commenta Butler, ma come negare che proprio qui si annidi l’infinita potenzialità del desiderio umano? La possibilità di ritrovare, alla base dell’umano, la priorità del corpo dimenticato, e al tempo stesso di liberarlo – attraverso l’esperienza del toccare l’altro, che pare la più semplice ma si rivela in effetti la più difficile – dal laccio della mascolinità? Non potrebbe essere questa la strada che ci conduce alla possibilità di “creare” noi stessi al di là del ricatto della violenza? All’interno di tale ricatto?

Se raggiungessimo questo “tu”, che si incurva in un “io” inabituale e normalmente rimosso, tale pronome potrebbe prendere il posto della parola “uomo”, senza determinazione di genere, senza presunzioni di identità nazionale, senza l’obbligo di accettare preliminarmente la violenza.

Come si vede bene leggendo anche gli altri saggi di questi anni, Butler crede di poter spezzare così la violenza stessa dell’etica e di inaugurare un’*etica sperimentale*, nella quale il soggetto si costituisce come tale proprio perché mette continuamente alla prova se stesso, senza garanzie o presupposti filosofici (o politici), attraverso un appello diretto.

“In queste strane confessioni finali sia Fanon sia Sartre ammettono che ci sia un toccare e una forma di darsi che stabilisce una relazione con il ‘tu’.”³ Potenza performativa dei discorsi che precipitano in se stessi confessando infine il proprio segreto. Discorsi nei quali dobbiamo certo collocare anche il medesimo dire di Butler che li conferma costruendo il suo saggio in una maniera analoga, tendendolo a sua volta verso una condensazione finale. “Strana”? Sì, se pensiamo alla posta politica in gioco (la violenza dei colonizzatori e la contro-violenza dei colonizzati). Strana perché palesemente sproporzionata e assai lontana dalle nostre ovvie abitudini di pensiero.

3. Cfr. in questo stesso fascicolo di “aut aut”, *Violenza, non-violenza: Sartre su Fanon*, trad. di S. Adamo.

Violenza, non-violenza: Sartre su Fanon

JUDITH BUTLER

Quello che risulta da subito strano nella controversa prefazione di Sartre ai *Dannati della terra* di Fanon è la modalità con cui si configura l'appello a chi legge:¹ per chi è stata scritta questa prefazione? Sartre immagina che chi legge sia il colonizzatore o il cittadino francese che si ritrae davanti al solo pensiero degli atti violenti di resistenza da parte dei colonizzati.² A un primo livello, il lettore che Sartre immagina è qualcuno che crede che le sue nozioni di umanismo e universalismo siano sufficienti a definire le norme in base alle quali giudicare la guerra d'indipendenza dell'Algeria e altre simili spinte verso la decolonizzazione. Sartre si rivolge al suo pubblico direttamente e causticamente: "Cosa può importargliene, a Fanon, che voi leggiate o no la sua opera? Egli denuncia ai suoi fratelli le nostre vecchie furbizie".³ Ma a un certo punto sembra prendere da parte i suoi lettori impliciti e rivolgersi direttamente a loro:

J. Butler, *Violence, Non-violence: Sartre on Fanon*, "Graduate Faculty Philosophy Journal", 1, 2006, pp. 3-24.

1. J.-P. Sartre, "Prefazione", in F. Fanon, *I dannati della terra* (1961), a cura di L. Ellena, Einaudi, Torino 2007. Per volere della vedova di Fanon la prefazione di Sartre fu eliminata dall'edizione del 1967, anche se riapparve poi in edizioni successive.

2. In questo testo l'uso del maschile è una scelta che vuole sottolineare le argomentazioni proposte da Butler in relazione alle specificità di genere messe in campo sia da Sartre sia da Fanon. [N.d.T.]

3. J.-P. Sartre, "Prefazione", cit., p. XLV.

Europei, aprite questo libro, andateci dentro. Dopo qualche passo nella notte, vedrete stranieri riuniti attorno a un fuoco, avvicinatevi, ascoltate: discutono della sorte che riserbano alle vostre agenzie generali di commercio, ai mercenari che le difendono. Vi vedranno forse, ma continueranno a parlar tra loro, senza neanche abbassare la voce. Quell'indifferenza colpisce al cuore: i padri, creature dell'ombra, le *vostre* creature, erano anime morte, voi dispensavate loro la luce, non si rivolgevano se non a voi, e voi non vi prendevate la briga di rispondere a quegli *zombies* [...] a ciascuno il suo turno; in quelle tenebre da cui spunterà un'altra aurora, gli *zombies* siete voi [*les zombies, c'est vous*].⁴

Ci sono molti aspetti curiosi in questo appello. Avrebbe potuto anche essere presuntuoso da parte di Sartre rivolgersi direttamente a coloro che vivevano una condizione di colonizzazione, perché questa scelta l'avrebbe messo nella posizione di esercitare un potere pedagogico nei loro confronti. Sartre non ha informazioni da impartire *loro*, non ha consigli e non ha spiegazioni; e di certo non ha scuse per il dominio coloniale europeo, e in particolare per la dominazione francese in Algeria. Dunque, lui parla, per così dire, ai suoi confratelli bianchi, sapendo forse che il suo stesso nome nella prefazione attirerà tali lettori verso il testo di Fanon. Così, Sartre, o anzi il nome di Sartre, è un'esca per il lettore europeo. Ma che cosa significa in questo contesto "Europa" o, a questo proposito, "europeo"? Sartre presuppone che l'europeo sia bianco e maschio. Pertanto si delineano due zone separate di mascolinità, quando egli immagina che Fanon parli ai suoi fratelli, ai suoi fratelli colonizzati, nel testo, mentre lui, Sartre, parla ai suoi fratelli europei, collaboratori del potere coloniale, in un modo o nell'altro.

Ci si può chiedere se queste due fraternità divise razzialmente vengano costruite attraverso le modalità dell'appello diretto che strutturano questo testo. Le questioni in gioco sono rese più

4. Ivi, pp. XLV-XLVI.

complesse dal fatto che Fanon parla a molti pubblici e a volte le sue linee di appello si interrompono reciprocamente. Un europeo, dal punto di vista di Sartre, leggerà questo testo solo come una sorta di conversazione ascoltata di soppiatto: “Europei, aprite questo libro, andateci dentro. Dopo qualche passo nella notte, vedrete stranieri riuniti attorno a un fuoco, avvicinatevi, ascoltate [*approchez, écoutez*]”.⁵ Così il testo di Fanon è una conversazione figurata come conversazione *tra* colonizzati, e la prefazione di Sartre non è tanto una conversazione tra i colonizzatori quanto una esortazione dell’uno nei confronti dell’altro che chiede agli europei di leggere come se si stesse ascoltando una conversazione che *non* è rivolta a coloro, a quel “voi”, che vengono chiamati in causa da Sartre. Così come la prefazione di Sartre non è rivolta alla popolazione colonizzata (anche se potremmo comunque considerarla come una sorta di dimostrazione della politica che Sartre immagina per essa), anche il testo di Fanon non è costruito per essere rivolto a un pubblico bianco, europeo. Essenzialmente, Sartre scrive: “Venite ad ascoltare questo testo che non è rivolto a voi, che non parla a voi, che vi taglia fuori come pubblico; e imparate perché questo testo ha dovuto invece essere rivolto a coloro che vivono nella condizione della decolonizzazione, vale a dire in una condizione che è quella di coloro che non sono né totalmente morti né totalmente vivi. Venite ad ascoltare le voci che non vi invocano più, che non cercano più l’inclusione nel vostro mondo, cui non interessa più se voi ascoltate e se capite o meno”. Sartre presenta ai suoi fratelli europei, presumibilmente bianchi, l’istanza di sopportare questo rifiuto e questa indifferenza e di arrivare a capire le ragioni per cui essi non sono il pubblico cui il libro di Fanon si rivolge. Naturalmente, non è chiaro come essi potrebbero arrivare a imparare questa lezione o a vedere questa verità senza diventare essi stessi il pubblico e i lettori del libro. Ma è proprio questo il paradosso che è qui in gioco.

Mentre li esorta ad ascoltare entrando dentro questo libro, Sartre sta situando i lettori bianchi a una curiosa distanza, una

5. Ivi, p. XLV.

posizione in cui viene imposto loro uno status periferico. Il pubblico bianco non può più presumere di essere il pubblico al quale il libro si rivolge, equivalente a “qualunque” lettore anonimo e implicitamente universale. Il paradosso, come ho detto, è che ai confratelli bianchi si chiede di continuare a leggere comunque, anzi li si esorta ad andare avanti, anche se il loro continuare a leggere deve essere costruito come un ascoltare che insedia il loro status di outsider nel momento della comprensione. Questo sembra essere un altro modo di dire: “Questo libro è per voi, fareste bene a leggerlo”. Il tipo di comprensione dislocata che Sartre propone per il lettore bianco deconstituisce il presunto privilegio del lettore europeo nell’atto di assumere questa nuova costellazione storica. Il decentramento e anche il rifiuto sono assorbiti, subiti, mentre una certa decostruzione della *presunzione* del privilegio razziale viene messa in atto tra le righe; o meglio, nel mancato appello che paradossalmente passa attraverso la prefazione di Sartre rivolta agli europei. La prefazione dunque funziona come uno strano modo di esprimersi che trasmette al lettore bianco un discorso non diretto a lui, e che dunque gli trasmette anche dislocazioni e rifiuti come condizione di possibilità per la sua comprensione. La scrittura di Sartre è un modo di agire sul lettore europeo situandolo al di fuori del cerchio e facendo di quello status periferico un requisito epistemologico per comprendere la condizione della colonizzazione. Il lettore europeo subisce la perdita del privilegio nel momento in cui gli viene chiesto di sottomettersi alla messa in atto dell’empatia nei confronti della posizione di coloro che sono socialmente esclusi e annullati.

Pertanto, il testo di Fanon, figurato da Sartre come plurivocale e fraterno – in quanto conversazione tra un gruppo di uomini –, decostruisce la nozione di Fanon come autore singolare del testo stesso. Fanon non è altro che un movimento in erba. La sua scrittura è la parola di diversi individui di genere maschile. E, quando Fanon scrive, ha luogo una conversazione; la pagina scritta è un’occasione di incontro in cui viene pianificata una strategia e viene tracciato un cerchio ristretto entro cui si collocano dei compagni di viaggio. Restano fuori dal cerchio coloro che com-

prendono che questo “parlare” è indifferente a loro. Si parla di un “voi” attorno a quel fuoco, ma l’europeo non conta più come parte di quel “voi”. Potrebbe, certo, sentir pronunciare la parola “tu” o “voi”, ma solo per riconoscere che lui non è incluso in quella definizione. Se ci si chiede come si è arrivati a questa esclusione per l’europeo, la risposta di Sartre è che tutto ciò è derivato dialetticamente dal modo in cui gli uomini bianchi hanno sospeso l’umanità dei padri di coloro che hanno vissuto sotto il colonialismo. I figli hanno visto l’umiliazione dei loro padri, li hanno visti trattati con indifferenza, e ora quella stessa differenza viene assunta e rimandata indietro al mittente in una nuova forma.

È interessante che sia l’umanità dei padri, soggiogati durante il colonialismo, a essere in questione qui: questo implica che la deumanizzazione degli altri sotto il dominio coloniale derivi dall’erosione dell’autorità paterna. È questa offesa a imporre l’esclusione dalla conversazione che costituisce il testo di Fanon. Si tratta di una coreografia di uomini, alcuni di essi formano cerchi interni, altri si collocano alla periferia, ed è la loro mascolinità, o meglio la mascolinità dei loro padri, a essere in gioco nell’appello diretto. Non essere interpellati come “tu/voi” significa essere trattati come meno che un uomo. Tuttavia, come vedremo, il “voi” funziona in almeno due modi diversi in Fanon: come appello diretto che stabilisce la dignità umana attraverso la mascolinizzazione e come appello diretto che fonda la questione dell’umano al di là di ogni cornice di mascolinizzazione o femminilizzazione. Comunque, in entrambi i casi il “tu/voi” non si riferisce semplicemente alla persona cui ci si rivolge, ma il rivolgersi stesso è la condizione del diventare umano/a, come quella di chi è costituito/a all’interno di una scena in cui ha luogo un appello.⁶

Se l’europeo escluso domanda *perché* non è introdotto nella conversazione, allora deve tenere in considerazione le implicazioni dell’essere trattato con indifferenza. Il problema da tenere presente non è solo che i colonizzatori mantengono atteggiamenti

6. Per un’ulteriore elaborazione di questa posizione, cfr. il mio *Critica della violenza etica* (2005), Feltrinelli, Milano 2006.

negativi nei confronti dei colonizzati. Se i colonizzati sono esclusi dalla conversazione in cui non solo ci si rivolge agli esseri umani, ma in cui gli esseri umani stessi vengono costituiti come tali attraverso quel rivolgersi, è la possibilità stessa di essere costituiti come umani che viene forclusa. L'essere esclusi dalla conversazione significa disfare l'umano in quanto tale. I padri di questi uomini non erano trattati come uomini, di certo non ci si rivolgeva loro, direttamente o indirettamente, come uomini, e dunque, mancando quel rivolgersi loro, essi non sono mai stati pienamente costituiti come esseri umani. Se cerchiamo di comprendere l'ontologia di questi uomini cui non ci si è mai rivolti come uomini, ci rendiamo conto che non è possibile arrivare ad alcuna determinazione fissa. Il rivolgersi direttamente a qualcuno con il "tu/voi" ha la capacità di conferire un determinato riconoscimento, di includere l'altro/a in uno scambio di parole potenzialmente reciproco; senza quel riconoscimento e quella possibilità di appello reciproco, non potrebbe emergere l'umano. Al posto dell'umano prende forma uno spettro, quello che Sartre definisce come "zombie", la figura umbratile che non è mai del tutto umana e mai del tutto non umana. Dunque, se dovessimo narrare la preistoria di questa complessa scena di appello all'interno dei *Dannati della terra* di Fanon, o meglio delle due scene che separano la prefazione tradizionale e il testo vero e proprio, inizieremo, secondo Sartre, dalla considerazione che i colonizzatori non avevano un "tu/voi" per i colonizzati, che non avrebbero potuto né voluto rivolgersi loro direttamente e che, di conseguenza, mantenevano una certa determinazione ontologica, la quale passa solo attraverso il riconoscimento come scambio reciproco e come serie di azioni mutualmente costituite.

Il colonizzatore non aveva un "tu/voi" per il colonizzato, e nella prefazione di Sartre, di nuovo, ma questa volta paradossalmente, il "voi" è riservato esclusivamente ai colonizzatori. Chi parlerà ai colonizzati? Per Fanon il colonizzatore non è il "tu/voi", o per lo meno Sartre ci dice così, ma anche per Sartre il colonizzato non è il "tu/voi". In questo modo, Sartre non fa altro che continuare la tradizione del non rivolgersi che cerca di

abolire. Sartre parla come un doppio spettrale: allo stesso tempo, in nome dell' europeo che mostra come si possa apparentemente deconstituire il proprio privilegio, ma anche con uno stile prescrittivo, esortando altri europei a fare lo stesso. Essenzialmente, quando Sartre dice "non siete voi i lettori cui questo testo è destinato" costituisce il gruppo che dovrebbe subire la deconstituzione del proprio privilegio; nel chiamare in causa questo gruppo, tuttavia, non lo deconstituisce, ma lo ricostituisce da capo. Il problema, naturalmente, è che, rivolgendosi a questo gruppo come a quello dei privilegiati, come un privilegiato che parla ad altri privilegiati, anche rafforza il privilegio. E laddove prima i colonizzatori, nel rifiutarsi di rivolgersi ai colonizzati, mettevano a repentaglio una determinazione ontologica per loro, ora, al "voi" – diretto alle sue controparti europee –, nell'uso che ne fa Sartre, viene chiesto di assumere la responsabilità di questa condizione coloniale di destituzione. Sartre mobilita la seconda persona, brandisce il suo "voi" per accusare e per chiedere un' ammissione di responsabilità: "I padri, creature dell'ombra, le *vostre* creature, erano anime morte, voi dispensavate loro la luce, non si rivolgevano se non a voi, e voi non vi prendevate la briga di rispondere a questi *zombies* [...]"⁷

Nella cruda scena di assoggettamento coloniale che Sartre compone, i colonizzati non si rivolgevano gli uni agli altri, ma parlavano solo con il "tu/voi" al colonizzatore. Se avessero potuto rivolgersi gli uni agli altri, avrebbero iniziato a prendere forma all'interno di un'ontologia sociale leggibile, avrebbero messo a rischio la loro esistenza attraverso questo circuito comunicativo. Essi osavano parlare solo a quel "tu/voi": in altre parole quel "tu/voi" era il destinatario esclusivo di ogni appello diretto. Quel "tu/voi" (il colonizzatore) non si dava la briga di rispondere, perché rispondere avrebbe significato conferire un determinato status di umanità a colui che parlava al "tu/voi" stesso. La modalità dell'appello, lungi dall'essere una semplice tecnica retorica, mette in atto la costituzione sociale dell'ontologia. O per dir-

7. Ivi, pp. XLV-XLVI.

lo in modo ancora più netto: la modalità dell'appello mette in atto la possibilità sociale di un'esistenza vivibile. Parallelamente, rifiutare di rispondere o di rivolgersi a un altro che parla, oppure ancora esigere una forma asimmetrica di appello in base alla quale chi ha il potere rappresenta il destinatario esclusivo della seconda persona, sono tutti modi di deconstituire l'ontologia e orchestrare una vita non vivibile. Consiste chiaramente in questo il paradosso del morire mentre si è ancora vivi, un'ulteriore permutazione di ciò che Orlando Patterson, invocando Hegel nel contesto di una descrizione della schiavitù, ha definito come *morte sociale*.⁸ E, in quel caso come in questo, la morte sociale tocca dapprima i padri, il che significa che trasmette il suo lascito di vergogna e rabbia ai figli. Ma la cosa più importante è che la morte sociale non è una condizione statica, ma una contraddizione perpetuamente vissuta che prende la forma di un particolare enigma maschile. Nel contesto dell'Algeria e della guerra d'indipendenza, al colonizzato resta una possibilità di scelta che non può avere il suo culmine in una vita vivibile: "Se resiste, – scrive Sartre – i soldati sparano, lui è un uomo morto; se cede, si degrada, non è più un uomo; la vergogna e la paura incinereranno il suo carattere, disintegreranno la sua persona".⁹

A che cosa serve all'europeo sapere di questa scelta impossibile, di questa formazione storica della lotta tra la vita e la morte all'interno del colonialismo in Algeria? Anche se il libro di Fanon *non* è scritto in forma di petizione rivolta all'europeo liberale per vedere la sua complicità con la violenza in Algeria, la prefazione di Sartre chiaramente svolge questa funzione. Sartre immagina il suo interlocutore: "In tal caso, direte voi, buttiamo quest'opera dalla finestra. Perché leggerla giacché non è scritta per noi?".¹⁰ Sartre fornisce qui due ragioni per cui vale la pena di prestare comunque attenzione al libro: la prima è che il libro dà a coloro cui

8. Cfr. O. Patterson, *Slavery and Social Death. A Comparative Study*, Harvard University Press, Cambridge (Mass.) 1982 e A. JanMohamed, *The Death-Bound Subject*, Duke University Press, Durham (N.C.) 2005.

9. J.-P. Sartre, "Prefazione", cit., p. XLVII.

10. *Ibidem*.

non è rivolto, l'élite europea, una chance per capire se stessi. Il soggetto collettivo designato da quel "noi" si riflette di nuovo verso di loro in modo oggettivo attraverso le "cicatrici" (*blessures*) e le "catene" (*fers*) delle nostre vittime. Sartre si chiede: che cosa abbiamo fatto di noi stessi? In un certo senso, il lavoro di Fanon dà all'europeo una chance di conoscere se stesso e dunque di impegnarsi in quella ricerca della conoscenza di sé basata su un'analisi delle sue pratiche condivise che è propria dei fondamenti filosofici della vita umana, così come Sartre li concepisce.

La seconda ragione che Sartre fornisce è che "Fanon è il primo, dopo Engels, a rimettere in luce l'ostetrica della storia [*l'accoucheuse de l'histoire*]"¹¹ (a parte Georges Sorel, il cui lavoro Sartre considera come chiacchiere fasciste). Che cosa si intende qui con "ostetrica della storia"? In che senso sta dando alla luce il passato? E attraverso quali mezzi tali facilitazioni sono portate alla luce? I processi storici sono dialettici, ma la situazione dei colonizzati è un "ritratto" – per usare il termine di Albert Memmi – di un movimento dialettico di fronte a un'impasse. Sartre presagisce che la decolonizzazione è comunque una necessità storica, proprio perché il tentativo di annullare l'altro/a non riesce mai completamente. Il capitalismo richiede la forza lavoro dei colonizzati. Il colonizzatore, scrive Sartre, "mancando di spingere il massacro fino al genocidio, e la servitù fino all'abbruttimento, perde il controllo, l'operazione si capovolge, un'implacabile logica la porterà fino alla decolonizzazione".¹²

Dunque, a questo punto possiamo individuare almeno altri due scopi in atto nella prefazione di Sartre. Da una parte, sta sostenendo che le cicatrici e le catene del colonizzato che vengono qui portate alla luce costringono il colonizzatore a riflettere su se stesso, e in questo diventano strumentali rispetto al compito europeo della conoscenza di sé. Dall'altra, sta sostenendo che le cicatrici e le catene sono, per così dire, il motore della storia, i suoi momenti chiave: in quanto tracce che animano un assog-

11. *Ibidem*.

12. *Ivi*, p. XLVIII.

gettamento sempre a rischio di morte, queste cicatrici e catene mobilitano una logica storica inesorabile che, a sua volta, culmina nella fine del potere coloniale. Nel primo caso, le cicatrici e le catene riflettono non solo le azioni del potere europeo, ma anche le implicazioni difettose del liberalismo europeo. Perché il liberale, mentre si oppone alla violenza e considera la violenza coloniale parte di ciò che accade altrove, allo stesso tempo sottoscrive una versione dello Stato che mette in campo la violenza in nome della preservazione di quel liberalismo contro una presunta barbarie. Voglio suggerire che le cicatrici e le catene sono *a questo proposito* considerate strumentali visto che producono una riflessione della violenza del liberalismo europeo, ma solo come parte di un più ampio progetto di conoscenza di sé, di autocritica e addirittura di auto-decostituzione da parte dell'élite europea. Nel secondo caso, le cicatrici e le catene sono intese come segni di una logica storica che si dispiega e che condiziona e guida la capacità di agire dei colonizzati nel momento in cui essi si oppongono al colonialismo con ogni mezzo possibile.

Questi due modi di considerare la sofferenza sotto il colonialismo mantengono una distanza dal punto di vista umanistico che semplicemente ed enfaticamente si opporrebbe a tale sofferenza come moralmente sbagliata. Sartre si preoccupa apertamente dell'umanismo liberale, cieco rispetto alle condizioni politiche di una sofferenza moralmente discutibile, visto che ci si potrebbe opporre alla sofferenza in base a considerazioni morali e lasciare intatte le condizioni politiche che continuamente la rigenerano. Perciò la sofferenza sotto il colonialismo deve essere situata politicamente. E all'interno di tale contesto, la sofferenza di questo tipo, per quanto deplorabile o proprio perché deplorabile, costituisce una risorsa per i movimenti politici. Le cicatrici e le catene figurano qui in almeno due modi, entrambe *sia* come effetti di atti criminali *sia* come motori della storia (nozione su cui ritornerò tra poco). Nel peggiore dei casi, un liberale europeo si può opporre alla sofferenza imposta dal colonialismo senza necessariamente impegnarsi in una critica dei processi di formazione dello Stato che demanda la sua violenza per preservare la sua autode-

finizione spuriamente umanista. Non è un caso che ci siano paralleli con la situazione politica contemporanea, specialmente con il demandare la tortura, visto che la condizione coloniale non è assolutamente qualcosa che appartiene al passato.

In una nuova introduzione ai *Dannati della terra*, Homi Bhabha si chiede esplicitamente che cosa abbia da dire alle circostanze attuali della globalizzazione questo tratto della decolonizzazione.¹³ Egli nota che, mentre la decolonizzazione anticipa la “libertà” del postcoloniale, la globalizzazione si preoccupa della “denazionalizzazione strategica della sovranità statale”.¹⁴ E mentre la decolonizzazione cercherebbe di stabilire nuovi territori nazionali, la globalizzazione si confronta con un mondo di connessioni e circuiti transnazionali. A ragione, Bhabha rifiuta la storiografia che vedrebbe nel postcolonialismo, e poi nella globalizzazione dell’epoca attuale, ciò che segue al colonialismo. Secondo Bhabha, il colonialismo persiste all’interno del postcoloniale e “l’ombra coloniale si allunga sui successi della globalizzazione”.¹⁵ All’interno della globalizzazione vengono stabilite economie duali che producono circostanze redditizie per un’élite economica e istituiscono “povertà persistente e malnutrizione, oltre a ingiustizia razziale e di casta”.¹⁶ Questo è naturalmente anche il caso delle strategie neoliberali all’interno della globalizzazione. Nelle argomentazioni di Bhabha, tuttavia, “il linguaggio critico della dualità – che sia coloniale o globale – è parte dell’immaginazione *spaziale* che sembra venire così naturale al pensiero geopolitico di una posizione progressista e postcoloniale: il margine e la metropoli, il centro e la periferia, il globale e il locale, la nazione e il mondo”.¹⁷

Visto che queste divisioni persistono, Fanon può offrire un modo di pensare che va al di là di queste polarità e che pertanto

13. H. Bhabha, “Framing Fanon”, in F. Fanon, *The Wretched of the Earth*, Grove Press, New York 2004, p. XI.

14. *Ibidem*.

15. *Ivi*, p. XII.

16. *Ibidem*.

17. *Ivi*, p. XIV.

prende una certa distanza dal binarismo immediato della prefazione di Sartre. Bhabha, per esempio, vede in Fanon una critica pungente di queste polarità in nome di un futuro che introdurrà un nuovo ordine delle cose. Egli individua la critica di queste polarità nello specifico uso retorico che Fanon fa del termine “Terzo Mondo”. Il “terzo” è il termine che destabilizzerà le polarità della colonizzazione e che costituisce una variabile per il futuro stesso. Per questo Bhabha cita Fanon: ““Si tratta, per il Terzo Mondo, di ricominciare una storia dell’uomo””.¹⁸

Il testo di Fanon, nella visione di Bhabha, crea un diverso modo di intendere i momenti di transizione, specialmente in quelle economie politiche e in quei vocabolari politici che cercano di superare le partizioni lasciate in eredità dalla Guerra fredda. Quel che è importante in questi momenti di transizione è il loro stato di “incubazione”, per usare un termine gramsciano. Bhabha sostiene che “le nuove emergenze nazionali, internazionali o globali creano un senso sconvolgente di transizione”¹⁹ e continua a ritenere che Fanon, invece che essere soddisfatto dell’instaurazione di un nuovo nazionalismo, conduca una critica sfumata del nazionalismo etnico. Secondo Bhabha, il contributo di Fanon consiste nel fornire un quadro del “futuro globale” come “progetto etico e politico: sì, un piano d’azione e allo stesso tempo un’aspirazione in forma di progetto”.²⁰

La lettura di Bhabha implica uno spostamento al di là dei fondamenti fissi dell’umanismo per poter riproporre la questione dell’umano come ciò che può aprire la possibilità di un futuro. Potremmo chiederci se davvero l’umanismo ha avuto dei fondamenti fissi, e questa domanda sembra assolutamente ragionevole. Ma voglio proporre un’argomentazione più precisa. Se ci opponiamo alla sofferenza sotto il colonialismo, e addirittura la deprechiamo, senza invocare una trasformazione alla base delle strutture del colonialismo, allora la nostra opposizione rimane

18. *Ibidem*.

19. *Ivi*, p. XVI.

20. *Ibidem*.

al livello di un principio morale che può solo assistere alla contemplazione degli effetti deleteri dei sistemi politici, senza tentare una più ampia trasformazione delle condizioni che generano quegli effetti. Questo non significa che dobbiamo ritrattare la nostra opposizione alla sofferenza, ma solo che dobbiamo trasformare quel tipo di umanismo in una ricerca che si pone la seguente domanda: che cosa è accaduto alla nozione stessa dell'umano in tali condizioni? La nostra opposizione alla sofferenza, allora, diventa parte di un'operazione critica e un modo per aprire l'umano alla possibilità di un futuro diverso.

Ma anche se arriviamo fino a questo punto, ci resta sempre la questione della violenza e del suo ruolo nella costituzione dell'umano. Bhabha legge la discussione di Fanon sulla violenza insurrezionale come "parte di una lotta per la sopravvivenza psicoaffettiva e di una ricerca della capacità umana di agire all'interno dell'oppressione".²¹ La violenza offre la possibilità di agire, l'*agency*, e si ribella anche alla morte sociale, sebbene non permetta di sfuggire ai suoi stessi parametri di violenza e di morte potenziale. In tali condizioni di assoggettamento coloniale, la violenza è davvero una scommessa, ed è il segno che è in corso una lotta psicoaffettiva per poter essere. Sartre, tuttavia, almeno in queste pagine, è meno equivoco sul ruolo della violenza nella costituzione dell'umano, anche dentro l'orizzonte del post-umanismo. Se per Nietzsche l'imperativo categorico è bagnato di sangue, per Sartre anche un certo tipo di umanismo è sicuramente bagnato di sangue allo stesso modo.

Sia nella prefazione di Sartre sia nell'introduzione di Bhabha, ciò che è in questione è l'umano a venire. Gli scritti di Sartre e di Bhabha precedono il testo di Fanon, ma vengono dopo, e la questione che essi pongono prima che il testo di Fanon incominci a essere letto è se c'è un futuro per l'umano la cui possibilità è aperta da questo testo. In entrambi gli scritti introduttivi c'è un modo di pensare l'umano che va al di là dell'umanismo, e questo è parte di ciò che la prefazione di Sartre cerca di fare nel-

21. Ivi, p. xxxvi.

la modalità e attraverso l'esempio dell'appello diretto. Quando Sartre scrive "voi", cerca di far cadere una versione di ciò che è l'uomo e di crearne un'altra. Ma le sue appellazioni performative non hanno la forza di quelle di un dio, così qualcosa immancabilmente si inceppa e ci si ritrova in un'impasse. Forse che Sartre sta postulando un superuomo capace di agire nel pensare di poter distruggere e creare l'uomo a immagine di ciò che così tanto desidera? Così come la forza performativa dell'appello diretto di Sartre non crea direttamente un uomo nuovo, allo stesso modo le cicatrici e le catene non danno direttamente origine alla fine del colonialismo. Tuttavia, alla fin fine dobbiamo capire se per Sartre la violenza è capace di generare un "uomo nuovo" e se, nel dire che questa è anche la visione di Fanon, Sartre stesso lo sta citando correttamente o sta invece facendo libero uso del suo testo per i propri fini.

Spero di riuscire a dimostrare che è una specifica formazione culturale dell'umano che Sartre delinea e cui plaude qui, qualcosa che definirei come un'esaltazione della mascolinità, anche se è importante tenere presente che in Fanon, e forse anche in Sartre, c'è sia una richiesta di restituzione della mascolinità sia uno sforzo di indagare chi potrebbe essere quel "tu/voi" al di là delle strutture di genere. Lo sforzo che fa Sartre per pensare l'umano sul limite estremo di un certo tipo di umanismo liberale non può risolvere l'ambiguità che sta al cuore del termine *homme* in quanto "uomo" ed "essere umano" allo stesso tempo. Ma da quell'ambiguo denominatore emergono comunque certe possibilità; è interessante che sia il "tu/voi", la seconda persona, a rompere gli usuali circuiti di significazione di questo termine.

Sartre libera lo spazio del testo per lasciare posto alla riflessività dell'uomo europeo, al suo compito perenne di conoscere se stesso attraverso la prima persona. Ma il colonizzato ha una qualche riflessività di questo tipo? Sartre identifica le ferite che mobilitano il colonizzato e producono la decolonizzazione in un'inevitabilità storica, come se quelle ferite non dovessero passare attraverso la soggettività riflessiva del ferito. In questo modo, nella sua prefazione, Sartre sembra eclissare la riflessività del colo-

nizzato. Questo è evidente non solo nella *politesse* con cui egli rifiuta di rivolgersi al colonizzato, reiterando un non appello che egli stesso ha diagnosticato come l'origine e la causa della sospensione dello status di umano, ma anche nel suo trattamento della violenza della controinsurrezione come se fosse una reazione deterministicamente prodotta o meccanica, e *non* invece la decisione deliberativa e riflessiva di una serie di soggetti politici impegnati in un movimento politico. Quando ci si pone delle domande relative alla capacità di agire della violenza dell'insurrezione anticoloniale, viene fuori che l'unico ad avere veramente la facoltà di compiere la violenza è il colonizzatore. Sartre dice quasi la stessa cosa quando afferma che "in un primo momento ci sarà soltanto [la forza] del colono".²² Nel sostenere questo, Sartre cerca di derivare la violenza dell'insurrezione coloniale dal primato della violenza statale, riducendo la violenza rivoluzionaria a effetto secondario di una forma primaria di oppressione violenta. Se i colonizzati rispondono con la violenza, la loro violenza non è altro che una trasposizione o una trasmutazione della violenza che viene fatta loro. La formulazione di Fanon differisce leggermente dalla descrizione di Sartre quando nel primo capitolo dei *Dannati della terra*, intitolato "Della violenza" si legge:

La violenza che ha presieduto all'assetto del mondo coloniale, che ha ritmato instancabilmente la distruzione delle forme sociali indigene, demolito senza restrizioni i sistemi di riferimento dell'economia, i modi di presentarsi, di vestire, sarà rivendicata e assunta dal colonizzato quando la massa colonizzata, decidendo di essere la storia in atto, si riverserà nelle città proibite.²³

La violenza viaggia, passa di mano, ma possiamo dire che rimane sempre la violenza del colono? Appartiene davvero a entrambe le parti, se rimane la stessa nel trasformarsi da violenza

22. J.-P. Sartre, "Prefazione", cit., p. XLIX (traduzione modificata).

23. F. Fanon, *I dannati della terra*, cit., p. 7.

imposta da chi comanda a violenza esercitata dal colonizzato? Sembra che la violenza sia fundamentalmente trasferibile. Ma questa non è la visione di Sartre. Per lui il colonizzatore diventa davvero il principale soggetto della violenza. Questa posizione sembra contraddire l'altra sua posizione, e cioè che in queste condizioni la violenza possa essere intesa come ciò che crea l'umano. Se sottoscriviamo questa sua prima tesi, ci rimane la conclusione, sicuramente erronea, che la colonizzazione sia una precondizione per l'umanizzazione, visione che le giustificazioni che tentano di fare della colonizzazione un esempio di civilizzazione hanno sempre sostenuto e a cui Sartre, dovremmo supporre, voleva fortemente opporsi.

Sartre fa diversi tentativi di dare conto della resistenza violenta da parte dei colonizzati. Si assume il compito di contraddire l'idea, resa corrente dai colonialisti, che ci sono semplicemente istinti animali o elementari all'opera in questi popoli apparentemente precivilizzati. Sartre si chiede: "Quali istinti? Quelli che spingono lo schiavo a massacrare il padrone? Come [il colonizzatore] non riconosce la sua stessa crudeltà rivolta contro di lui?".²⁴ E anticipando la sua affermazione che "l'unica violenza è quella del colono", nota qui che il colonizzatore trova nella violenza del colonizzato la sua stessa violenza. Si dice che i colonizzati hanno assorbito la crudeltà del colono attraverso ogni poro della pelle. E anche se si afferma che i colonizzati comprendono e assumono su di sé la violenza da cui sono oppressi, quasi come attraverso l'inesorabile forza della transitività, si afferma anche che i colonizzati diventano quello che sono grazie alla "negazione intima e radicale di quel che han fatto di noi".²⁵

Qui Sartre sembra sottoscrivere la teoria dell'assorbimento psicologico o del mimetismo che semplicemente trasferirebbe la violenza del colonizzatore verso e all'interno della violenza del colonizzato. Secondo questo punto di vista, i colonizzati assorbono e ricreano la violenza che è stata fatta loro, ma anche rifiu-

24. J.-P. Sartre, "Prefazione", cit., p. XLVIII.

25. *Ibidem*.

tano di diventare ciò che i colonizzatori hanno fatto di loro.²⁶ Se questa è una contraddizione, è una contraddizione in cui i colonizzati sono costretti a vivere. Così come in precedenza abbiamo preso nota dell'impossibilità di scelta: "Se resiste, sarà ucciso; se cede, si degrada". Il colonizzato è reso violento dalla violenza che gli viene fatta, ma questa violenza mette a rischio la sua vita; se non riesce a diventare violento, rimane vittima della violenza stessa e "la vergogna e la paura incrinano il suo carattere, disintegreranno la sua persona".²⁷ La vergogna perché non potrà o non vorrà assumere la violenza per opporsi alla violenza, e la paura perché sa quanto precaria ed estinguibile sia, in fin dei conti, la sua vita sottoposta a un dominio coloniale imposto con la violenza.

Il problema della violenza sembra essere qui, in ciò che Bhabha definisce come "sopravvivenza psicoaffettiva", qualcosa che è messo a repentaglio dalla vergogna e dalla paura, internamente diviso e a rischio di andare in pezzi. Il problema è se c'è qualcosa che può arrestare questa frammentazione del sé, e perché la violenza sembra essere la via verso la conquista di un sé, verso la capacità di agire e addirittura verso la vita stessa. Si noti che questo sé è diverso da quello che semplicemente assorbe o mima acriticamente e restituisce la violenza che gli viene fatta. Qui c'è un passaggio attraverso un sé decimato che deve essere pilotato, e la violenza sembra essere una via d'uscita. Ma è l'unica via d'uscita? E Fanon la pensava così?

Per rispondere a queste domande dobbiamo prima di tutto capire che cosa succede alla violenza quando viene intrapresa o assunta dal colonizzato in nome di una resistenza insurrezionale. È solo "in un primo momento" che la violenza è quella del colono, poi, successivamente, viene fatta propria dal colonizzato. E la violenza che i colonizzati fanno propria è diversa da quella imposta loro dai coloni? Quando Sartre tenta di spiegare la violenza secondaria che deriva dal colono colonizzatore, nota che la stessa

26. *Ibidem.*

27. *Ivi*, p. XLVII.

violenza che “si ripercuote su di noi come il nostro riflesso ci viene incontro dal fondo di uno specchio”.²⁸ Questa descrizione suggerisce che la violenza insurrezionale non è altro che il riflesso della violenza del colonizzato come se ci fosse una simmetria tra le due e la seconda seguisse solo come riflesso dialettico della prima. Ma questo non può essere del tutto vero. Visto che il colonizzatore “non si ricorda più chiaramente di essere stato un uomo; si crede uno scudiscio o un fucile”,²⁹ la violenza è esattamente il mezzo attraverso cui i colonizzati diventano uomini. Poi Sartre nota che “l’europeo non ha potuto farsi uomo se non fabbricando degli schiavi e dei mostri”.³⁰ Così, sembrerebbe che Sartre mantenga almeno due diverse concezioni dell’umano qui. Il colonizzatore dimentica che è un uomo quando diventa violento, ma il tipo particolare di uomo che lui diventa dipende proprio da questa violenza. Come ho già ricordato, Sartre usa il termine *homme* per *humain* qui, e questa ambiguità percorre tutta la sua argomentazione. Ma sembrerebbe che il colonizzatore che ha dimenticato che è un “uomo” diventi uno scudiscio o un fucile in quanto impazzito dalla paura di perdere il suo potere assoluto. Il colonizzatore cerca di attaccare proprio quegli uomini che non considera uomini, e che, in virtù di questo incontro violento, corrono il rischio di essere a loro volta uno scudiscio o un fucile.

Dunque, sembra che in questa scena molti uomini vengano dimenticati. Chi è l’uomo che viene dimenticato? E chi è l’uomo a venire? Viene detto che il colonizzato diventa uomo attraverso la violenza, tuttavia sappiamo che la violenza che il colonizzato assume è prima di tutto la violenza del colono. Ma il colonizzato si separa dalla violenza del colono? E questa separazione serve come condizione del “diventare umano” del colonizzato? Sartre dice chiaramente che la “furia trattenuta” che diverse forme di umanismo condannano è in realtà “l’ultimo ridotto della loro umanità”.³¹ In quella rabbia, Sartre legge sia l’effetto dell’ere-

28. Ivi, p. XLIX.

29. Ivi, p. XLVIII.

30. Ivi, p. LV.

31. Ivi, p. L.

dità coloniale sia il rifiuto di quella stessa eredità, un nodo, una contraddizione che produce prima un legame che diventa infine invivibile e poi la richiesta di un cambiamento totale. La violenza diventa una chiara alternativa quando una vita di continue carestie e di oppressione sembra di gran lunga peggiore della morte.³² A questo punto Sartre scrive: “Un solo dovere, un solo obiettivo: cacciare il colonialismo con *tutti i mezzi*”.³³ Il ritratto della violenza insurrezionale che fa Sartre serve a guardare dentro la persona che vive sotto tale oppressione. Come tale, questo ritratto serve da ricostruzione di uno stato psicologico indotto. Si può anche leggere tutto questo come una razionalizzazione della violenza del tutto strumentale, e dunque, come una rivendicazione normativa. Gli atti violenti attraverso cui si ottiene la decolonizzazione sono effettivamente anche quelli attraverso cui l'uomo “ricompone se stesso”.³⁴ Sartre sta descrivendo una realtà psicopolitica, ma sta anche offrendo, potremmo dire, un nuovo umanismo per confutare quello vecchio, un umanismo che, in queste condizioni sociali, richiede la violenza per materializzarsi. Scrive Sartre: “I segni della violenza, nessun dolore li cancellerà: è la violenza soltanto che può distruggerli”.³⁵ Naturalmente dobbiamo chiederci se la violenza stessa, di cui si dice che cancelli i segni della violenza, non lasci semplicemente altri segni e trasmetta nuovi lasciti di violenza sulla sua scia.

Inoltre, quelle cicatrici e catene non servivano a mettere in moto la rivoluzione? Le cicatrici e le catene avevano un duplice scopo: prima di tutto rimandavano indietro all'europeo, come in uno specchio, le conseguenze del fallimento del suo umanismo, la sua dominazione coloniale esportata; in secondo luogo, si diceva che animassero la logica inesorabile della decolonizzazione nella storia e ora sono esattamente ciò che deve essere “cancella-

32. Ivi, pp. LIII-LIV.

33. Ivi, p. LII.

34. *Ibidem*.

35. Ivi, p. LII. Cfr. Walter Benjamin sulla violenza divina che oblitera le tracce della colpa in *Il significato del tempo nel mondo morale* (1921), in *Sul concetto di storia*, a cura di G. Bonola e M. Ranchetti, Einaudi, Torino 1997, pp. 280-281.

to” attraverso gli atti di violenza che rendono effettiva quella decolonizzazione. Queste cicatrici e queste ferite servono come specchi per l’europeo, servono come motori della storia per il colonizzato, e sono infine negati, se non completamente trasformati, attraverso l’atto dell’auto-creazione. I dettati esistenziali che impongono di conoscere e creare se stessi, perciò, fanno la loro apparizione verso la fine della provocatoria prefazione di Sartre, quando egli afferma che gli atti violenti del colonizzato alla fin fine istituiscono quest’ultimo come il soggetto esistenziale per eccellenza: “Quando la sua rabbia scoppia, egli ritrova la trasparenza perduta, si conosce nella misura stessa in cui si fa”.³⁶ Naturalmente, questo farsi da sé è curioso, perché la violenza sembra essere indotta da uno sviluppo dialettico storicamente inevitabile, ma questa forma di riconoscimento non è ancora riconciliata con la teoria dell’auto-costituzione in Sartre e la tensione tra le due posizioni dimostra di avere implicazioni significative.

Sartre aveva iniziato la sua prefazione con un’assegnazione di pronomi secondo una rigida divisione del lavoro. Fanon parlerà al colonizzato, Sartre parlerà all’europeo, specialmente al liberale francese che si crede moralmente e politicamente lontano dagli eventi dell’Algeria e delle altre colonie francesi. Sartre non parlerà al colonizzato e si presume che sia così perché egli non vuole assumere una posizione didattica dal punto di vista morale. Egli suggerisce che gli europei ascoltino e che gli sia fatta subire una posizione periferica rispetto alla conversazione in corso. Eppure Sartre esporrà le caratteristiche della violenza del colonizzato attraverso un ritratto psicologico e poi sosterrà che l’uomo che si impegna in atti violenti di rivolgimento porta a compimento il suo stesso marxismo esistenziale. Nel deconstituire le condizioni sociali della deumanizzazione, il colonizzato rende effettiva la sua propria decolonizzazione e attraverso questa doppia negazione fa di sé un uomo. “Questo uomo nuovo”, scrive Sartre “comincia la sua vita d’uomo dalla fine; si considera come un morto in potenza”.³⁷

36. J.-P. Sartre, “Prefazione”, cit., p. LII.

37. Ivi, p. LIV.

Dire che un uomo è morto in potenza significa dire che egli vive questa potenzialità nel presente, cosicché difficilmente rischia di morire; e tutto ciò funziona come una certezza epistemica, se non come una caratteristica definitoria dell'esistenza di questo stesso uomo. Bhabha definisce ciò come "vita nella morte". Morire, alla fin fine, significa realizzare quello che è già stato autorizzato come vero o necessario. E, tuttavia, il morire al servizio della de-costituzione di queste condizioni di morte sociale si compie proprio nel nome di una vita futura e degli uomini del futuro.

È in questa prefazione, come si ricorderà, che Sartre ridimensiona la precedente posizione di Camus sulla non-violenza.³⁸ Coloro che credono nella non-violenza, maligna Sartre, dicono di non essere "né vittime né carnefici".³⁹ Ma Sartre rifiuta lo sforzo di eludere questa alternativa binaria, sostenendo invece che la non-violenza e la passività equivalgono alla complicità e, entrando nella modalità dell'appello diretto, nota che "la passività vostra non serve che a schierarvi dal lato degli oppressori".⁴⁰ Quello che viene richiesto è una de-costituzione della nozione di "uomo", soprattutto se essere un uomo, come sostiene Sartre, significa essere complici del colonialismo. Solo attraverso la de-costituzione di questa versione dell'essere uomo la storia dell'umano si può palesare. Non ci viene data una vera e propria idea di ciò che sarà il palesamento finale dell'umano, ma Sartre offre una breve nota verso la fine del saggio dove immagina una storia dell'umanità che culmina in uno stato futuro del divenire "pienamente maturi". Quando l'umanità raggiungerà questo stato, sostiene Sartre, non definirà più se stessa "come la somma degli abitanti del globo ma come l'unità infinita delle loro reciprocità".⁴¹

A questo punto, alla fine di un pezzo che è ampiamente considerato come un encomio della violenza, Sartre compie un'altra

38. Sartre non nomina esplicitamente Camus, ma sta chiaramente facendo riferimento, tra gli altri, a *Le socialisme des potences* e *Le pari de notre generation* che apparvero in "Demain" nel 1957 (rispettivamente, 63, 21-27 febbraio 1957, pp. 10-11, e 98, 24-30 ottobre 1957, pp. 11-13).

39. J.-P. Sartre, "Prefazione", cit., p. LV.

40. *Ibidem*.

41. *Ivi*, p. LVI.

svolta, manifestando forse in questa congiuntura la fondamentale ambivalenza della sua visione della violenza, quale è stata abilmente dimostrata nel recente libro di Ronald Santoni *Sartre on Violence: Curiously Ambivalent*.⁴² Ovviamente, questa visione dell'unità infinita dei bisogni reciproci che potrebbe esistere tra gli abitanti del mondo è qualcosa in cui i bisogni fisici e la vulnerabilità diventerebbero materia di riconoscimento e di considerazione reciproci. Se consideriamo quello che sostiene Fanon sulla violenza, possiamo vedere che anche lì c'è una certa concezione della violenza come qualcosa che ha il suo ruolo nel superamento del colonialismo, ma c'è anche il riconoscimento del fatto che la violenza porta con sé il nichilismo, uno spirito corrosivo di negazione assoluta. Fanon, se sostiene che non ci può essere altra via in tali condizioni di oppressione, sostiene anche che tali condizioni di oppressione devono essere completamente superate per fare in modo che la violenza non pervada più la vita sociale. Ciò che è notevole in questa visione, e che forse è detto in modo più netto di quanto Sartre sembri disposto ad ammettere nella sua reazione a essa, è che il corpo stesso diventa storico proprio attraverso l'incarnazione delle condizioni sociali. Il corpo senza voce, ridotto a un relitto, non è semplicemente un esempio della condizione coloniale; è il suo strumento e il suo effetto, e, per di più, il dominio coloniale *non esiste* senza tali strumenti ed effetti. La destituzione del corpo non è solo un effetto del colonialismo, laddove il colonialismo è inteso come qualcosa di anteriore, di separato, una "condizione" analiticamente e storicamente distinta dal corpo in questione. Al contrario, *il corpo è la vita animata o, piuttosto, deanimata di quella condizione storica, ciò senza cui la colonizzazione non può esistere*. La colonizzazione è l'attenuazione del senso, l'istituzione del corpo nella morte sociale, come ciò che vive e respira la sua potenzialità come morte, e in questo modo lavora e riproduce la sua morte a livello somatico e affettivo.

42. Cfr. R.E. Santoni, *Sartre on Violence: Curiously Ambivalent*, Pennsylvania State University Press, University Park 2003, pp. 67-74.

Semberebbe, dunque, che ogni sforzo di ricostruire l'umano dopo l'umanismo, vale a dire dopo la complicità dell'umanismo con il colonialismo, dovrebbe portare con sé una concezione degli esseri umani come coloro che potrebbero subire la morte prima della cessazione delle funzioni corporee, che la potrebbero subire nel cuore della vita stessa. Se gli umani sono quel tipo di esseri che dipendono dalle condizioni sociali per poter respirare e muoversi e vivere, allora è proprio a livello psicofisico che l'umano viene ridefinito in Fanon. Si tratta di una psiche che è "stritolata dall'inessenzialità" e di un corpo la cui fondamentale mobilità viene ristretta. Ci sono luoghi in cui non può andare, enunciati in prima persona che non può abitare e comporre, modi in cui non può conoscere o sostenere se stesso come "io". Non è arrivato a conoscere se stesso come il "tu/voi" cui l'altro si rivolge, e dunque quando si rivolge a se stesso perde il suo segno distintivo, vacillando tra la certezza della sua non-esistenza e una nozione esaltata del suo potere futuro.

Se c'è un culto della mascolinità che emerge da questa situazione, forse questo viene spiegato da Fanon meglio che altrove nella descrizione della fantasia del potere muscolare. Nel mostrare la sua alleanza con le classi colte europee e con un progetto di civilizzazione, Fanon procede a offrire il suo ritratto delle sue stesse circostanze psicologiche. Descrive dapprima i fatti della restrizione spaziale: "la persona indigena" è circondata, apprende che ci sono luoghi dove non può andare, viene definita proprio da questa limitazione relativa alla mobilità spaziale. Di conseguenza, l'idea di sé che compensa questa restrizione assume forme iperboliche: "Perciò i sogni dell'indigeno [*indigène*] sono sogni muscolari, sogni di azione, sogni aggressivi. Io sogno di saltare, di nuotare, di correre, di arrampicarmi. Sogno di scoppiare dalle risa, di varcare il fiume con un salto, di essere inseguito da mute di macchine che non mi prendono mai".⁴³

Fanon considera questa ipermuscolarità, questa superomistica capacità d'azione, come compensatoria, impossibile, fanta-

43. F. Fanon, *I dannati della terra*, cit., p. 16.

smatica, ma completamente comprensibile in tali condizioni. Quando afferma che gli oppressi sognano di diventare i persecutori, ci sta dando una descrizione psicosociale delle fantasie che prendono piede in tali condizioni. Non le sta necessariamente invocando, anche se si opporrà alla non-violenza e al compromesso come opzioni politiche durante la guerra d'indipendenza del 1961. La sua posizione è strategica: se i decolonizzati hanno la possibilità di decidere se mettere o meno in atto la violenza, è solo perché essi si trovano già all'interno, al cuore stesso, della violenza. La violenza non è stata solo fatta nel passato, la violenza è ciò che continua ad accadere loro e in questo modo forma l'orizzonte della vita politica. Perciò si tratta di prendere nelle proprie mani la violenza e darle una svolta. Fanon scrive: "Si pone ora il problema di cogliere tale violenza nell'atto di riorientarsi".⁴⁴ La violenza non viene qui difesa come modo di vivere, e certamente non come modo di immaginare lo scopo normativo di un movimento sociale. È una strumentalità al servizio di un'invenzione.

Naturalmente resta la domanda se la violenza come strumento puro possa rimanere tale, o se invece arrivi a definire, infestare e affliggere le forme politiche che si insediano attraverso mezzi violenti. Né Sartre, né Fanon si pongono questa domanda. Che l'aspirazione sia quella di creare un uomo nuovo o quella di produrre una comunità definita come unità infinita di bisogni reciproci o quella di arrivare alla decolonizzazione, dobbiamo comunque chiederci se la violenza continui a giocare un ruolo in ciò che significa la creazione di sé, in ciò che significa produrre tale comunità, e in ciò che significa raggiungere e sostenere la decolonizzazione come scopo. Sembra chiaro che la violenza esce di scena quando immaginiamo una comunità definita come infinita unità di bisogni reciproci. E la violenza non avrebbe nessun ruolo da giocare una volta che la decolonizzazione fosse inequivocabilmente raggiunta (se questo si rivelasse davvero possibile). Il ruolo della violenza è più difficile da capire nel modello

44. Ivi, p. 20.

dell'auto-creazione. Si potrebbe abbastanza facilmente dire che solo nelle condizioni della colonizzazione la violenza emerge come un mezzo chiave attraverso cui l'uomo crea se stesso, e che senza la colonizzazione il farsi da sé non è più raggiunto attraverso mezzi violenti. Questa posizione si distinguerebbe da quella che modella il farsi da sé sulla negazione violenta, ovvero la posizione secondo cui ogni farsi da sé richiede immancabilmente violenza. Fanon dice chiaramente alla fine dei *Dannati della terra* che il compito della decolonizzazione è quello di creare o inventare "un uomo nuovo" che non costituirà un semplice rispecchiamento fedele dell'europeo.

Possiamo pensare l'invenzione di sé in Fanon al di fuori del concetto di violenza? E se non possiamo farlo è perché la violenza è una necessità nelle condizioni della colonizzazione, il contesto che delimita ciò che lo stesso Fanon può immaginare nel 1961? Alla fine del suo libro Fanon lascia aperta la possibilità di un nuovo tipo di creazione di sé che è ancora tutta da immaginare? O forse non ce la può fornire proprio perché lui storicamente non è ancora là, nel luogo esatto in cui questa creazione può essere immaginata?

Quello che sembra chiaro è che essere colonizzati significa essere umiliati come uomini e che questa castrazione è intollerabile. È la moglie del colonizzato che viene violentata o disprezzata, e per Fanon questa è un'offesa fatta all'uomo, al marito, ancora più profondamente che alla donna stessa. Rey Chow e altri/e hanno esaminato il maschilismo pervasivo del lavoro di Fanon e non voglio infierire su questo ora.⁴⁵ Ma voglio fare due osservazioni che ci conducono verso un altro modo di vedere le cose. In primo luogo mi colpisce il fatto che Fanon veda la fantasia maschile violenta come compensatoria, e questo significa che egli comprende la dimensione fantasmatica dell'iperesaltazione della mascolinità. In quanto tale, essa non serve come ideale morale verso cui dovrebbero tendere i decolonizzati. Piuttosto serve come componente motivazionale nella lotta per la decolonizzazione.

45. Cfr. R. Chow, *Primitive Passions*, Columbia University Press, New York 1995.

La distinzione è importante, perché ne conseguirebbe che nelle condizioni della decolonizzazione l'iperesaltazione della mascolinità come ideale fantasmatico perderebbe la sua forza di motivazione compensatoria per la condotta e di modello fantasmatico per l'auto-creazione. Un uomo connotato dal punto di vista di genere dovrebbe attraversare un fiume come fa ogni altro mortale: la decolonizzazione non promette poteri soprannaturali e, se lo fa, necessariamente non mantiene la sua promessa.

Anche se Sartre fa un uso restrittivo del "voi" per costituire e decostituire i suoi lettori europei e per dividere due diverse fraternità, i colonizzatori e i colonizzati, Fanon offre un'altra versione dell'appello diretto che va oltre questo rigido binarismo e che dà la possibilità di pensare l'umano indipendentemente dall'"uomo". Quando, per esempio Fanon prega il suo corpo alla fine di *Pelle nera maschere bianche* ("O mio corpo, fa di me sempre un uomo che pone delle domande!") invoca un tipo di apertura che è allo stesso tempo corporea e cosciente.⁴⁶ Si rivolge a se stesso e cerca di ricostituirsi attraverso un appello diretto al suo corpo. Come se si contrapponesse alla morte nella vita psicoaffettiva che pervade l'esperienza vissuta dei colonizzati, Fanon cerca di spingere il corpo verso un'indagine sempre aperta. Nella frase immediatamente precedente, propone una nuova collettività: "Voglio che il mondo riconosca, insieme con me, la dimensione aperta di ogni coscienza [*la dimension ouverte de toute conscience*]" . Fanon non chiede il riconoscimento della sua identità nazionale o del suo genere, ma chiede piuttosto un atto collettivo di riconoscimento che conferirà a ogni coscienza il suo status di apertura infinita. E anche se egli non avrebbe potuto prevedere in anticipo che cosa avrebbe potuto significare per le relazioni di genere quel riconoscimento universalizzabile, qui c'è comunque un'incipiente e inintenzionale implicazione nelle sue stesse parole, le quali forse sono portatrici di una visione molto più radicale di quello cui lui stesso sarebbe potuto arriva-

46. F. Fanon, *Pelle nera maschere bianche. Il nero e l'altro* (1952), Marco Tropea, Milano 1996, p. 204.

re quasi un decennio dopo, quando scrisse *I dannati della terra*. “O mio corpo” – questo grido mette in atto una determinata riflessività, un appello a se stesso proprio come corpo *non* stritolato dalla sua inessenzialità, ma capace di determinare una domanda permanente e aperta. Questo corpo, sollecitato attraverso l’appello, si pone come un’apertura verso il mondo e verso una collettività radicalmente egualitaria. Non c’è un dio da pregare, ma solo un corpo, caratterizzato precisamente da ciò che ancora non sa. Questo punto viene senza dubbio ripetuto alla fine dei *Dannati della terra*, nonostante le differenze tra i due testi. Alla fine dei *Dannati* Fanon non sa quale nuova versione dell’uomo verrà inventata una volta che avrà avuto luogo la decolonizzazione. C’è un’apertura verso il futuro che è quanto mai lontana da un’affermazione onnisciente e che davvero è enfaticamente ignara e non prescrittiva a proposito di ciò che verrà.

Forse prendo al volo questa esortazione al suo stesso corpo perché si apra al mondo e, più radicalmente, perché si unisca agli altri nel riconoscere il carattere di apertura di ogni coscienza, proprio perché si pone come un’alternativa all’iperrisoluzione esaltazione della mascolinità della violenza anticoloniale. Naturalmente, *Pelle nera maschere bianche* fu scritto nove anni prima dei *Dannati della terra*, ma forse i due testi possono essere letti insieme per capire in che cosa potrebbe consistere questa nuova invenzione dell’uomo o questa nozione dell’umano. Dopotutto il richiamo alle armi e la critica del pacifismo e del compromesso richiedono che in quel momento la polizia o gli algerini bianchi o il governo ufficiale *non* siano intesi come quelli la cui coscienza è una “dimensione aperta”. La violenza verso l’altro *chiude* veramente quella coscienza, perché, secondo la logica della violenza, la “dimensione aperta” della mia stessa coscienza è possibile solo attraverso la chiusura della stessa dimensione nell’altro. Secondo le argomentazioni proposte nei *Dannati*, se io vivo come colonizzato, allora l’apertura della porta della mia coscienza si rende possibile solo attraverso la chiusura della porta della coscienza altrui. È una questione di vita o di morte. Nel momento in cui faccio violenza all’Altro – colui che mi opprime o colui che rappresenta quella

oppressione, o ancora colui che è complice di quella stessa oppressione –, faccio posto non solo alla mia auto-invenzione, ma anche a una nuova nozione dell'umano che non sarà basata sull'oppressione e sulla violenza razziale o coloniale.

Alla fine di *Pelle nera maschere bianche* Fanon si rivolge a se stesso. Questa modalità di appello non viene presa in considerazione nella prefazione di Sartre, ma rimane forse l'atto linguistico più insurrezionale tra quelli di Fanon, quello che allegorizza i poteri emergenti di autocostruzione del colonizzato non condizionati da alcuna necessità storica o causale. Là Fanon scrive che solo riaffermando ed esaminando attentamente il sé possono arrivare a esistere le condizioni ideali per un mondo umano. “Perché – si chiede Fanon – non cercare semplicemente di toccare l'Altro, di sentire l'Altro, di rivelare l'Altro?”⁴⁷ Questa frase è in forma interrogativa e sembra che l'autoesame implichi naturalmente questa relazione interrogativa nei confronti dell'Altro. Fanon rende esplicito tutto ciò nella frase successiva, quando scrive: “La mia libertà non mi è dunque data per edificare il mondo del Tu?”⁴⁸ Non sappiamo a questo punto se il “tu” si riferisca al colonizzato o al colonizzatore, se sia anche un raggiungimento, una relazionalità che costituisce l'asservimento intenzionale dell'“io” nel momento in cui quest'ultimo trova se stesso fuori di sé, avvolto nel mondo degli altri. L'autoesame non è tanto una mossa verso l'interiorità quanto una modalità di appello: *O tu, o mio corpo*. Questo è un richiamo tanto alla propria vita corporea, il ristabilimento del corpo come fondamento della facoltà di agire, quanto all'altro; è veramente un appello, un toccare facilitato dal corpo che, per ragioni complesse, si impegna a guardare ogni coscienza come dimensione aperta. Se il corpo lo apre verso il “tu”, lo apre in modo tale che l'altro, attraverso i mezzi del corpo, diventa capace esso stesso di rivolgersi a un “tu”. Implicita in entrambe le modalità di appello è una concezione del corpo che, attraverso il suo toccare, assicura l'appello aperto non solo di que-

47. Ivi, p. 204.

48. *Ibidem*.

sto altro tattile, ma anche di ogni altro corpo. In questo senso, sembra prendere piede qui una ricorporeizzazione dell'umanesimo che si pone come alternativa alla violenza o, paradossalmente, all'idea dell'umano non palesato verso cui tende (e che alla fine deve rifiutare di realizzare). Contro l'opinione che non ci può essere creazione di sé senza violenza, Fanon qui esemplifica la verità filosofica che non ci può essere invenzione di sé senza un "tu" e che il sé è costituito proprio nella modalità di appello che ammette la sua costitutiva socialità.

Quando Sartre scrive a proposito dei *Dannati*: "Cosa può importargliene, a Fanon, che voi leggete o no la sua opera? Egli denuncia ai suoi fratelli le nostre vecchie furbizie", sembra dirci che potremmo *non* leggere *I dannati* alla luce del "tu" che forma l'ultimo appello in *Pelle nera maschere bianche*. È vero che nella conclusione dei *Dannati* Fanon si rivolge ai suoi "compagni" e "fratelli". Il "tu" che chiude l'opera precedente è ora specificato e ristretto, ma si noti che anche nei *Dannati* Fanon *non* esorta i suoi compagni e i suoi fratelli a fare ritorno all'identità nazionale o etnica; no, li esorta a creare una nuova versione dell'uomo e dunque a creare un'universalità che non è mai stata ancora istituita su questa terra, certamente dannata. In realtà non si sa quale forma potrà prendere questo umano universale, tutto ciò rimane una domanda aperta, e così l'apertura che si trova nella prima opera – l'apertura che va in direzione di un "tu" facilitato per mezzo del corpo – alla fine echeggia nell'apertura che ha concluso l'opera successiva. Anche nei *Dannati*, alla fine, c'è questa tensione all'invenzione, al nuovo, a un'apertura che potrebbe dipendere da una violenza anteriore, ma che presuppone anche la soluzione di questa.

L'appello che Fanon fa al corpo ad aprirsi e a porre domande, a unirsi alla lotta per il riconoscimento del carattere di apertura di ogni altra coscienza incarnata – la lotta verso una nuova universalità – inizia forse proprio là dove finisce la decolonizzazione. Questo significherebbe che dal punto di vista filosofico *Pelle nera maschere bianche* dovrebbe venire dopo *I dannati della terra*. Lo sforzo di "toccare" il "tu" in *Pelle nera maschere bian-*

che sembrerebbe molto diverso dal contatto che costituisce la negazione violenta. Quando Sartre parla dell'“unità infinita” dei “bisogni reciproci” di tutti gli abitanti di questa terra, si richiama non alla capacità che ognuno ha di fare violenza, ma alle richieste reciproche che l'incarnazione dell'umano implica: cibo, un tetto sopra la testa, protezione della vita e della libertà, strumenti di riconoscimento e condizioni di lavoro e partecipazione politica, tutte cose senza cui non c'è umano che possa emergere o essere sostenuto. L'umano, in questo senso, è una contingenza e un'aspirazione al tempo stesso, dipende da una serie di circostanze e non è ancora compiuto o realizzato.

Mi viene in mente a questo punto la straordinaria osservazione che Sartre fa nel 1975, nell'intervista da lui rilasciata a Michel Contat e intitolata *Autoritratto a settant'anni*, dove fa riferimento alla prospettiva di una “vita soggettiva” che viene “offerta” e “data”.⁴⁹ Nella prefazione ai *Dannati* di Fanon, Sartre non può rivolgersi al colonizzato, non è quello il suo posto. Eppure, come è possibile una nuova politica dell'umano senza un tale appello? In questa intervista tarda sembra che egli sappia che il futuro dell'umano viene istituito attraverso una determinata modalità di appello che riorganizza il genere, per richiamare Fanon, il suo appello a se stesso e al “tu”.

Diamo il nostro corpo a tutti, anche al di fuori di ogni relazione sessuale: attraverso gli sguardi, i contatti. Lei mi dà il suo corpo, io le do il mio: esistiamo l'uno per l'altro come corpi. Ma non esistiamo allo stesso modo come coscienza, come idee, sebbene le idee siano modificazioni del corpo.

Se volessimo esistere veramente per l'altro, esistere come corpo, come corpo che può essere continuamente spogliato – anche se non lo si fa mai – le idee dovrebbero manifestarsi all'altro come provenienti dal corpo. Le parole sono tracciate in una bocca da una lingua. Tutte le idee dovrebbero manife-

49. J.-P. Sartre, *Autoritratto a settant'anni e Simone de Beauvoir interroga Sartre sul femminismo*, introduzione di M. Gallerani, il Saggiatore, Milano 1976, p. 11.

starsi allo stesso modo, anche le più vaghe, le più fugaci, le meno afferrabili. In altre parole non dovrebbe più esistere questa clandestinità, questa segretezza che taluni secoli hanno creduto fosse l'onore dell'uomo e della donna. Questa mi sembra una sciocchezza.⁵⁰

Anche se Sartre tende a un'impossibile trasparenza, per lui comunque tale ideale impossibile mantiene l'idealità e l'infinita potenzialità del desiderio stesso. Certo, "l'onore dell'uomo e della donna" trattiene costoro in relazioni distinte, articola e mantiene la differenza, ma fa anche qualcosa di più. Se l'evirazione è il segno della deumanizzazione, allora il maschile è presumibilmente la norma dell'umanizzazione. Questa norma differenziale può solo deumanizzare a sua volta, perciò, se in queste strane confessioni finali sia Fanon sia Sartre ammettono che ci sia un toccare e una forma di darsi che stabilisce una relazione con il "tu", allora sembrerebbe che al posto della lotta per stabilire quale comunità maschile alla fin fine prevarrà, troviamo un pronome che resta aperto proprio in relazione alla questione del genere. È stata Arendt a suggerire che la domanda "chi sei tu?" è alla base della democrazia partecipativa.⁵¹ Su queste basi la filosofa femminista italiana Adriana Cavarero invoca una riabilitazione del "tu" nel cuore della politica.⁵²

Il "tu" potrebbe prendere il posto dell'"uomo" nella ricerca

50. Ivi, pp. 11-12.

51. H. Arendt, *Vita activa. La condizione umana* (1958), a cura di S. Finzi, introduzione di A. Dal Lago, Bompiani, Milano 2008, pp. 132-137.

52. A. Cavarero, *Tu che mi guardi, tu che mi racconti. Filosofia della narrazione*, Feltrinelli, Milano 1997, p. 118: "È il *tu* che viene prima del *noi*, prima del *voi* e prima del *loro*. Sintomaticamente, nelle vicende moderne e contemporanee dell'etica e della politica, il *tu* è invece un termine spaesante. Ignorato dalle dottrine individualistiche troppo occupate a lodare i diritti dell'*io*, e messo in maschera da un'etica kantiana capace di inscenare un *io* che si dà solennemente del *tu*, esso non trova casa neppure nelle scuole di pensiero che all'individualismo si oppongono. Le quali si mostrano per lo più affette da un vizio moralistico che, per non cadere nell'indecenza dell'*io*, evita la contiguità del *tu* e privilegia i pronomi plurali in quanto collettivi. Molti movimenti "rivoluzionari" (quelli che spaziano, per intenderci, dalla tradizione comunista al femminismo della sorellanza) sembrano infatti condividere un curioso codice linguistico basato sulla moralità intrinseca dei pronomi. Il *voi* è un possibile alleato, il *loro* ha la faccia dell'antagonista, l'*io* è sconveniente e il *tu*, ap-

dell'umano al di là dell'orizzonte preconstituito dell'umanismo. Se c'è una relazione tra questo "tu" che cerco di conoscere, il cui genere non può essere determinato e la cui nazionalità non si può presumere e che mi obbliga ad abbandonare la violenza, allora questa modalità di appello articola un desiderio non solo di un futuro non-violento per l'umano, ma anche di una nuova concezione dell'umano la cui precondizione è una qualche maniera di toccare che sia diversa dalla violenza.

Traduzione dall'inglese di Sergia Adamo

Walter Benjamin

Sempre nel 2006 Judith Butler riprende le pagine di Walter Benjamin sulla critica della violenza (Critique, Coercion, and Sacred Life in Benjamin's "Critique of Violence"). Ne discutono Giovanni Leghissa e Raoul Kirchmayr.

Critica, coercizione e vita sacra in “Per la critica della violenza” di Benjamin

JUDITH BUTLER

Vorrei affrontare la questione della violenza, o più precisamente, la questione di quella che potrebbe essere una critica della violenza. Che significato assume il termine *critica* quando diventa una critica della violenza? Una critica della violenza è un’indagine sulle condizioni della violenza, ma è anche un’interrogazione su come la violenza viene circoscritta in anticipo dalle domande che poniamo su di essa. Dunque, che cos’è la violenza, se è tale che si possa porre questa domanda su di essa? E abbiamo bisogno di sapere come trattare questa domanda, prima di chiederci – come dobbiamo fare – quali sono le forme di violenza legittime e quali sono quelle illegittime? A mio modo di vedere, il saggio di Walter Benjamin *Per la critica della violenza*, scritto nel 1921, fornisce una critica della violenza *giuridica*, il tipo di violenza che lo Stato usa attraverso l’istituzione e il mantenimento del vincolo che il diritto esercita sui suoi soggetti.¹

J. Butler, *Critique, coercion, and sacred life in Benjamin’s “Critique of Violence”*, in H. de Vries, L.E. Sullivan (a cura di), *Political Theologies. Public Religions in a Post-secular World*, Fordham University Press, New York 2006, pp. 201-219.

1. Le citazioni fanno riferimento alla traduzione italiana di Renato Solmi, *Per la critica della violenza*, in W. Benjamin, *Opere complete*, vol. I: *Scritti 1906-1922*, a cura di R. Tiedemann e H. Schweppenhäuser, edizione italiana a cura di E. Ganni, Einaudi, Torino 2008, pp. 467-488, con alcune modifiche che vengono di volta in volta indicate. Le citazioni in tedesco sono tratte da *Zur Kritik der Gewalt*, in *Gesammelte Schriften*, sotto la direzione di Th.W. Adorno e G. Scholem, a cura di R. Tiedemann e H. Schweppenhäuser, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1977, vol. II, tomo I, pp. 179-203.

Quando Benjamin fornisce una critica, offre almeno due modi diversi di dare conto della violenza. In primo luogo si chiede: come diventa possibile la violenza giuridica? Che cos'è il diritto, se è tale da richiedere la violenza, o almeno un effetto coercitivo, per diventare vincolante rispetto ai soggetti? Ma anche: che cos'è la violenza, se è tale da assumere una simile forma giuridica? Nel porre quest'ultima domanda, Benjamin apre una seconda traiettoria per il suo pensiero: esiste un'altra forma di violenza che sia non coercitiva, una violenza che possa essere davvero invocata ed esercitata contro la forza coercitiva del diritto? Benjamin va oltre e si chiede: c'è un tipo di violenza che non solo viene esercitata contro la coercizione, ma che è essa stessa non coercitiva, e in questo senso, se non in altri, fondamentale non-violenta? Benjamin definisce questa violenza non coercitiva come incruenta e ciò sembrerebbe implicare che questa violenza non viene esercitata su vite o corpi umani. Come vedremo, alla fin fine non è chiaro se Benjamin riesca o meno a realizzare i suoi intenti e a dare una risposta a questi interrogativi. Se ci riuscisse, sposerebbe una violenza che è distruttiva nei confronti della coercizione, pur non versando nemmeno una goccia di sangue in questo processo. E questo andrebbe a costituire la possibilità paradossale di una violenza non-violenta: nelle pagine che seguono, vorrei prendere in considerazione questa possibilità così come essa viene esposta nel saggio di Benjamin.

Il saggio è notoriamente arduo. Vengono proposte diverse distinzioni che dobbiamo tenere presenti e nella lettura sembra di riuscire a farlo solo per alcuni attimi, per poi doverle lasciar andare. Ma ci sono fondamentalemente due serie di distinzioni con cui bisogna lavorare se si vuole capire innanzitutto che cosa sta facendo Benjamin. La prima è la distinzione tra la violenza *che pone il diritto* (*rechtsetzend*) e la violenza *che conserva il diritto* (*rechtserhaltend*). La violenza che conserva il diritto viene esercitata dai tribunali e, di fatto, dalla polizia, e rappresenta sforzi ripetuti e istituzionalizzati per assicurare che il diritto continui a essere vincolante rispetto alla popolazione che esso governa; questa violenza rappresenta i modi quotidiani in cui il diritto

viene continuamente reso vincolante rispetto ai soggetti. La violenza che pone il diritto è diversa. Il diritto si pone come qualcosa che si dà quando viene posta in essere una forma di governo e viene creato il diritto stesso, ma può anche essere una prerogativa esercitata dall'esercito nel mettere in atto sempre nuove azioni coercitive per gestire una popolazione ribelle. È interessante che nell'esercito si possa trovare un esempio di potere che pone il diritto e allo stesso tempo di potere che conserva il diritto, a seconda del contesto: torneremo su questo quando ci chiederemo se esiste ancora un'altra forma di violenza, vale a dire una terza possibilità per la violenza che eccede e si oppone sia alla violenza che pone il diritto sia a quella che lo conserva. Tuttavia, se ci concentriamo sulla violenza che pone il diritto, Benjamin sembra dire chiaramente che l'atto di porre il diritto, di creare il diritto, è opera del fato. Gli atti attraverso cui il diritto viene istituito non sono essi stessi giustificati da un altro diritto o attraverso il ricorso a una giustificazione razionale che precede la codificazione del diritto; né il diritto si forma in modo organico attraverso il lento sviluppo degli usi e delle norme nel diritto positivo. Al contrario, la creazione del diritto crea a sua volta le condizioni perché abbiano luogo procedure giustificatorie e deliberative. Lo fa attraverso una sorta di ordinanza, per così dire, e ciò è parte di quello che la violenza di questo atto fondativo intende fare. In effetti, la violenza che pone il diritto si può riassumere nell'affermazione: "Questa sarà la legge"; o, con maggiore enfasi: "Questa è ora la legge".² In quest'ultima concezione la violenza giuridica – quella che pone il diritto – è intesa come un'operazione del fato, termine che per Benjamin ha un significato specifico. Il fato appartiene all'ambito del mito greco e la violenza che conserva il diritto è in molti modi il sottoprodotto di questa violenza che pone il diritto, perché il diritto che viene conservato è esattamente il diritto che è già stato posto. Il fat-

2. La parola che Benjamin usa per "fato" è *das Schicksal* che si traduce in inglese più propriamente con "destiny". [Invece che con "fate", il termine che usa Butler in inglese, N.d.T.]

to che il diritto possa essere conservato solo reiterando il suo carattere vincolante suggerisce che esso viene conservato solo se è continuamente asserito e riasserito come vincolante. Alla fin fine, sembrerebbe che il modello della violenza che pone il diritto, inteso come fato, come una dichiarazione che viene fatta attraverso un'ordinanza, fosse il meccanismo attraverso cui opera anche la violenza che conserva il diritto. Il fatto che l'esercito sia l'esempio di una istituzione che allo stesso tempo crea e preserva il diritto ci dice che è esso a fornire un modello per comprendere il legame interno che esiste tra queste due forme di violenza. Perché un diritto che deve essere conservato deve anche essere riasserito per mantenere il suo status vincolante. Questa riasserzione vincola nuovamente il diritto, e così ripete l'atto fondativo in modo regolamentato. Qui si vede anche che se il diritto non si rinnova e non si conserva, probabilmente l'ambito dove una determinata serie di leggi può cessare di funzionare, di essere preservata e di essere continuamente resa vincolante è proprio l'esercito, perché questa sembra essere l'istituzione esemplare nel conservare e nel far valere la legge, e dunque il luogo dove il diritto stesso potrebbe arrestarsi, smettere di funzionare, diventare anche soggetto a dissoluzione.

Per capire il tipo di violenza che è all'opera sia nella violenza che pone il diritto sia in quella che lo conserva dobbiamo prendere in considerazione un'altra violenza, quella che non va intesa né attraverso la nozione di fato, né come la violenza del mito greco. La violenza mitica istituisce il diritto senza avere bisogno di giustificazioni, si può iniziare a parlare di giustificazioni solo una volta che il diritto è stato istituito. Il diritto viene fondato, in modo cruciale, senza giustificazioni, senza alcun riferimento a una giustificazione, anche se si fa riferimento a una giustificazione che diventa possibile come conseguenza di quella fondazione. In un primo momento il soggetto è vincolato dal diritto, solo in seguito emerge una cornice giuridica per giustificare il carattere vincolante del diritto. Come conseguenza di ciò, vengono prodotti dei soggetti che sono responsabili davanti alla legge e che vengono definiti dalla loro relazione con la responsabi-

lità giuridica. Contro questo dominio del diritto, sia nelle sue istanze fondative, sia in quelle conservative, Benjamin pone una “violenza divina” che si concentra sulla cornice stessa che istituisce la responsabilità giuridica. La violenza divina viene scatenata contro la *forza coercitiva* di quella cornice giuridica, contro la responsabilità che vincola un soggetto a un determinato sistema giuridico e impedisce a quello stesso soggetto di sviluppare un punto di vista critico, se non rivoluzionario, rispetto a quel sistema. Quando un sistema giuridico deve essere disfatto o quando la sua coercitività porta alla rivolta coloro che soffrono proprio perché sottoposti/e alle sue condizioni di coercizione, è importante che quei legami di responsabilità vengano rotti. Effettivamente, *fare la cosa giusta secondo la legge è proprio ciò che deve essere sospeso per poter dissolvere un corpus di leggi già istituite che sono ingiuste.*

Era sicuramente questa la posizione di Georges Sorel nel suo *Riflessioni sulla violenza*, testo che influenzò profondamente la discussione che Benjamin fa dello sciopero generale come di ciò che porta alla dissoluzione di un intero apparato statale. Secondo Sorel, lo sciopero generale non cerca di mettere in atto questa o quella riforma specifica all’interno di un determinato ordine sociale, ma cerca di disfare l’intera base giuridica di un determinato Stato. Benjamin unisce alla posizione di Sorel un pensiero messianico che dà alla sua visione un significato teologico e politico a un tempo. Non solo la violenza divina libera dalle forme della responsabilità coatta, cioè da una forma di obbligo forzata o violenta, ma questa liberazione è anche, allo stesso tempo, un’espiazione della colpa e un’opposizione alla violenza coercitiva. Una risposta a tutto questo potrebbe essere la paura che da qui possa derivare solo l’anarchia o il dominio della massa, ma ci sono alcune altre proposizioni da tenere a mente. Benjamin non sostiene da nessuna parte che ci si debba opporre a tutti i sistemi giuridici e non è chiaro in questo testo se egli si opponga ad alcune regole giuridiche e non ad altre. Inoltre, se davvero qui Benjamin ha qualcosa a che fare con l’anarchismo, dovremmo soffermarci un attimo a pensare a che cosa potrebbe si-

gnificare l'anarchismo in questo contesto e tenere a mente che Benjamin prende sul serio il comandamento "Non uccidere" (sul cui significato tornerò tra breve). Paradossalmente, Benjamin vede la liberazione dalla responsabilità giuridica e dalla colpa come una modalità di apprensione della sofferenza e della transitorietà della vita, nella vita, come qualcosa che non può sempre e solo trovare una spiegazione nella cornice della responsabilità morale o giuridica. Questa percezione della sofferenza e della transitorietà può portare, dal suo punto di vista, a un determinato tipo di felicità. Solo attraverso il ricorso alla nozione benjaminiana del messianico si può vedere come l'apprensione di una sofferenza che appartiene al dominio della vita, e che rimane senza spiegazione se si ricorre solo alla responsabilità morale per darne conto, porta a (o costituisce) un determinato tipo di felicità. Nelle conclusioni di questo intervento prenderò in considerazione il *Frammento teologico-politico* per cercare di chiarire questa concezione.

Benjamin utilizzò diverse fonti per scrivere *Per la critica della violenza*: tra queste, le *Riflessioni sulla violenza* di Sorel, l'*Etica della volontà pura* di Hermann Cohen, e le ricerche cabalistiche di Gershom Scholem. In un certo senso, egli stava lavorando lungo due diverse traiettorie allo stesso tempo, una teologica e una politica, per elaborare, da una parte, le condizioni di uno sciopero generale che avrebbe avuto come risultato la paralisi e la dissoluzione di un intero sistema giuridico e, dall'altra parte, la nozione di una divinità il cui comandamento *offre un tipo di ingiunzione che è irriducibile alla legge coercitiva*. Le due sponde non sono sempre facili da leggere insieme. Secondo alcuni/e la teologia è al servizio della teoria dello sciopero, mentre secondo altri/e lo sciopero non è altro che un esempio – o un'analogia – della distruttività divina.

Tuttavia, quello che sembra importante qui è che la violenza divina viene comunicata da un comandamento che non è dispotico né coercitivo. In effetti, come Franz Rosenzweig prima di lui, Benjamin configura il comandamento come una sorta di legge che non è né vincolante né applicabile in modo da richiedere

la violenza giuridica.³ Quando si parla di violenza giuridica, ci si riferisce al tipo di violenza che mantiene la legittimità e l'applicabilità della legge, al sistema penale che aspetta al varco chi infrange la legge, alla polizia e alla forza militare che sostengono un sistema giuridico e alle forme della responsabilità morale e giuridica che assicurano che gli individui restino forzatamente obbligati ad agire secondo la legge, a ottenere la loro effettiva definizione civile in virtù della loro relazione con il diritto.

È interessante che sia attraverso una riconsiderazione del comandamento biblico, specificamente del “Non uccidere”, che Benjamin articola la sua critica della violenza di Stato, una violenza che è in molti modi esemplificata dall'esercito nella sua doppia capacità di applicare e di fare la legge. Anche se siamo abituati a pensare al comandamento divino come a qualcosa che opera in modo imperativo, che ci assegna l'azione e che è pronto a mettere in atto una serie di reazioni punitive se non obbediamo, Benjamin utilizza una diversa tradizione ebraica nel modo di intendere il comandamento; una tradizione che separa rigidamente l'imperativo articolato dalla legge dalla materia della sua applicabilità. Il comandamento emana un imperativo che è davvero privo della capacità di far rispettare in alcun modo l'imperativo che comunica. Il comandamento non è la vocalizzazio-

3. Rosenzweig sostiene che il comandamento rappresenta uno sforzo orale e scritto da parte di dio per sollecitare l'amore nel suo popolo (*La stella della redenzione*, 1981, a cura di G. Bonola, Marietti, Casale Monferrato 1985, pp. 230-232). Il fatto che Rosenzweig si concentri sull'amore corrisponde agli sforzi in atto all'epoca per rivitalizzare la dimensione spirituale dell'ebraismo in contrapposizione alle riforme rabbiniche che si concentravano invece sull'elaborazione di regole e sulla scienza della loro interpretazione. L'interesse che Rosenzweig aveva per l'ebraismo come movimento spirituale lo portò a sostenere che il popolo ebraico “deve proibirsi quella forma di soddisfazione che i popoli del mondo trovano costantemente nello stato” (ivi, p. 355). Egli sosteneva inoltre che “lo stato è il tentativo che è necessario rinnovare incessantemente, di conferire eternità ai popoli nel tempo” (*ibidem*). Perché tale eternità venga assicurata, tuttavia, le nazioni devono essere perpetuamente rifondate, oltre al fatto di richiedere la guerra per perpetrare se stesse. Nella visione di Rosenzweig la vita è costituita dalla preservazione e dal rinnovamento. Il diritto emerge come antitesi della vita nella misura in cui istituisce una durata e una stabilità che opera contro la vita e diventa la base per la coercizione dello Stato. Egli cercò di intendere l'ebraismo come qualcosa che va al di là delle contraddizioni che affliggono le nazioni, e dunque di distinguere l'idea del popolo ebraico da quella della nazione ebraica.

ne di un dio furioso e vendicativo, e in questa visione la legge ebraica più in generale è decisamente *non* punitiva; inoltre, il comandamento associato con il dio ebraico viene qui *opposto* alla colpa, cerca addirittura un'espiazione della colpa, che, secondo Benjamin, è un lascito della tradizione mitica e della Grecia antica. Il saggio di Benjamin offre davvero, in una forma frammentata e potenziale, la possibilità di opporsi a una concezione erronea che associa la legge ebraica con la vendetta, con il suo carattere punitivo e con l'attribuzione della colpa. Contro l'idea di una legge coercitiva e che attribuisce colpe, Benjamin invoca il comandamento come ciò che autorizza solo il fatto che una lotta individuale con l'editto etico sia comunicata dall'imperativo. Si tratta di un imperativo che *non* detta, ma *lascia aperte* le modalità della sua applicabilità e le possibilità della sua interpretazione, comprese le condizioni in cui può essere rifiutato.

In Benjamin troviamo una critica della violenza di Stato che è in parte ispirata dalle risorse teologiche ebraiche e che si opporrebbe al tipo di violenza che mira a colpire quello che lui chiama "l'anima dell'essere vivente [*die Seele des Lebendigen*]". È importante procedere con cautela qui, perché sarebbe un errore dire che questo saggio costituisce un esempio di "critica ebraica", anche se è percorso da un anelito di teologia ebraica; inoltre, di certo non ha senso definirlo come un esempio di critica ebraica solo perché Benjamin era ebreo. Se questa critica può essere a ragione definita come ebraica, questo dipende solo dalle fonti critiche che Benjamin usa per sostenere le sue tesi. Ed è importante ricordare che Sorel, che non era ebreo e che non usa alcuna fonte chiaramente ebraica per sostenere le sue tesi (a meno che non consideriamo Bergson sotto questa luce), ha sicuramente influenzato questo saggio, tanto quanto l'hanno fatto Scholem o Cohen. Anche se Benjamin è decisamente ambiguo sulla possibilità e sul significato della non-violenza, il mio suggerimento è che il comandamento, così come lo pensa Benjamin, costituisca non solo la base per una critica della violenza giuridica, ma anche la condizione per una teoria della responsabilità che ha al suo centro una lotta continua con la non-violenza.

Faccio una digressione per chiarire quali penso siano alcune delle implicazioni politiche di questa lettura. Vorrei, infatti, abbracciare due di queste implicazioni. Se è parte dell'interpretazione volgare dell'ebraismo ritenere che esso sottoscriva un concetto di dio o una concezione della legge basati sulla vendetta, sulla punizione e sull'inculcazione della colpa, nei toni cabalistici che informano il pensiero di Benjamin si vede invece un illuminante resto di un ebraismo diverso. Per questo si dovrebbero riconsiderare le distinzioni secondo cui una parte della riduzione dell'ebraismo che si ritrova nelle rappresentazioni popolari del suo significato consiste nell'identificare l'ebraismo stesso con un dio adirato e punitivo e il cristianesimo invece con un principio di amore o *caritas*. Io credo che qui si vedano anche le tracce del movimento antirabbिनico dell'inizio del XX secolo che ha informato il lavoro di Rosenzweig e, alla fin fine, quello di Martin Buber; movimento che era associato con la nozione di rinnovamento spirituale, e che era preoccupato da una parte dell'assimilazionismo, dall'altra dello scolasticismo rabbinico. Questo movimento era anche critico nei confronti dei tentativi di stabilire una territorialità giuridica e politica per l'ebraismo: alcune di queste argomentazioni hanno un'importante risonanza oggi nel ripensamento attuale del sionismo. Rosenzweig, per esempio, si opponeva alla coercizione giuridica e allo stesso tempo invocava i comandamenti come modalità attraverso cui pensare a una legge non coercitiva. Rosenzweig nota che, indipendentemente dalle sue condizioni, ogni comandamento comunica la richiesta di "amare Dio". Effettivamente nella *Stella della redenzione* egli scrive che i comandamenti che dio dà possono essere ridotti tutti all'ingiunzione "amami!". Negli anni dieci e venti del Novecento sia Rosenzweig sia, in seguito, Buber si opposero all'idea di uno "Stato" per il popolo ebraico. Entrambi pensavano che non solo il potere critico dell'ebraismo, ma anche quello spirituale, sarebbero stati rovinati o, per usare le parole di Buber, "pervertiti" dall'istituzione di uno Stato che avesse come fondamento la coercizione giuridica e la sovranità. Rosenzweig morì troppo presto per rivedere la sua posizione, ma Buber ar-

rivò ad abbracciare una versione del sionismo che avrebbe previsto uno Stato federale amministrato unitariamente e con pari autorità da “due popoli”. Benjamin, per quanto ne so, non assunse tale posizione relativamente alla fondazione di uno Stato nel nome del sionismo; deviava continuamente dalla questione quando il suo amico Scholem la sollevava in modo pressante e continuo nella loro corrispondenza.⁴ Quello che sembra veramente importante qui per chi cerca di usare questo testo come risorsa per pensare criticamente il presente è qualcosa che ha almeno due aspetti: questo testo si oppone a una riduzione dell’ebraismo allo spargimento di sangue, cosa che a volte si attribuisce a una posizione antisemita, ma allo stesso tempo esso istituisce una relazione critica con la violenza dello Stato che potrebbe essere benissimo parte di un tentativo di mobilitare prospettive critiche ebraiche contro le attuali politiche dello Stato di Israele, se non addirittura contro la base costituzionale che lo stesso dà alla cittadinanza. Come forse saprete, a volte si dice che criticare lo Stato di Israele significa criticare l’ebraismo, ma questo modo di vedere le cose dimentica che l’ebraismo offre una serie importante di prospettive che criticarono il sionismo prima del suo trionfo del 1948 e che ora continuano, in alcune forme, a vivere nella sinistra sia all’interno di Israele/Palestina sia nella diaspora.

Naturalmente il saggio di Benjamin ha oggi i suoi detrattori, molti dei quali sosterebbero di certo che esso manca di prevedere l’assalto del fascismo alla legalità e alle istituzioni parlamentari. Tra il momento in cui il saggio di Benjamin venne scritto, nel 1921, e il momento in cui lo leggiamo noi oggi, hanno avuto luogo diverse catastrofi storiche, compreso lo sterminio di più di dieci milioni di persone nei campi di sterminio nazisti. Si potrebbe dire che il fascismo avrebbe dovuto trovare opposizione proprio da parte di una legalità che fosse considerata vinco-

4. Per una testimonianza del rapporto irrisolto che Benjamin aveva con il sionismo, cfr. il carteggio tra Benjamin e Scholem dell’estate 1933, in W. Benjamin, *Lettere, 1913-1940* (1966), raccolte da G. Scholem e Th.W. Adorno, trad. di A. Marietti e G. Backhaus, Einaudi, Torino 1978.

lante rispetto ai soggetti cui faceva riferimento. Ma ne consegue ugualmente che se la legge che vincola i soggetti cui fa riferimento è essa stessa parte di un apparato giuridico fascista, allora sembrerebbe che tale apparato fosse proprio il tipo di legge alla cui forza vincolante si sarebbe dovuto fare opposizione e resistenza fino a far venir meno l'apparato stesso. Tuttavia, la critica del diritto che fa Benjamin rimane non specifica, tanto che un'opposizione generale al carattere vincolante, o persino coercitivo della legge sembra meno edificante se teniamo in considerazione l'ascesa del fascismo, ma anche il modo in cui la politica estera degli Stati Uniti si fa beffe del diritto costituzionale e internazionale con le sue pratiche di guerra, tortura e detenzione illegale. Ma, di certo, è stato alla luce dell'ascesa del fascismo europeo che alcuni critici e critiche hanno preso le distanze dal saggio di Benjamin.

Jacques Derrida ha dato una lettura penetrante di tale saggio in *Forza di legge*, mentre Hannah Arendt ne ha fatto un termine di contrapposizione nel suo *Sulla violenza*. Derrida, nel momento in cui scrisse il suo saggio su Benjamin, era apertamente turbato da ciò che definiva come il "marxismo messianico" che percorre *Per la critica della violenza* e stava cercando di prendere le distanze dal tema della dissoluzione per valorizzare un ideale di giustizia cui alla fin fine non si avvicina nessun diritto specifico o positivo. Naturalmente Derrida avrebbe rivisto le sue posizioni sul messianesimo, sulla messianicità e sul marxismo in *Spettri di Marx* e in vari saggi sulla religione. Nel saggio su Benjamin Derrida dice chiaramente che il suo pensiero è che Benjamin sia andato troppo oltre con la sua critica della democrazia parlamentare e che la critica che Benjamin fa della violenza giuridica potrebbe condurre a un sentire politico antiparlamentare troppo strettamente associato con il fascismo. A un certo punto, Derrida afferma che Benjamin cavalca "un'ondata antiparlamentare", la stessa onda che ha portato il fascismo.⁵ Derrida è anche turbato dal fatto che Benjamin aveva scritto una lettera a Carl

5. Cfr. J. Derrida, *Forza di legge* (1994), Bollati Boringhieri, Torino 2003, p. 88.

Schmitt nello stesso anno in cui pubblicò *Per la critica della violenza*, ma non ci dice esattamente che cosa possa costituire motivo di turbamento, ammesso che ci sia davvero qualcosa in quella lettera. La lettera, infatti, non sembra contenere più di due righe, nelle quali Benjamin ringrazia Schmitt per il libro che quest'ultimo gli ha inviato. Tale espressione formale di ringraziamento difficilmente potrebbe costituire un motivo per inferire che Benjamin giustifichi, in parte o del tutto, il libro di Schmitt.

Arendt, in *Sulla violenza*, è anche lei turbata dal fatto che visioni come quella di Benjamin possano non comprendere l'importanza del diritto nel creare un vincolo che unisce una comunità, e sostiene che lo stesso Benjamin non sia stato in grado di comprendere che la fondazione di uno Stato può e dovrebbe essere un inizio non forzato e, in questo senso, non-violento alle sue origini.⁶ Arendt cerca di basare il diritto democratico su una concezione del potere che distingue quest'ultimo dalla violenza e dalla coercizione. In questo senso, Arendt tenta di risolvere il problema fissando certe definizioni e impegnandosi in quella che potrebbe essere chiamata una strategia stipulativa. Nel suo lessico politico la violenza è definita come coercizione, e il potere è definito come non-violento, più specificamente come l'esercizio della libertà collettiva. In effetti, Arendt pensa che se il diritto fosse fondato sulla violenza sarebbe illegittimo e mette in discussione l'assunto che si possa dire che il diritto sia istituito o conservato dalla violenza.

In effetti, mentre Arendt intende le rivoluzioni come qualcosa che istituisce il diritto ed esprime il consenso del popolo concordato tra tutti e tutte, Benjamin ritiene che sia qualcosa che si chiama "fato" a dare origine al diritto. E mentre Derrida, nella sua lettura del saggio di Benjamin, colloca il messianico nell'operazione performativa attraverso cui nasce il diritto stesso (e lo stesso vale per il potere che pone il diritto, per il fato e per la sfera del mitico), è chiaro che per Benjamin il messianico è associato con la dissoluzione di una cornice giuridica e con una di-

6. H. Arendt, *Sulla violenza* (1970), Guanda, Parma 2008.

versa alternativa al potere mitico. Nelle pagine che seguono, vorrei esaminare tale distinzione tra fato e violenza divina, e prendere in considerazione le implicazioni che il messianico benjaminiano ha per il problema della critica.

Non si può dimenticare che Benjamin qui sta facendo almeno due serie di distinzioni che si intrecciano le une con le altre: una prima distinzione tra la violenza che pone il diritto e quella che lo conserva, e poi un'altra tra la violenza mitica e quella divina. È nel contesto della violenza mitica che Benjamin ci offre una descrizione della violenza che pone il diritto e di quella che lo conserva; dunque soffermiamoci prima di tutto su questo aspetto per capire che cosa sia qui in gioco. La violenza porta alla nascita di un sistema giuridico e questa violenza che pone il diritto è proprio quella che opera senza giustificazione. Il fato produce il diritto, ma lo fa prima di tutto manifestando la rabbia divina. Questa rabbia prende forma di legge, ma si tratta di una legge che non ha alcun fine particolare. Essa costituisce un puro mezzo; il suo fine, per così dire, non è altro che il suo stesso manifestarsi.

Per dimostrare questo, Benjamin chiama in causa il mito di Niobe, il cui grande errore fu quello di sostenere che lei, una mortale, era più fertile e più grande di Latona, la dea della fertilità. In questo modo offese terribilmente Latona e cercò anche, attraverso il suo atto linguistico, di dissolvere la distinzione tra le divinità e gli esseri umani. Quando Artemide e Apollo arrivano sulla scena per punire Niobe per la sua affermazione oltraggiosa togliendole i suoi figli e le sue figlie, si può dire, nel senso di Benjamin, che questa dea e questo dio stanno istituendo una legge. Ma questa attività di istituzione di una legge non deve essere intesa prima di tutto come punizione o castigo per un crimine commesso contro una legge esistente. L'arroganza di Niobe, nelle parole di Benjamin, non costituisce un'offesa contro la legge; se lo facesse, dovremmo presupporre che la legge fosse già in vigore prima dell'offesa. Anzi, attraverso il suo atto linguistico di *hybris* Niobe sfida o mette alla prova il fato. Arte-

mide e Apollo pertanto agiscono nel nome del fato, o piuttosto diventano il mezzo attraverso cui il fato stesso viene istituito. Il fato vince questa battaglia e il trionfo del fato ha come risultato l'istituzione della legge.

In altre parole, la storia di Niobe illustra la violenza che pone il diritto perché le divinità rispondono a un'offesa istituendo una legge. L'offesa non viene sentita subito come infrazione contro la legge; anzi diventa la condizione di precipitazione dell'istituzione della legge. La legge dunque è una specifica conseguenza di una rabbia che risponde a un'offesa, ma né l'offesa né la rabbia sono circoscritte in anticipo dalla legge.

La rabbia funziona in modo performativo per marchiare e trasformare Niobe, istituendola come un soggetto colpevole che assume la forma di una roccia pietrificata. Dunque il diritto pietrifica il soggetto arrestando la vita nel momento della colpa. E anche se Niobe sopravvive, è paralizzata in quel suo vivere: diventa permanentemente colpevole e la colpa trasforma in pietra il soggetto che la porta. Essa diventa permanentemente pietrificata e il castigo che le divinità le infliggono è apparentemente infinito, come infinita è la sua espiazione. In un certo senso, Niobe rappresenta l'economia del castigo e dell'espiazione infinite che Benjamin altrove sostiene appartenga alla sfera del mito.⁷ Niobe viene parzialmente irrigidita, indurita, nella e attraverso la colpa, e tuttavia è piena di dolore e piange senza posa in quella fonte che da lei è scaturita. La punizione produce il soggetto vincolato dal diritto, un soggetto responsabile, punibile e punito. Niobe perderebbe del tutto ogni segno di vita a causa della colpa se non fosse per quel dolore, per quelle lacrime; e dunque è significativo che sia proprio a quelle lacrime che Benjamin ritorna quando prende in considerazione ciò che viene liberato attraverso l'espiazione della colpa. La colpa di Niobe viene dap-

7. Benjamin associa l'espiazione e il castigo con il mito sia in questo saggio sia in molti altri saggi dello stesso periodo. Contrappone anche chiaramente l'operazione della critica al mito che, dal suo punto di vista, fa guerra alla verità. Cfr. per esempio "*Le affinità elettive*" di Goethe, scritto tra il 1919 e il 1922 (trad. di R. Solmi, in W. Benjamin, *Opere complete*, cit., vol. 1, pp. 523-589).

prima imposta esternamente. È importante non dimenticare che solo attraverso una causalità magica Niobe diventa responsabile della morte dei propri figli e delle proprie figlie. Costoro, dopotutto, non vengono uccisi/e dalle sue mani e tuttavia lei assume la responsabilità di questo omicidio come conseguenza del colpo mortale inflitto dalle divinità. Sembrerebbe dunque che la trasformazione di Niobe in un soggetto giuridico preveda un rifacimento della violenza inferta dal fato come violenza che consegue dalle sue stesse azioni e della quale lei stessa, come soggetto, si assume la diretta responsabilità. Essere un soggetto in questi termini significa prendersi la responsabilità di una violenza che precede il soggetto stesso e la cui operazione è occlusa dal soggetto che arriva a far derivare dai suoi stessi atti la violenza che subisce. La formazione del soggetto che occlude l'operazione della violenza istituendo se stesso come la sola causa di ciò che subisce è pertanto un'ulteriore operazione della violenza stessa.

È interessante che il fato caratterizzi l'istituzione del diritto, ma non dia conto di come il diritto o la coercizione giuridica in particolare possano essere disfatti e distrutti. Anzi, il fato istituisce le condizioni coercitive del diritto rendendo manifesto il soggetto della colpa: il suo effetto è quello di vincolare la persona al diritto istituendo il soggetto come la causa singolare di ciò che subisce e impregnando il soggetto di una forma di responsabilità guidata dalla colpa. Il fato dà anche conto del dolore perenne che emerge da un tale soggetto, ma quello del fato non può essere il nome che descrive lo sforzo di abolire tali condizioni di coercizione. Per capire quest'ultimo punto bisogna spostarsi dal fato a dio o dal mito, la sfera cui appartiene il fato, al divino, la sfera cui appartiene un determinato tipo di dissoluzione non-violenta. Dobbiamo però ancora capire in che cosa consista esattamente questa dissoluzione non-violenta, anche se sembra trattarsi del tipo di dissoluzione che Benjamin immagina potrebbe essere diretta contro lo stesso contesto giuridico e che, in questo senso, sarebbe diversa dalla violenza richiesta e ottenuta dal contesto giuridico.

In modo alquanto brusco, verso la fine del saggio Benjamin decide che la *dissoluzione* di ogni violenza giuridica debba diventare una necessità.⁸ Ma non si capisce se si tratta di una violenza che è esercitata da determinati sistemi giuridici o di una violenza che corrisponde più generalmente al diritto. La discussione che Benjamin propone mantiene un livello di generalizzazione che porta chi legge a presupporre che sia il diritto in generale a costituire un problema. Quando Benjamin scrive che la dissoluzione di ogni violenza giuridica è una necessità, sembra che si riferisca a un momento e a un determinato contesto che però rimangono non chiaramente delineati nel saggio.

In precedenza Benjamin aveva proposto una distinzione tra lo sciopero generale politico, che è qualcosa che crea il diritto, e lo sciopero generale proletario che distrugge il potere statale e con esso la forza coercitiva che garantisce il carattere vincolante di ogni legge, ovvero la stessa violenza giuridica. Benjamin scrive che il secondo tipo di sciopero è distruttivo, ma *non-violento*.⁹ Qui sta già proponendo una forma non-violenta di distruttività. Nelle ultime pagine si dedica a una discussione che riguarda dio per esemplificare e comprendere questa forma non-violenta di distruttività. In effetti, si potrebbe dire che dio ha qualcosa a che fare con lo sciopero generale, visto che entrambi sono considerati dissolutivi e non-violenti allo stesso tempo. Dio ha anche qualcosa a che fare con ciò che Benjamin chiama anarchia e non con la creazione del diritto. Perciò se pensiamo che dio è quello che ci dà la legge o, attraverso Mosè, detta ciò che la legge dovrebbe essere, dobbiamo considerare di nuovo il fatto che il comandamento non è il diritto positivo che mantiene il suo potere attraverso la coercizione: come forma giuridica il comandamento è specificamente non coercitivo e non sottoponibile alla forza della legge.

Se ciò che è divino nella violenza divina non dà né conserva il diritto, resta aperto il dilemma di quale sia il modo migliore di

8. W. Benjamin, *Per la critica della violenza*, cit., p. 484.

9. Ivi, p. 480.

intendere il comandamento e in particolare il suo equivalente politico. Per Rosenzweig il *comandamento decisamente non è* un esempio di violenza giuridica o di coercizione. Pensiamo al dio di Mosè come a colui che dà i comandamenti e tuttavia i comandamenti non sono, per Benjamin, un esempio di legge che viene data. Anzi il comandamento istituisce un punto di vista sul diritto che porta alla dissoluzione del diritto stesso come vincolante in modo coercitivo. Potrebbe sembrare strano che si intenda il comandamento come un esempio di violenza divina, soprattutto perché il comandamento che Benjamin cita è “non uccidere”. Ma che cosa accade se il sistema giuridico positivo al quale si è vincolati/e richiede che si uccida di diritto? Il comandamento, nel colpire la legittimità di quel sistema giuridico, diventerebbe un tipo di violenza che si oppone alla violenza? Per Benjamin questa violenza divina ha il potere di distruggere la violenza mitica. Dio è il nome di ciò che si oppone al mito.¹⁰

È importante ricordare non solo che il potere divino distrugge il potere mitico, ma anche che il potere divino *espia*. Questo suggerisce che il potere divino agisce sulla colpa nel tentativo di smontare i suoi effetti. La violenza divina agisce sull’emanazio-

10. Sempre nel 1921 Benjamin parla dell’“incommensurabile significato [del] giorno del giudizio, quel giorno incessantemente spinto avanti che dall’ora di ogni crimine così costantemente fugge nel futuro. Questo significato non si schiude nel mondo del diritto, dove domina la rivalsa, ma solo là dove ad essa si fa incontro il perdono, nel mondo morale. Il perdono però, per combattere contro la rivalsa, trova la sua poderosa strutturazione nel tempo. Infatti, il tempo, nel quale Ate insegue il malfattore, non è la solitaria bonaccia dell’angoscia, bensì la sonante bufera del perdono che precede muggiando il giudizio sempre imminente, contro il quale non può nulla. Questa bufera non è soltanto il suono entro il quale svanisce il grido d’angoscia del malfattore, è anche la mano che cancella le tracce del suo ‘crimine’, dovesse pure devastare per questo la terra” (*Il significato del tempo nel mondo morale*, 1921, in *Sul concetto di storia*, a cura di G. Bonola e M. Ranchetti, Einaudi, Torino 1997, pp. 280-281). Il perdono, che si può intendere comunemente come una capacità che si acquisisce attraverso la riflessione dopo che le passioni si sono acquietate, viene raffigurato qui come una bufera, una tempesta che ha una mano e una voce, e quindi una forza divina, ma *non* una forza divina basata sul castigo. È importante il fatto che questa tempesta del perdono costituisce un’alternativa radicale all’economia chiusa dell’espiazione e del castigo. Per un’ulteriore discussione della questione del perdono in Benjamin rimando al mio *Beyond seduction and morality: Benjamin’s Early Aesthetics*, in D. Willsdon, D. Costello (a cura di), *The Life and Death of Images: Ethics and Aesthetics*, Cornell University Press, Ithaca (N.Y.) 2008.

ne della legge e sull'intero ambito del mito, cercando di espiare i segni dei misfatti nel nome di un perdono che non assume nessuna espressione umana. Il potere divino perciò compie il suo atto distruttivo, ma lo può fare solo se il potere mitico ha costituito il soggetto colpevole, la sua offesa punibile e un contesto giuridico per la punizione. È interessante che per Benjamin il dio ebraico non induca la colpa e pertanto non sia associato con i terrore della riprovazione. In effetti il potere divino viene descritto come letale senza spargimento di sangue. Colpisce le catene giuridiche che pietrificano il corpo e lo costringe al dolore eterno, ma non colpisce, secondo Benjamin, l'anima dell'essere vivente. La violenza divina agisce davvero nel nome dell'anima dell'essere vivente. E allora bisogna anche che l'anima dell'essere vivente sia messa a repentaglio dalla legge che paralizza il suo soggetto attraverso la colpa. Questa colpa minaccia di diventare una sorta di assassinio dell'anima. Nel distinguere l'anima dell'essere vivente dalla "vita" stessa, Benjamin ci chiede di pensare a quale valore abbia la vita una volta che sia stata distrutta l'anima.

Se ci chiediamo che cosa motivi questa presa di posizione finale contro la violenza giuridica, questo obbligo di dissolvere la violenza giuridica, dobbiamo notare che Benjamin fa riferimento alla "colpevolezza della nuda vita naturale".¹¹ Nel saggio "*Le affinità elettive*" di Goethe egli chiarisce che un "tipo naturale" di colpa non è etico e non è il risultato di una qualche azione sbagliata: "Con il dileguarsi della vita soprannaturale nell'uomo, la sua vita naturale diventa colpevole, pur senza venir meno, nell'azione, alle norme della moralità. Poiché ora essa è nel quadro della nuda vita che si presenta nell'uomo come colpa".¹² Benjamin non elabora ulteriormente questa nozione di vita naturale in *Per la critica della violenza* anche se in alcuni punti del saggio usa il termine "nuda vita [*blosse Leben*]". Scrive che "la violenza mitica è potere sanguinoso [*Blutgewalt*] fine a se stesso

11. W. Benjamin, *Per la critica della violenza*, cit., p. 485.

12. Id., "*Le affinità elettive*" di Goethe, cit., p. 535.

[*um ihrer selbst*] sulla nuda vita, la violenza divina è mero potere su ogni vita in nome dell'essere vivente [*reine Gewalt über alles Leben um des Lebendigen*].¹³ Il diritto positivo dunque cerca di contenere la vita, il potere divino non salvaguarda la vita stessa ma solo la vita in nome dell'"essere vivente". Ma da chi è costituito l'"essere vivente" in questa nozione? Non si può trattare di chiunque è semplicemente in vita visto che l'anima dell'essere vivente è qualcosa di diverso e visto che ciò che viene compiuto in nome "dell'essere vivente" potrebbe benissimo includere il fatto di togliere la vita, la nuda vita. Questo sembra chiaro, per esempio, quando Benjamin parla della tribù di Korah (una scena biblica in cui un'intera comunità viene annientata dall'ira divina per non aver obbedito alla sua parola) come esempio di violenza divina.

Dunque è non senza costernazione che ci dobbiamo chiedere se il comandamento "Non uccidere" cerchi di salvaguardare la vita naturale o l'anima dell'essere vivente e come esso faccia una distinzione tra le due. La vita di per sé non è una motivazione necessaria o sufficiente per opporsi al diritto positivo, ma l'"anima" dell'essere vivente lo potrebbe essere. Si potrebbe intraprendere una tale opposizione *in nome* dell'essere vivente, vale a dire per coloro che sono vivi/e in virtù di quell'anima che è attiva o in vita. Sappiamo dalla prima parte del saggio che "bisogna risolutamente guardarsi dall'equivoco giusnaturalistico, per cui si potrebbe fare una distinzione tra violenza a scopi giusti e violenza a scopi ingiusti".¹⁴ Il tipo di violenza che Benjamin chiama "divina" non viene giustificata attraverso una serie di fini ma costituisce un "puro mezzo". Il comandamento "Non uccidere" non può essere una legge che appartiene all'ordine delle leggi che vengono distrutte. Deve essere esso stesso un tipo di violenza che si oppone alla violenza nello stesso modo in cui la nuda vita controllata dal diritto positivo è diversa dall'anima dell'essere vivente che rimane il punto focale dell'ingiunzione divi-

13. Id., *Per la critica della violenza*, cit., p. 485 (traduzione modificata).

14. Ivi, p. 469 (traduzione modificata).

na. Prendendo una posizione impreveduta, Benjamin sembra leggere il comandamento che impone di non uccidere come un comandamento che impone di non assassinare l'anima dell'essere vivente, e dunque come un comandamento che impone di fare violenza contro il diritto positivo che è responsabile di tale assassinio. Un esempio di come il diritto positivo catturi la nuda vita è la pena di morte. Nell'opporsi alla violenza giuridica, a questo punto Benjamin sembrerebbe opporsi alla pena di morte come violenza imposta legalmente che articola ed esemplifica nel modo più pieno la violenza del diritto positivo. Contro una legge che condannerebbe e potrebbe condannare a morte un soggetto, il comandamento rappresenta un tipo di legge che opera specificamente per salvaguardare un qualche senso della vita contro tali pene: ma quale senso? Chiaramente non si tratta solo della vita biologica, ma della condizione simile alla morte indotta dalla colpa, la condizione di pietrificazione di Niobe con le sue lacrime inarrestabili. E tuttavia è in nome della vita che l'espiazione viene inflitta a Niobe, cosa che apre alla domanda se l'espiazione della colpa sia in qualche modo una motivazione o uno scopo per la rivolta contro la violenza giuridica. I legami di responsabilità nei confronti di un sistema giuridico che si riserva la prerogativa della pena di morte vengono rotti da una rivolta contro la coercizione giuridica? C'è qualcosa che riguarda la rivendicazione degli "esseri viventi" che motiva lo sciopero generale, il quale espia la colpa che mantiene il dominio della coercizione giuridica sul soggetto? *Il desiderio di liberare la vita dalla colpa fissata dal contratto giuridico con lo Stato: sarebbe questo che dà origine a una violenza contro la violenza e che cerca di liberare la vita da un contratto di morte con il diritto, la morte dell'anima vivente causata dalla forza della colpa che si consolida.* Questa è la violenza divina che si muove, come una tempesta, sopra l'umanità per obliterare ogni traccia di colpa, una forza divina di espiazione e dunque non di castigo.

La violenza divina non colpisce il corpo o la vita organica dell'individuo, ma il soggetto che è formato dal diritto. Purifica il o la colpevole non dalla colpa, ma dalla sua immersione nel drit-

to e pertanto dissolve i legami di responsabilità che conseguono al diritto stesso. Benjamin rende esplicito questo legame quando parla del potere divino come di un “puro potere su ogni vita in nome dell’essere vivente”. Il potere divino costituisce un momento di espiatione che colpisce senza spargimento di sangue. L’effetto di questo colpo, di questo attacco, è la separazione dello status giuridico dall’essere vivente (cosa che costituirebbe un’espiazione o una liberazione di quell’essere vivente dalle catene del diritto positivo); ed è un effetto che ha luogo senza spargimento di sangue.

Ma questa violenza è veramente senza spargimento di sangue, se può comprendere l’annientamento di un popolo, come nella storia di Korah, o se si basa su una distinzione discutibile tra una vita naturale e l’anima dell’essere vivente? C’è all’opera un tacito platonismo nella nozione di “anima dell’essere vivente”? Vorrei sostenere che non c’è alcun significato ideale legato a questa nozione di anima, perché essa appartiene proprio a coloro che vivono, e spero di mettere in chiaro come tutto questo funzioni nella discussione che proporrò alla fine del saggio.

Benjamin incomincia ad articolare questa distinzione quando ammette che la violenza possa essere inflitta “solo relativamente, in rapporto ai beni, ai diritti, alla vita e simili”,¹⁵ ma che non annienti mai completamente l’anima dell’essere vivente (*die Seele des Lebendigen*). La violenza divina, anche se è di fatto violenza, non è mai annichilente in senso assoluto, ma solo in senso relativo. Come si può intendere l’uso di questo termine, “relativamente [*relativ*]”? E come mai Benjamin da qui procede ad affermare che non si può dire che la sua tesi conferisca agli esseri umani il potere di esercitare un potere letale gli/le uni/e sugli/le altri/e? “Alla domanda ‘Posso uccidere?’ segue la risposta immutabile [*Unverrückbare*: irremovibile, fissa – letteralmente: incapace di rendere qualcosa insensato o di cambiare direzione rispetto a un percorso] del comandamento: ‘Tu non ucciderai’.”¹⁶

15. Ivi, p. 485.

16. Ivi, pp. 485-486.

Ma il fatto che il comandamento sia immutabile non significa che non possa essere interpretato e anche trasgredito. Coloro che prestano attenzione al comandamento “devono fare i conti [*sich auseinandersetzen*] con esso in solitudine e assumersi, in casi straordinari [*ungeheuren*] la responsabilità di prescindere da esso”.¹⁷

Contro la scena mitica in cui un atto di rabbia istituisce una legge punitiva, il comandamento esercita una forza che non è la stessa che viene esercitata dal marchio della colpa. La parola divina, se è performativa, è un atto linguistico perlocutorio che dipende fondamentalmente dal fatto di essere accolto per poter prendere piede. Funziona solo se viene fatto proprio, e questo di certo non è garantito. Benjamin descrive così i poteri non dispotici del comandamento: “L’ingiunzione diventa inapplicabile, incommensurabile, rispetto all’azione compiuta”;¹⁸ cosa che suggerisce che, qualunque timore il comandamento provochi, non vincola in modo immediato il soggetto al diritto attraverso l’obbedienza. Nell’esempio della legge mitica, la punizione instilla colpa e paura e Niobe esemplifica la punizione che attende chiunque paragoni se stesso/a alle divinità.

Il comandamento benjaminiano non comporta tali punizioni e manca del potere di far rispettare come legge le azioni che richiede. Il comandamento, per Benjamin, non è sostenuto da alcuna forza di polizia. È inamovibile, non appena viene enunciato diventa l’occasione per una lotta con il comandamento stesso. Non incute timore né esercita un potere capace di far rispettare un giudizio che viene dopo l’azione compiuta. Perciò, dal comandamento, scrive Benjamin, “non segue alcun giudizio [sull’azione compiuta]”.¹⁹ Di fatto, il comandamento non può dettare l’azione, costringere all’obbedienza o emettere un giudizio contro colui o colei che adempie o manca di adempiere al suo imperativo. Più che costituire un criterio di giudizio per

17. Ivi, p. 486.

18. *Ibidem*.

19. *Ibidem*.

una serie di azioni, il comandamento funziona come un *princípio-guida* [*Richtschnur des Handelns*]. E ciò che il comandamento ordina è una lotta con il comandamento stesso la cui forma finale non può essere determinata a priori. Nella sorprendente interpretazione di Benjamin, si lotta con il comandamento in solitudine.

Come forma di appello etico, il comandamento è ciò contro cui ogni individuo deve lottare senza avere alcun altro modello. Una risposta etica al comandamento è quella di rifiutarlo (*abzusehen*), ma anche in questo caso ci si deve prendere la responsabilità di rifiutarlo. La responsabilità è qualcosa che ci si prende in relazione al comandamento, ma non è dettata dal comandamento stesso. In realtà essa è chiaramente distinta dall'obbligo e, sicuramente, dall'obbedienza. Non esiste la libertà di ignorare il comandamento. Si può, per così dire, lottare con se stessi/e in relazione a esso. Ma la lotta con se stessi/e potrebbe davvero produrre un risultato, una decisione, un atto che rifiuta o rivede il comandamento e, in questo senso, la decisione è l'effetto di un'interpretazione che è allo stesso tempo obbligata e libera.

Ci si potrebbe aspettare che Benjamin salvaguardasse il valore della vita dalla violenza e che coniasse una nozione di violenza non-violenta per denominare questa azione di salvaguardia, questo colpo da infliggere alle catene del diritto, questo spiare la colpa e resuscitare la vita. Ma Benjamin dice chiaramente che coloro che prediligono l'esistenza rispetto alla felicità e alla giustizia sottoscrivono una posizione che è al contempo "falsa" e "ignobile [*niedrig*]". Benjamin si oppone a una concezione dell'"esistenza" come "nuda vita" e suggerisce che ci sia una "verità potente" nella proposizione che l'esistenza deve essere prediletta rispetto alla felicità e alla giustizia. Se si considerano, infatti, l'esistenza e la vita come ciò che designa "il contesto inamovibile dell'essere umano" [...] l'essere umano non coincide in nessun modo con la nuda vita che è in lui".²⁰ Come risulta chiaro dal fatto che Benjamin concorda con la visione ebraica

20. Ivi, pp. 486-487 (traduzione modificata).

secondo cui il comandamento non proibisce di uccidere per legittima difesa, il quinto comandamento non si basa sulla sacertà [*heiligkeit*] della vita (nozione che è correlata a quella di colpa), ma su qualcosa d'altro. Benjamin non rifiuta la nozione del sacro nel cercare di stabilire i fondamenti e gli scopi del comandamento che proibisce di uccidere, ma vuole chiaramente operare una distinzione tra ciò che è sacro nella vita e la nuda vita o la vita naturale.

Si fa strada, momentaneamente, la tentazione di leggere ciò che Benjamin scrive come un'adesione a una dottrina ultraterrena dell'anima o del sacro quando egli parla di "quella vita nell'essere umano che è presente allo stesso modo nella vita terrena, nella morte, e nella vita dopo la morte".²¹ E anche lì parla del sacro solo attraverso una congettura e un inciso: "Tanto sacro è l'essere umano [*so heilig der Mensch ist*] [...] tanto poco lo sono i suoi stati";²² cosa che include la vita del corpo e la sua vulnerabilità. Ciò che è sacro è un certo senso ristretto della vita che è identico in questa vita e nella vita dopo la morte; ma che senso possiamo dare a tutto questo? Benjamin introduce il problema del sacro e della giustizia solo nel contesto di una congettura, suggerendo che esso appartiene a un futuro indefinito, ammesso che appartenga davvero a una qualche dimensione temporale. Come dovremmo definire tali affermazioni di Benjamin? E questo appello a un'altra vita, a un senso della vita che va oltre il corpo, è la manovra del "terrorista spirituale [*der geistige Terrorist*]" che fornisce i "mezzi" che giustificano la violenza? Questo sembrerebbe essere in contraddizione con l'affermazione fatta da Benjamin in precedenza a proposito della violenza divina che non agisce secondo scopi specifici, ma piuttosto come puro mezzo. Con l'affermazione qui sopra presa in considerazione, invece, Benjamin sembra suggerire che la violenza divina corona un processo, ma che questo processo non è causato da essa, che non possiamo districare i "fini" che essa raggiunge

21. Ivi, p. 487 (traduzione modificata).

22. *Ibidem* (traduzione modificata).

dai mezzi attraverso cui viene raggiunta e che questi calcoli strumentali vengono comunque superati.

Cerchiamo prima di tutto di comprendere il senso ristretto della vita che emerge all'interno della congettura di Benjamin. Se c'è qualcosa di sacro o di divino in questo senso ristretto della vita, allora sembrerebbe trattarsi proprio di ciò che si oppone alla colpa e alla violenza del diritto positivo volta a far rispettare la legge. Il sacro consisterebbe allora in ciò che resiste o si oppone a questa forma di violenza giuridica; e abbiamo visto che questo tipo di contro-violenza ostile è essa stessa l'espressione di ciò che rimane non vincolato, non colpevole o espiato. In questo saggio, tuttavia, vediamo che la violenza divina è alleata con lo sciopero generale e con ciò che è rivoluzionario, e questo a sua volta è alleato con ciò che contesta e devasta il contesto giuridico dello Stato. Vorrei suggerire che questo senso sacro o divino della vita è anche alleato con l'anarchico, ovvero con ciò che è oltre o al di fuori del principio. Incontriamo questo momento di anarchismo nel saggio già quando viene evocata la persona solitaria che lotta, senza modello o senza ragione, con il comandamento. Si tratta di una lotta anarchica che avviene senza ricorso ad alcun principio e che ha luogo tra il comandamento e chi deve agire in relazione a esso. Nessuna motivazione lega i due elementi. In questo solitario fare i conti con il comandamento c'è un momento non generalizzabile che distrugge la base del diritto, che è invocato da un'altra legge in nome della vita e nella speranza di un futuro per l'essere vivente al di fuori delle catene della coercizione, della colpa e della responsabilità che mantengono intatto lo status quo giuridico. La dissoluzione o l'annichilimento del potere statale non appartiene né alla violenza che pone il diritto né a quella che lo conserva. Anche se si istituisce una svolta attraverso questa abolizione o dissoluzione rivoluzionaria della violenza giuridica, nessun diritto viene creato a partire da questo punto e la dissoluzione non è parte di una nuova elaborazione del diritto positivo. La dissoluzione ha una singolare permanenza rispetto al diritto; e questo ha senso se consideriamo il fatto che in ogni tentativo di fare i conti con il

comandamento è il momento anarchico quello che dissolve la base del diritto positivo. Questo ha senso anche se si prende in considerazione il significato teologico del messianico con cui Benjamin sta facendo i conti in questo saggio e che non solo informa il senso ristretto della vita che abbiamo preso in esame, ma anche si contrappone a possibili letture in chiave platonica della sua concezione dell'anima.

Vorrei suggerire che l'anarchia o dissoluzione di cui Benjamin parla qui non deve essere intesa come un altro tipo di stato politico, né come un'alternativa al diritto positivo. Piuttosto, essa ricorre costantemente come condizione del diritto positivo e come suo limite necessario. Non prefigura un'epoca a-venire, ma sottostà a ogni tipo di violenza giuridica, visto che costituisce il potenziale di dissoluzione che sottoscrive ogni atto attraverso cui il soggetto è vincolato al diritto. Per Benjamin, la violenza che sta al di fuori del diritto positivo si configura come rivoluzionaria e divina allo stesso tempo, ed è, secondo i termini di Benjamin, pura, diretta, immediata. Essa prende a prestito i propri termini dal linguaggio con cui Benjamin descrive lo sciopero generale, ovvero lo sciopero che mette in ginocchio un intero sistema giuridico. C'è una qualche dimensione speculativa qui, quando Benjamin afferma che la violenza espiatoria non è visibile agli uomini ed è legata a forme eterne: la vita dell'uomo che è presente allo stesso modo nella vita terrena, nella morte e nella vita dopo la morte. Se si legge *Per la critica della violenza* sulla scorta del *Frammento teologico-politico*,²³ scritto più o meno nello stesso periodo, si possono trovare in quest'ultimo delle affermazioni che meritano una certa considerazione: in primo luogo, che nulla di ciò che è storico può mettersi in relazione con il messianico; in secondo luogo, che questa violenza espiatoria può rendersi manifesta in una vera guerra o in un giudizio divino della moltitudine contro un criminale.

23. *Theologisch-politisches Fragment*, pubblicato per la prima volta in W. Benjamin, *Schriften*, a cura di Th.W. Adorno e G. Adorno, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1955, vol. 1; trad. di G. Agamben, *Frammento teologico-politico*, in W. Benjamin, *Opere complete*, cit., vol. 1, pp. 512-513 (cfr. anche la trad. di A. Sciacchitano, "aut aut", 328, 2005, pp. 51-52).

Ma a questo punto sembra esserci ancora motivo di preoccupazione: forse che Benjamin sta offrendo una giustificazione per una vera guerra al di fuori di ogni legalità o per la sollevazione e l'aggressione da parte della moltitudine nei confronti di un/a criminale designato/a come tale solo dalla stessa moltitudine? Anche il suo riferimento conclusivo a un'esecuzione sacra sembrerebbe evocare simili immagini di masse senza legge che si sollevano per compiere ogni sorta di violenza fisica nel nome di un qualche potere sacro. Ed è vero allora che qui Benjamin sta cavalcando "un'ondata antiparlamentare" che lo rende pericolosamente vicino al fascismo? O forse la cosiddetta esecuzione sacra è un attacco che va solo contro le rivendicazioni totalizzanti del diritto positivo? Benjamin ha già affermato che la violenza divina o sacra non deve essere giustificata da una serie di fini, anche se sembra sostenere che nella violenza divina è in gioco una relazione specifica tra chi agisce e il divino.²⁴

Dunque, come si possono interpretare le affermazioni che Benjamin fa a questo punto? Egli non invoca la violenza, ma suggerisce piuttosto che la dissoluzione sia già all'opera come presupposto del diritto positivo e, di fatto, della vita stessa. Il sacro non designa ciò che è eterno, a meno che non si intenda la dissoluzione come una forma di eternità. Inoltre, la nozione del sacro invocata da Benjamin implica che la dissoluzione possa non avere alcun fine e che non venga estinta né dal diritto, né da una storia teleologica. In questo senso, la dissoluzione è allo stesso tempo il momento anarchico in cui ha luogo l'appropriazione del comandamento e lo sciopero contro il sistema giuridico positivo che incatena i suoi soggetti in una colpa priva di vita. Ed è anche *messianica* in un senso molto preciso.

Per concludere, dunque, prendiamo in considerazione il significato preciso della *dissoluzione* nella concezione messianica con cui Benjamin sta lavorando e teniamo presente prima di tut-

24. La motivazione del comandamento si dovrebbe trovare non più, scrive Benjamin, "in ciò che l'azione fa alla vittima, ma in ciò che essa fa a Dio e a chi la compie" (*Per la critica della violenza*, cit., p. 486, traduzione modificata).

to l'affermazione contenuta nel *Frammento* che “nella felicità ogni essere terrestre aspira al suo tramonto [*im Glück erstrebt alles Irdische seinen Untergang*]”.²⁵ Questo tramonto non avviene una sola volta, ma continua ad accadere, è parte della vita stessa e potrebbe davvero costituire ciò che è sacro nella vita, ciò che viene indicato come “l'anima dell'essere vivente”. Per il Benjamin del *Frammento teologico-politico*, l'interiorità dell'uomo, legata alla sollecitudine etica, è il luogo dell'intensità messianica. Tutto questo ha senso se teniamo a mente la lotta solitaria con il comandamento che costituisce la visione benjaminiana della responsabilità, la quale rimane radicalmente distinta dalla – e opposta alla – obbedienza coatta. L'intensità messianica dell'interiorità dell'uomo è condizionata o provocata dalla sofferenza, intesa come sfortuna o fato. Soffrire a causa del fato significa davvero non essere la causa della propria sofferenza, significa soffrire al di fuori del contesto della colpa, come conseguenza di un'accidentalità o di poteri che vanno al di là del proprio controllo. Tuttavia, quando il fato riesce a creare il diritto positivo, ne deriva un'importante trasmutazione di questo significato del fato. Il diritto elaborato dal fato riesce a far credere al soggetto di essere responsabile della propria sofferenza nella vita: in altre parole la sofferenza è la conseguenza causale delle proprie azioni. Il fato infligge una sofferenza che, attraverso il diritto, viene dunque attribuita al soggetto come sua responsabilità.

Naturalmente questo non significa che non ci sia, o che non ci dovrebbe essere, alcuna responsabilità. Al contrario. Ma quello che Benjamin vuole fare è evidenziare almeno tre questioni tra loro interrelate: (1) che la responsabilità deve essere intesa come una forma solitaria, se non anarchica, di lotta con una domanda etica; (2) che l'obbedienza coatta o forzata uccide l'anima e mina la capacità di una persona di fare i conti con la domanda etica che le viene posta; (3) che il contesto della responsabilità giuridica non può rivolgersi a, né rettificare, le condi-

25. Id., *Frammento teologico-politico*, cit., p. 512.

zioni piene della sofferenza umana. La sofferenza di cui parla Benjamin è coestensiva alla vita, non può essere definitivamente risolta all'interno della vita e non si può dare conto di essa in modo adeguato da un punto di vista causale o teleologico. Questa sofferenza non ha alcuna buona ragione, e non c'è buona ragione che potrebbe emergere nel tempo. Il messianico ha luogo proprio in questa congiuntura, laddove il tramonto appare come eterno.

Nel *Frammento* il tramonto perpetuo della felicità umana costituisce l'eternità della transitorietà. Questo non significa che ci sia sempre o solo tramonto, ma semplicemente che il ritmo della transitorietà è ricorrente e senza fine. Ciò che viene chiamato immortalità corrisponde, nella visione di Benjamin, a una *restitutio in integrum* "mondana che porta all'eternità di un tramonto e il ritmo di mondanità che eternamente trapassa nella sua totalità, non solo spaziale, ma anche temporale, il ritmo della natura messianica è la felicità".²⁶ Benjamin intende la felicità come qualcosa che deriva da questa concezione, da questa apprensione del ritmo della transitorietà. La dimensione ritmica della sofferenza diventa proprio la base della forma paradossale di felicità con cui è gemellata. Se il ritmo del messianico è la felicità e il ritmo consiste in un'apprensione che è tutta tenuta a esaurirsi, a subire il suo tramonto, allora questo ritmo, il ritmo della transitorietà stessa è eterno ed è esattamente ciò che connette la vita interiore della persona, la persona che soffre, con ciò che è eterno. Tutto questo sembra dare conto del senso ristretto della vita invocato dal comandamento. Non è il contrario della "nuda vita", visto che la transitorietà caratterizza sicuramente la nuda vita, ma è nuda vita carpita come ritmo della transitorietà. E tutto questo offre una prospettiva che si oppone alla visione secondo cui la vita stessa è fatta di peccato, e la colpa ci deve vincolare al diritto e il diritto deve per questo esercitare una violenza necessaria sulla vita.

Dunque, c'è una sorta di correlazione tra la vita interiore e

26. *Ibidem.*

una sofferenza che è eterna, vale a dire non ristretta alla vita di questa o quella persona. La vita interiore, intesa ora come sofferenza, è anche la condizione non generalizzabile della lotta con il comandamento che impone di non uccidere; anche se il comandamento viene trasgredito, deve essere sofferto. Questa lotta solitaria e questa sofferenza rappresentano anche il significato dell'anarchia che motiva iniziative che sono fatali per il diritto coercitivo. Quest'ultimo cerca di trasformare ogni sofferenza in una mancanza, ogni sfortuna in una colpa. Tuttavia, nell'estendere la responsabilità oltre i confini del suo dominio, il diritto positivo fa svanire la vita e la sua necessaria transitorietà, sia nella sua sofferenza sia nella sua felicità. Trasforma i propri soggetti in pietre che piangono. Il diritto positivo, se costituisce un soggetto che è responsabile di ciò per cui soffre, allora produce anche un soggetto che è immerso nella colpa, che è spinto ad assumersi la responsabilità di sfortune che non dipendono da ciò che fa o pensa e che, in virtù di se stesso, potrebbe mettere definitivamente fine a ogni sofferenza. Mentre è certo che gli esseri umani si fanno reciprocamente del male, non è che tutto ciò di cui ognuno/a di noi soffre può essere riportato alle azioni di un(°)altro/a. L'espiazione del soggetto colpevole che passa attraverso la violenza divina ha luogo quando la nozione egocentrica del soggetto come causa del male trova uno stemperamento e un'opposizione nel realizzare che esiste una sofferenza che nessun tipo di persecuzione potrà mai abbattere. Questa espiazione scioglie il soggetto dalle catene del narcisismo effimero della colpa e promette di restituire il soggetto alla vita – non alla nuda vita, e non a qualche aldilà eterno, ma alla vita nel senso di questa sua sacra transitorietà. Il fatto che la transitorietà sia eterna significa che essa non troverà mai fine e che il perire segna il ritmo di ogni vita. Quindi Benjamin non difende la vita contro la morte, ma trova nella morte il ritmo, se non la felicità, della vita stessa, una felicità che richiede una liberazione che passa attraverso l'espiazione da parte del soggetto della colpa; colpa che sarebbe rappresentata dal disfacimento del soggetto stesso, una decomposizione di quell'esistenza pietrificata.

Nei primi scritti di Benjamin dedicati all'arte, si trova spesso menzione di qualcosa che viene chiamato "potenza critica" o anche "sublime potenza" in relazione all'ambito dell'opera d'arte.²⁷ Ciò che è vivente nell'opera d'arte muove *contro* la seduzione e la bellezza. Solo come resto pietrificato della vita l'opera d'arte può affermare una certa verità. L'obliterazione della bellezza richiede l'obliterazione dell'apparenza che costituisce il bello, e l'obliterazione della colpa richiede l'obliterazione delle tracce, tanto che alla fine le tracce e i segni devono essere arrestati per evincere la verità dell'opera d'arte. Questa verità deve prendere la forma del linguaggio, della parola in senso assoluto (una visione che si rivela problematica per la comprensione dell'ambito visivo come distinto da quello linguistico). Questa parola, nel senso che le dà Benjamin, dà unità organizzativa a ciò che appare, ma essa stessa non appare; costituisce un'idealità incarnata nella sfera dell'apparenza come struttura organizzatrice.

In *Per la critica della violenza* questa parola è il comandamento, il comandamento che impone di non uccidere. Ma questo comandamento può essere accolto solo se è inteso come una sorta di idealità che organizza la sfera dell'apparenza.²⁸ Ciò che è sacro nella transitorietà non si trova al di fuori di quella stessa transitorietà, ma non può nemmeno essere ridotto alla nuda vita. Se la condizione della "nuda vita" deve essere superata dalla transitorietà sacra, ne consegue che la nuda vita non giustifica il comandamento che proscrive l'atto di uccidere. Al contrario, il comandamento si rivolge proprio a ciò che è sacro e transitorio nella vita umana, quello che Benjamin definisce come il ritmo del messianico e che costituisce la base di un modo non coercitivo di intendere l'agire umano. E Benjamin, anche se

27. Cfr. le note di Benjamin sulla "potenza critica" in *Sull'"apparenza"*, scritto nel 1919-1920 (trad. di A. Moscati, in W. Benjamin, *Opere complete*, cit., vol. I, p. 597) e in *"Le affinità elettive" di Goethe*, cit., p. 563.

28. Benjamin scrive che "rimane in ogni lingua e nelle sue creazioni, oltre il comunicabile un non-comunicabile", cosa che egli definisce come "il nucleo della pura lingua stessa" (*Il compito del traduttore*, 1921, trad. di R. Solmi, in W. Benjamin, *Opere complete*, cit., vol. I, p. 509).

afferma che non può essere la singolarità del corpo a impedire di uccidere, sembra suggerire che la nozione di una transitorietà extra-morale permette una comprensione della sofferenza umana che espone i limiti di una nozione di moralità fondata sulla colpa, la metalepsi della causalità morale che produce paralisi, auto-riprovazione e dolore senza fine. Tuttavia, va detto che Benjamin sembra preservare qualcosa del dolore senza fine in questa descrizione. Dopotutto, Niobe non solo si rammarica di ciò che ha fatto, ma è anche in lutto per ciò che ha perso. La transitorietà eccede la causalità morale. Per questo le lacrime di Niobe potrebbero offrirci un'immagine che ci permette di comprendere la transizione dalla violenza mitica a quella divina.

Niobe si era vantata di essere più feconda di Latona, e quindi Latona aveva mandato Apollo a uccidere i suoi sette figli. Niobe aveva continuato a vantarsi e Latona aveva mandato Artemide a uccidere le sue sette figlie, anche se c'è chi dice che una delle figlie, Cloride, sarebbe sopravvissuta. Il marito di Niobe si toglie la vita, e quindi Artemide trasforma Niobe in una roccia da cui sgorgano lacrime in eterno. Si potrebbe dire che Niobe è stata la causa della sua stessa punizione e che è colpevole di essersi vantata in modo arrogante. Ma resta il fatto che è stata Latona che si è inventata quella punizione e ha ordinato l'assassinio dei figli e delle figlie di Niobe. Sono stati inoltre il figlio e la figlia di Latona, Apollo e Artemide, a mettere in pratica l'autorità giuridica della madre, costituendola in questo modo retroattivamente. La legge emerge solo con quella punizione, producendo la colpa e il soggetto punibile che tiene efficacemente segreto e rende effettivo il potere che pone il diritto. Se la violenza divina non è coinvolta nella creazione del diritto ma mobilita il messianico nei suoi poteri di espiazione, allora il potere divino libererà dalla colpa il soggetto punito.

Come sarà l'espiazione di Niobe? Possiamo immaginarlo? La giustizia in questo caso richiederebbe una congettura, l'apertura della possibilità di congetturare? Possiamo solo immaginare che la roccia si dissolva tramutandosi in acqua e che la sua colpa erompa in lacrime senza fine. Non si tratterebbe più di chieder-

si che cosa abbia fatto Niobe per meritare una tale punizione, ma di capire quale sistema di punizioni imponga una tale violenza su di lei. Possiamo immaginare che lei insorga di nuovo per mettere in questione la brutalità della legge, e possiamo immaginare che dissemini la colpa della sua arroganza in un adirato rifiuto dell'autorità violenta esercitata contro di lei e in una pena senza fine per la perdita di quelle vite. Se quel dolore è senza fine, forse è anche perenne, o anche eterno; e in questo punto la sua perdita e anche la parte del suo tramonto che lega quella stessa perdita ai ritmi della dissoluzione costituiscono ciò che è sacro nella vita e ciò che nella vita dà la felicità.

Restano, certo, molti motivi per essere sospettose nei confronti delle posizioni che Benjamin prende in questo suo saggio, visto che non ci dice se è obbligatorio opporsi a ogni violenza giuridica, se lui stesso sosterebbe certe forme di obbligo che trattengono coercitivamente coloro che detengono il potere dal fare violenza, e se i soggetti dovrebbero avere in qualche modo un certo obbligo nei confronti dello Stato. Di sicuro Benjamin non ci sta offrendo qui un piano per il futuro, ma solo un'altra prospettiva da cui guardare al tempo. Il saggio si conclude con una nota di dissoluzione, ma non di trasformazione, e non viene elaborato alcun futuro. Questo non significa, tuttavia, che non ci possa essere alcun futuro. All'inizio del saggio lui stesso aveva osservato che, per Sorel, lo sciopero generale proletario esercita un tipo di violenza che è, "come puro mezzo, [...] non-violenta". Perché, come scrive Benjamin per spiegare ciò, "essa non ha luogo nella disposizione a riprendere, dopo concessioni esteriori e qualche modificazione nelle condizioni lavorative, il lavoro di prima, ma nella decisione di riprendere solo un lavoro interamente mutato, un lavoro non imposto dallo Stato; un rovesciamento [*ein Umsturz*] che questa specie di sciopero non tanto provoca, quanto realizza direttamente [*nicht so wohl veranlasst als vielmehr vollzieht*]"²⁹

29. W. Benjamin, *Per la critica della violenza*, cit., p. 480.

Questo “rovesciamento che realizza direttamente” lega lo sciopero generale alla violenza divina. Anche quest’ultima si stacca dalle modalità dell’applicazione forzata e apre verso un senso del tempo che rifiuta la struttura teleologica e la predizione. Più specificamente, il messianico impedisce il dispiegamento teleologico del tempo. (Il messia è quello che non apparirà mai nel tempo.) Il messianico porta l’espiazione, la dislocazione della colpa, il castigo e la coercizione a contatto con una più ampia concezione della sofferenza in relazione a una transitorietà eterna o ricorrente. In questo senso la critica che Benjamin fa della violenza giuridica ci impone di sospendere ciò che intendiamo a proposito della vita, della perdita, della sofferenza e della felicità, per porci delle domande che riguardano la relazione tra sofferenza, “tramonto” e felicità, per vedere quale accesso la transitorietà ci permette di avere nei confronti di ciò che ha valore sacro, per opporsi all’affievolimento della vita e alla perpetrazione della perdita operata dalla violenza di Stato. La transitorietà sacra potrebbe funzionare molto bene come principio che ci mostra che cosa c’è nella nuda vita che vale la pena di proteggere rispetto alla violenza di Stato. Potrebbe anche suggerire il motivo per cui il comandamento “Non uccidere” funziona non come una base teologica per l’azione rivoluzionaria ma come un fondamento non teleologico per la comprensione del valore della vita. Se la sofferenza che si subisce viene intesa come ricorrente, addirittura come eterno ritmo di tramonto, ne consegue che la propria sofferenza può essere dispersa in un ritmo ricorrente di sofferenza, che si è afflitti/e da essa non più e non meno di ogni altra persona e che il punto di vista della prima persona potrebbe essere decentrato, dissipando sia la colpa, sia la vendetta. Se questo tramonto ricorrente dà alla vita il suo ritmo di felicità, questa felicità non potrebbe in nessun senso essere meramente personale.

Forse si possono anche discernere nella discussione di Benjamin le condizioni della critica, visto che ci si deve essere già allontanati/e dalla prospettiva del diritto positivo per farsi delle domande su e per opporsi alla violenza attraverso cui esso rag-

giunge la sua legittimazione e il suo potere di autopreservazione. Il diritto legittima la violenza compiuta in nome della legge, e la violenza diventa il modo attraverso cui il diritto instaura e legittima se stesso. Questo circolo si rompe quando il soggetto si toglie di dosso le catene del diritto oppure le trova improvvisamente sciolte o rimosse, o quando la moltitudine prende il posto del soggetto e rifiuta di mettere in pratica le richieste del diritto, lottando con un altro comandamento la cui forza è decisamente non dispotica. L'individuo che lotta con il comandamento è paragonato alla popolazione che sceglie uno sciopero generale, visto che entrambi rifiutano una determinata coercizione e, in questo rifiuto, esercitano una libertà deliberativa che da sola serve come base per l'azione umana. Benjamin nota come "una concezione così rigorosa dello sciopero generale", specialmente quando l'esercito rifiuta di fare il suo lavoro, "sia di per sé atta a ridurre l'impiego effettivo di violenza".³⁰ Anche se si considera lo sciopero come un'azione contro lo Stato, in realtà esso è, come osserva Werner Hamacher, un'omissione,³¹ un mancato mostrare, adempiere, sostenere, perpetrare la legge dello Stato. Se questo rifiuto di agire è esso stesso violento, allora è diretto contro lo stesso imperativo ad agire, un modo per sollevare il diritto dal suo potere e dalla sua forza nel rifiutare di istituirlo continuamente, nel rifiutare le ripetizioni della messa in pratica attraverso cui il diritto preserva e instaura se stesso come legge nel tempo. Il diritto può "fallire" e fallirà, il diritto avrà il suo tramonto e questo legherà tale azione con la dissoluzione di ciò che è esistito storicamente in nome di un tempo nuovo e diverso, un "rovesciamento", come dice Benjamin. Offrire una critica significa interrompere e trasgredire il potere che conserva il diritto, rifiutarsi di essere complici del diritto, occupare una criminalità provvisoria che manca di preservare il diritto e pertanto intra-

30. Questa frase è stata omessa nell'edizione da cui cito, ma si trova in quella contenuta in W. Benjamin, *Angelus Novus*, Einaudi, Torino 1962, p. 20. [N.d.T.]

31. Cfr. W. Hamacher, *Affirmative, strike*, trad. di D. Hollander, in A. Benjamin e P. Osborne (a cura di), *Walter Benjamin's Philosophy: Destruction and Experience*, Routledge, London 1993, pp. 110-138.

prende la sua dissoluzione. Il fatto che il saggio di Benjamin si concluda in modo così brusco potrebbe essere inteso come una sorta di fine improvvisa, quale potrebbe essere l'operazione stessa della critica modellata su una dissoluzione e un rovesciamento che trasgrediscono il tempo teleologico.

Provate a immaginare che Apollo e Artemide dicano alla loro madre di calmarsi e si rifiutino di obbedire al suo ordine, o che l'esercito, rifiutandosi di stroncare uno sciopero, di fatto si metta in sciopero esso stesso, deponga le armi, apra i confini, si rifiuti di sorvegliare o di chiudere i posti di blocco, e che tutti/e coloro che ne fanno parte siano sollevati/e dalla colpa che mantiene al loro posto l'obbedienza e la violenza di Stato, e che anzi siano spinti/e a trattenersi dall'agire dal ricordo e dall'anticipazione di così tanto dolore e sofferenza; e provate a immaginare che questo avvenga nel nome dell'essere vivente.

Traduzione dall'inglese di Sergia Adamo

Ancora una teologia politica per il progresso dell'umanità?

GIOVANNI LEGHISSA

Nel suo commento al testo giovanile di Benjamin,¹ Butler non sembra intenzionata a discostarsi troppo dalle tesi benjaminiane, e cerca anzi di mostrarne l'attualità. Il linguaggio immaginifico di Benjamin, espressionistico come lo era quello di molti degli autori ai quali Benjamin era vicino e con i quali dialogava, viene da Butler opportunamente tradotto, non solo nel senso che viene reso più accessibile, ma anche nel senso che viene piegato per poter interrogare la questione della violenza entro il contesto contemporaneo. A questa operazione di traduzione dei classici, del resto, vengono condannati per ragioni disciplinari tutti coloro che, nel mondo anglosassone, operano entro i confini della *Theory* e non possono quindi far sentire la propria voce sul palcoscenico della filosofia politica, ove un autore come Benjamin non avrebbe alcun diritto di cittadinanza a causa del suo stile decisamente "letterario". Accanto a Butler, vanno ricordate autrici come Spivak, Benhabib o Nussbaum, tutte impegnate – fatte salve le notevoli differenze nell'impostazione del loro pensiero – a restituire dignità filosofica agli autori della tradizione continentale. Grazie alla loro riflessione, viene messo in atto un discorso critico sul politico che tenta di spostare i con-

1. Si tratta del saggio *Per la critica della violenza*, del 1921. Quanto al testo di Butler, ci riferiamo a J. Butler, *Critica, coercizione e vita sacra in "Per la critica della violenza" di Benjamin*, in questo fascicolo.

fini stabiliti di un paradigma teorico che ha come presupposto intangibile la razionalità delle scelte compiute dai soggetti che agiscono nell'arena politica. Se non altro in virtù del teorema di Arrow sull'impossibilità della democrazia, che nell'ambito della riflessione anglosassone sul politico costituisce un vero punto di non ritorno, in effetti ci si dovrebbe chiedere un po' più spesso che peso abbiano miti, credenze e presupposti non argomentabili di varia natura e provenienza nel determinare la discussione pubblica su temi come la giustizia, la libertà o la vita buona.

Butler mi pare si muova per l'appunto in questa direzione quando decide di prendere sul serio il discorso di Benjamin, che non presenta nessuna delle caratteristiche che dovrebbe possedere una riflessione pacata e razionale sui fondamenti del politico. Tuttavia, visto che Butler è costretta a muoversi entro i confini delimitati da quel genere che è il commento, non si può non rimproverarle di aver colto in maniera imprecisa e affrettata un aspetto essenziale del pensiero di Benjamin. Mi riferisco allo specifico carattere di quell'ebraicità di cui sono intrisi molti dei concetti utilizzati da Benjamin nel saggio commentato da Butler.

In primo luogo, Butler sembra ignorare il fatto che il paradosso di un comandamento inteso come "imperativo che *non* detta, ma *lascia aperte* le modalità della sua applicabilità e le possibilità della sua interpretazione, comprese le condizioni in cui può essere rifiutato" per essere applicato non è affatto una caratteristica specifica del particolare ambiente ebraico in cui Benjamin operava. Che la legge sia fatta per essere interpretata è il presupposto che ne determina ogni possibile applicazione. Il primo dei seicentotredici precetti ebraici afferma, non per caso, che si deve sapere che dio esiste – e non, si noti, che si deve credere che dio esiste. Ciò significa che si deve studiare, occuparsi cioè del divino, interrogarlo, farne oggetto di una riflessione che non può per principio escludere il conflitto delle interpretazioni. E che da questo studio non possa derivare alcuna conoscenza del divino stesso, della sua essenza, viene spiegato con dovizia di argomenti nella *Guida dei perplessi* di Mosé Maimonide. Non meno importante è rilevare il fatto che da tale studio con-

segue una sorta di interiorizzazione della legge. Con ciò si intende un lavoro su se stessi e sul significato che ha la pratica dei precetti rispetto alla vita, alla condotta quotidiana, in modo tale che si possa escludere una forma di osservanza meccanica, avulsa dalla riflessione. In altre parole, una pratica dei precetti priva di uno studio che ne chiarifichi la relazione con l'etica risulta priva di senso, essendo il precetto che ordina di studiare alla base di tutti gli altri. L'idea che la legge debba essere messa in pratica in vista di una trasformazione del sé risale del resto ai farisei, i quali, contrariamente a quel che si pensa di solito, hanno combattuto un'aspra battaglia sul terreno della pratica religiosa per affermare l'idea che la legge va innanzi tutto accolta nel "cuore", ovvero in quella sfera che, nell'ambito delle tradizioni culturali toccate dall'influsso ellenico, viene descritta attraverso la retorica dell'anima e dell'interiorità.² Va infine ricordato l'enorme influsso che ebbe, a partire dal Medioevo, un'opera come quella di Bahya Ibn Paquda, intitolata significativamente *I doveri del cuore*, scritta in arabo alla fine del XII secolo, nella quale vengono minuziosamente descritte le varie fasi di un percorso ascetico che ruota attorno alla meditazione e all'esame di coscienza, al fine di aumentare la consapevolezza di quel che si sta facendo quando si applicano i precetti.³

Scholem e Buber, ovvero coloro che più di altri hanno segnato il contesto in cui Benjamin ha potuto acquisire un minimo di dimestichezza con l'ebraismo,⁴ non possono dunque essere messi in relazione con l'"illuminante resto di un ebraismo diverso",

2. Cfr. E. Rivkin, *A Hidden Revolution: The Pharisees' Search for the Kingdom Within*, Abingdon Press, Nashville (Tenn.) 1978.

3. Cfr. B. Ibn Paquda, *I doveri del cuore*, a cura di A. Chouraqui, Edizioni Paoline, Cinisello Balsamo (Mi) 1988.

4. È nota la profonda amicizia che legò Benjamin a Scholem a partire dal 1915; quanto a Buber, verso quest'ultimo Benjamin ha nutrito sempre una profonda avversione (cfr. la lettera di Benjamin ad Alfred Cohn del 18 luglio 1935, in W. Benjamin, *Lettere 1913-1940*, 1966, raccolte e presentate da G. Scholem e Th. W. Adorno, Einaudi, Torino 1978, p. 293). Tuttavia, nel presente contesto è importante fare riferimento anche a Buber, considerando l'enorme influsso che ebbero la sua figura e la sua opera nell'ambiente ebraico-tedesco tra le due guerre.

dal momento che sin dai suoi inizi, l'ebraismo sinagogale concepiva la pratica dei precetti come esteriorizzazione di un percorso intellettuale e spirituale imperniato sull'idea della responsabilità individuale. Butler invece fa capire abbastanza chiaramente che, a suo avviso, un'interpretazione dell'ebraismo attenta a non farsi intrappolare da una concezione chiusa e rigida della legge sarebbe stata una peculiarità attribuibile quasi esclusivamente a quegli ambienti ebraico-tedeschi in cui nacquero sia il *Kultursionismus* sia la riscoperta della tradizione mistica ebraica. Certo l'ambiente ebraico-tedesco dalla *fin de siècle* all'avvento del nazionalsocialismo presenta delle caratteristiche peculiari, ma la loro rilevanza concerne altre questioni. Qui mi soffermerei brevemente solo sul modo in cui Scholem e Buber hanno vissuto come momenti di un'esperienza unitaria la propria adesione al sionismo e il loro interesse per la cabala o il cassidismo. Nel caso di Buber, i suoi studi sul movimento cassidico avevano un intento anche apologetico, nel senso che erano rivolti a quella vasta fetta di ebrei che, delusi dagli esiti dell'assimilazione, erano desiderosi di appropriarsi di un'immagine dell'ebraismo viva e "autentica", senza con ciò dover tornare a un'osservanza rigida e completa dei precetti.⁵ Non meno dipendente da precise scelte di campo di natura politico-ideologica era l'attività scientifica di Scholem. Intriso di elementi anarchici, sempre memore di quel pacifismo giovanile che gli costò l'espulsione da scuola, il nazionalismo sionista di Scholem era tutto meno che imperialista e intendeva bandire qualsiasi impulso colonialista dall'aspirazione a far rivivere in terra d'Israele una nuova comunità ebraica. Ciò spiega come mai Scholem tenne sempre distinti gli impulsi messianici e apocalittici della tradizione religiosa ebraica, ai quali aveva dedicato tanti studi, dalle aspirazioni politiche del sionismo. Anzi, proprio lo studio della

5. Cfr. P. Mendes-Flohr, "L'orientalismo di fine secolo, gli *Ostjuden* e l'estetica dell'affermazione ebraica di sé" (1984), in *Ebraicità e Germanità. Pardès 2*, Thalassa de Paz, Roma 1999, pp. 75-110, e Id., *German Jews: A Dual Identity*, Yale University Press, New Haven (Conn.) 1999.

mistica ebraica che Scholem portò avanti in modo pionieristico non doveva soltanto favorire il risveglio culturale ebraico, ma doveva anche domare e imbrigliare quelle forze irrazionali che i movimenti messianici e apocalittici portano con sé e che risultano foriere di catastrofi non appena si fondono con le forze politiche che stanno alla base dei movimenti nazionalisti.⁶ La peculiarità dell'ebraismo tedesco in cui si formò Benjamin sta unicamente nella polemica da un lato contro coloro che erano disposti a percorrere la via dell'assimilazione fino in fondo, dall'altro contro i difensori della tradizione che, paghi della loro osservanza dei precetti, non si interessavano minimamente alle vicende di quel "focolaio ebraico", voluto dalla Dichiarazione Balfour nel 1917, da cui sarebbe poi scaturito, non senza spargimenti di sangue, lo Stato di Israele. Tale peculiarità non sta dunque nella volontà di affermare una legge che non impone nulla e di conseguenza "lascia aperte le modalità della sua applicabilità e le possibilità della sua interpretazione". Ribadire questo è importante per evitare di cadere nella dicotomia che pone da un lato un ebraismo "buono" che, a partire dal rifiuto di piegarsi a un'osservanza rigorosa e stretta dei precetti, è supposto essere latore di un sionismo aperto, liberale e pacifista, dall'altro un ebraismo meno buono che, in virtù di una maggiore aderenza alla tradizione religiosa, conterrebbe in sé i germi di un sionismo violento e imperialista – ed è difficile sfuggire all'impressione che precisamente questa dicotomia operi surrettiziamente nel testo di Butler.

Fatta questa precisazione, vorrei ora mettere in luce un aspetto di quello sfondo ebraico del pensiero espresso da Benjamin nel saggio *Per la critica della violenza* che mi pare assai rilevante. Si tratta dell'incapacità di trattare in modo adeguato la questione del mito in rapporto alla religione ebraica. Tanto Buber, che non

6. Cfr. D. Biale, *Scholem und der moderne Nationalismus*, in P. Schäfer, G. Smith (a cura di), *Gershom Scholem. Zwischen den Disziplinen*, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1995, pp. 257-274.

aveva nessuna intenzione di accostarsi scientificamente ai testi religiosi, quanto Scholem, che pure ha dedicato la vita a studiare con acribia filologica i testi della tradizione cabalistica, non hanno mai fatto proprie le istanze metodologiche e scientifiche che provenivano dalla storia delle religioni. Eppure, in seno alla tradizione ebraica tedesca, era viva e operante quella corrente di studi nota come *Wissenschaft des Judentums*, il cui sforzo maggiore consisteva appunto nel mettere a disposizione del pubblico ebraico colto, vicino al *Reform Judentum*, un'analisi della tradizione religiosa e culturale ebraica che non fosse in nulla inferiore ai risultati ottenuti nel campo delle scienze storico-religiose dalla grande tradizione storiografica e filologica tedesca nel corso del XIX secolo.⁷ Rosenzweig, sin dagli inizi del suo percorso intellettuale, criticherà con ferocia l'esito ateistico di qualsivoglia tentativo di applicare all'ebraismo la metodologia storico-religiosa.⁸ E Scholem in più occasioni attaccò quella Scienza dell'ebraismo che, ai suoi occhi, era animata unicamente dall'intenzione di preparare una dignitosa sepoltura a quello che resta dell'ebraismo stesso.⁹ È solo in riferimento a tale contesto che si comprende come mai Benjamin abbia potuto presentare come opposta al mito la violenza divina che dovrebbe far saltare, o almeno sospendere, la violenza che fonda il politico. Che si debba applicare la nozione di mito anche in riferimento al corpus biblico, è stata una delle più importanti conquiste dell'approccio storico-religioso alle tradizioni ebraica e cristiana,¹⁰ mentre la resistenza nei confronti di tale impostazione, da parte cristiana non meno che da parte ebraica, testimonia la volontà di isolare

7. Cfr. J. Carlebach (a cura di), *Wissenschaft des Judentums. Anfänge der Judaistik in Europa*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1992 e I. Schorsch, *From Text to Context: The Turn to History in Modern Judaism*, Brandeis University Press, Hanover (N.H.) 1994.

8. Cfr. F. Rosenzweig, "Teologia atea" (1914), in *La Scrittura. Saggi dal 1914 al 1929*, a cura di G. Bonola, Città Nuova, Roma 1991, pp. 229-240.

9. Cfr. G. Scholem, "La Scienza dell'ebraismo: allora e adesso" (1959), in *L'idea messianica nell'ebraismo e altri saggi sulla spiritualità ebraica*, Adelphi, Milano 2008, p. 298.

10. C. Hartlich, W. Sachs, *Der Ursprung des Mythosbegriffes in der modernen Bibelwissenschaft*, Mohr, Tübingen 1952.

un nucleo dell'esperienza religiosa al fine di sottrarlo alla storicizzazione. Ma attenzione: tale storicizzazione non ha assolutamente una portata meramente erudita, non è cioè un fatto interno allo sviluppo delle discipline storico-filologiche e antropologiche, ma ha a che fare direttamente con l'analisi critica del politico inteso quale campo di esperienza in cui il fondamento del vivere sociale trova la propria legittimità.

Lo sforzo di tradurre Benjamin, che mi pare stia al centro delle preoccupazioni di Butler, non può non portare, in definitiva, a una disamina critica del mito religioso utilizzato anche in un testo come *Per la critica della violenza*. Il comandamento biblico, nella prospettiva di Benjamin, si fa portatore di una violenza non sanguinosa che intende salvare la vita del vivente, non perché questa sarebbe sacra, ma perché le va attribuito ciò che nell'individuo è insopprimibile, e questo *prima* di qualsiasi progetto di società giusta. La nozione di nuda vita, che sta al centro di quel dominio in cui vige la violenza mitica, la quale istituisce quel diritto di cui sospettiamo con ragione un inestricabile legame con i privilegi dei potenti, viene dunque criticata da Benjamin nel nome di una forza extragiuridica a cui verrebbe affidato il compito di sospendere la violenza mitica che, nella modernità, trova la propria espressione negli apparati di potere gestiti dallo Stato. Ma non possiamo fare finta che non sia di natura mitica, nel senso tecnico che ha il termine nell'ambito delle discipline storico-religiose ed etno-antropologiche, anche la provenienza della forza di persuasione che Benjamin annette al comandamento che ingiunge di non uccidere – e questo anche se sappiamo che la prassi ebraica, nei millenni della sua storia, ha sempre affermato che con questo comandamento si “devono fare i conti [...] in solitudine”,¹¹ ovvero a partire da un atteggiamento che prescinde dalla fonte mitologica da cui il comandamento si origina. Rilevare questo aspetto del discorso di Benjamin, beninteso, non significa imputargli una qualche man-

11. W. Benjamin, *Per la critica della violenza* (1921), in *Il concetto di critica nel Romanticismo tedesco. Scritti 1919-1922*, Einaudi, Torino 1982, p. 154.

canza, tanto più che, come vedremo oltre, la ricchezza del pensiero benjaminiano sul mito è ancora capace di fornire utili spunti per la discussione presente. Significa semplicemente mettere in rilievo la necessità, per l'interprete che utilizza Benjamin, di fare attenzione a quegli elementi del contesto in cui operava Benjamin che segnano la distanza tra quel contesto e il nostro presente.

Ciò che ci si deve chiedere, a questo punto, è se sia per forza necessario ricorrere al potere di mobilitazione del mito – seppure di un altro mito, non dipendente da alcuna tradizione sorta prima della modernità – per concepire e praticare una sospensione della violenza. Se decidiamo di dare una risposta negativa alla domanda, allora dobbiamo impegnarci con tutti i mezzi per diffondere e sostenere quella comunità della comunicazione che, non troppo dissimile al tribunale della ragione kantiano, dovrebbe permettere di discutere pubblicamente i presupposti di fondo del vivere associato. In tale contesto, si rivela decisivo il ruolo pedagogico-politico delle *humanities*, senza le quali difficilmente si può immaginare la diffusione nell'opinione pubblica di quei costrutti narrativi e concettuali che permettono di argomentare a favore della tolleranza, dell'apertura verso le differenze culturali e, infine, della solidarietà verso i cosiddetti *truly disadvantaged*.¹² Tuttavia, per quanto una sorta di deformazione professionale induca in maniera quasi automatica i filosofi a privilegiare questo esito, è inevitabile constatare, una volta che si sia usciti dalle aule dell'accademia, che un'impostazione di questo genere non può far breccia nel cuore e nelle menti di coloro che oppongono alla tradizione liberale, erede dell'Illuminismo europeo, un insieme di credenze e narrazioni che, per far uso dell'espressione benjaminiana, si basano sull'accettazione della violenza mitica. Sarebbe riduttivo pensare che tra questi vi siano solo gli eredi di altre tradizioni, diverse da quella euroameri-

12. Cfr. M. Nussbaum, *L'intelligenza delle emozioni* (2001), il Mulino, Bologna 2004.

cana, i quali nel frattempo hanno appreso a decostruire il nesso che ha legato storicamente la difesa dei Lumi alla pratica coloniale e imperiale dell'Occidente. Tanto più che ormai dallo stesso discorso postcoloniale emerge con chiarezza la possibilità – e la necessità – di chiamare “umanistico”, senza aggettivazioni storico-geografiche, quell’atteggiamento che mette in crisi ogni appartenenza identitaria forte, a cominciare dalla propria, e che sa cogliere il marchio lasciato dal potere su tutti i giochi linguistici in cui si articolano le rappresentazioni delle identità e delle differenze.¹³ Il gruppo a cui appartiene chi si lascia sedurre dalla violenza mitica è ben più vasto, e in esso possiamo includere non solo i sostenitori del mito della razza nelle sue varie versioni, a cominciare da quella evoliana, che oggi gode di ottima salute presso i vari eredi del nazionalsocialismo sparsi per il globo, ma anche i sostenitori di quelle forme di neoliberalismo basate sul darwinismo sociale che vengono usualmente rese plausibili con argomenti che difficilmente resisterebbero a una disamina critica serena e imparziale.

Di fronte a questo panorama, per la verità un po' desolante, non resta forse che affidarsi alle risorse di un'altra mitologia, che riprenda il progetto del giovane Hegel e dei suoi compagni dello *Stift* di Tubinga quando ipotizzavano che una “mitologia della ragione”¹⁴ sarebbe stata in grado di realizzare il sogno rivoluzionario evitando nel contempo ogni spargimento di sangue? Una simile ipotesi non è mai stata veramente sviluppata nell'ambito della modernità, anche se alcuni aspetti della tradizione del repubblicanesimo sono riconducibili all'intuizione del fatto che la mobilitazione della sola comunità illimitata della comunicazione non basta per costruire cittadini virtuosi e che quindi vi è la necessità di ricorrere a un supporto affettivo-simbolico per compensare le deficienze dell'argomentazione razionale.

13. Cfr. E.W. Said, *Umanesimo e critica democratica* (2004), il Saggiatore, Milano 2007.

14. Cfr. G.W.F. Hegel, *Das älteste Systemprogramm des deutschen Idealismus*, in C. Jamme, H. Schneider (a cura di), *Mythologie der Vernunft. Hegels "ältestes Systemprogramm" des deutschen Idealismus*, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1984, pp. 11-14.

Non credo però che questa sia la risposta migliore da dare al quesito che ci siamo posti. Piuttosto, sarebbe più fruttuoso ricorrere al suggerimento che ci viene da un altro testo di Benjamin, non senza sottoporre pure esso a un opportuno lavoro di traduzione.

Nelle notissime tesi sulla filosofia della storia Benjamin ipotizza che la filosofia, che gioca la sua partita indossando le vesti del materialismo storico, potrà “farcela senz’altro con chiunque se prende al suo servizio la teologia”.¹⁵ Come si è visto sopra, non diversamente si era comportato Benjamin da giovane, quando, al pensiero rivoluzionario di Sorel, aveva affiancato il mito del comandamento biblico per porre in modo nuovo la questione della violenza rivoluzionaria. Nel contesto del pensiero maturo di Benjamin al lettore si presenta però qualcosa di più enigmatico e complesso, ovvero una strana commistione di marxismo e messianismo ebraico – con l’invito a non distogliere lo sguardo da quella piccola porta da cui potrebbe entrare il Messia, infatti, si conclude questo folgorante frammento benjaminiano. Un buon modo per tenere sempre vivo lo sguardo diretto verso quella porta ci è stato offerto a suo tempo da un saggio di Derrida intitolato *Spettri di Marx*.¹⁶ Per quanto promettente possa essere la via che ci viene indicata da Derrida, qui vorrei però richiamare l’attenzione sulla necessità di allearsi con la teologia fatta valere da Benjamin all’inizio del suo testo.

Ma cosa dobbiamo intendere oggi con “teologia”? La teologia che Benjamin aveva di fronte, e che probabilmente aveva in mente quando scrisse *Sul concetto di storia*, non era più un sapere subordinato all’esperienza religiosa e agli imperativi esistenziali che da essa discendono. Era un sapere a tutti gli effetti storico, capace di muoversi a proprio agio nella modernità e di perseguire quello che, con le parole di Blumenberg, potremmo definire l’obiettivo primario – e politicamente più urgente – del

15. W. Benjamin, “Sul concetto di storia” (1940), in *Sul concetto di storia*, a cura di G. Bonola e M. Ranchetti, Einaudi, Torino 1997, p. 21.

16. Cfr. J. Derrida, *Spettri di Marx* (1993), Raffaello Cortina, Milano 1994.

moderno, che consiste nel portare a termine il mito.¹⁷ Era nelle facoltà di teologia, infatti, che in area tedesca veniva praticata la disciplina storico-religiosa – in paesi come l'Italia o la Francia, prive di facoltà teologiche statali, la storia delle religioni aveva altrove la propria collocazione istituzionale. Tenendo conto di ciò, nel nostro tentativo di tradurre Benjamin, proporrei di sostituire alla teologia la storia delle religioni e di vedere quindi in quest'ultima l'alleata di cui si ha bisogno per formulate oggi la critica della violenza. Il vantaggio consisterebbe nel poter munirsi di validi strumenti teorici per combattere il mito là dove questo si oppone al discorso che invece vorrebbe sospendere la violenza mitica. Più che una mitologia della ragione, in tal modo si costituirebbe un campo discorsivo capace di offrire sostegno a tutti quei percorsi di soggettivazione che non si sottraggono alle sfide poste dal nichilismo compiuto, inteso come punto cieco del discorso moderno sulla giustizia e la vita buona. Se si segue la pista tracciata da Benjamin nel saggio giovanile sulla violenza, non è difficile cogliere come quel punto cieco ben si presta a essere rischiarato dalla fosca luce del mito – una luce postribolare, direi, se si tiene conto del fatto che la violenza mitica ha sempre una componente pornografica, essendo costitutivo, entro ogni struttura mitica, il ricorso a figure che comportano una certa subordinazione del femminile, che anzi servono a rendere perspicua e non discutibile la subordinazione “naturale” del femminile. In altre parole, quello che vorrei suggerire è di disfarsi quanto prima dell'orrore mitico per il mito manifestato a più riprese dalla tradizione illuminista, per poi addentrarsi nei territori in cui la legittimazione del vivere associato viene preferibilmente offerta dalla violenza mitica. Certo sarà amaro, per alcuni, scoprire che tali territori non sono lontani dalla metropoli, coincidono cioè con le periferie della città globale o con qualche sottobosco culturale, in cui il mito offre consolazione a qualche gruppo subalterno desideroso di acquistare l'unica mer-

17. Cfr. H. Blumenberg, *Elaborazione del mito* (1979), il Mulino, Bologna 1991.

ce distribuita gratuitamente nel mercato globale, ovvero l'identità culturale. Ma almeno ci si potrà finalmente liberare dalla noiosa retorica secondo la quale ora vivremo in una città "postsecolare" – una retorica che da qualche tempo costituisce l'ossatura di quasi ogni discorso sulla fondazione del legame collettivo nelle società tardo-moderne. Il problema della violenza mitica, come ha ben visto Benjamin, abita il cuore del moderno, e il materialismo storico – o qualunque altro nome si voglia dare a un pensiero che intenda formulare una teoria della giustizia dotata di un minimo di plausibilità teorica e di serietà morale – potrà pervenire alla sospensione di tale violenza solo se prende a servizio quel sapere che fornisce un'adeguata attrezzatura per combattere il mito sul terreno su cui esso germoglia e si riproduce, che è quello della fondazione del politico.

Ma non vorrei dare l'impressione che la tesi qui proposta coincida con una semplice riedizione di una supposta marcia trionfale del logos che, attraverso il lavoro critico del rischiaramento, si lascia dietro il mito come semplice residuo del passato. Si deve essere in realtà consapevoli del fatto che la sospensione del mito a cui mirare come a un obiettivo politicamente imprescindibile è per sua natura una sospensione sempre parziale, che deve fare i conti con il carattere proteico del mito, il quale è capace di travestirsi in mille modi e di infiltrarsi in ogni interstizio dell'immaginario collettivo. Infine: tale lavoro di sospensione della violenza mitica dovrà vigilare costantemente sui mezzi che vengono impiegati per contrastare la forza di persuasione del mito. A tali mezzi, infatti, appartiene tanto l'arma della storicizzazione, che annulla la pretesa extraterritorialità del mito rispetto al tempo storico, quanto l'arma della contronarrazione. In altre parole, tra i mezzi impiegati per combattere il mito dovranno *in parte* trovarsi anche quelle strategie retoriche di cui si serve il mito stesso. Se mito vuol dire narrazione, al racconto mitico può essere contrapposta solo un'altra narrazione, che del mito condividerà dunque forma e struttura. Per usare ancora Benjamin quale autore di riferimento, all'Odisseo di Omero andrà contrapposto un altro Odisseo, quello del racconto di Kafka.

Per essere più precisi, è l'opera intera di Kafka che, secondo Benjamin, andrà presa come modello per ogni strategia demitizzante a venire: Kafka, infatti, quale "altro Odisseo", riesce a trasformare il mito in favola, dimostrandosi più scaltro e astuto dei costruttori di miti in quanto si rivela capace di utilizzare le risorse del mito contro il mito stesso.¹⁸

Tale proposta intende tenere conto del fatto che i saperi etnoantropologici e storico-religiosi non sono più "piccoli e brutti" – con questi due aggettivi, subito dopo la citazione riportata sopra, Benjamin qualifica la teologia. Da questi saperi abbiamo appreso a smontare la macchina mitica che sta alla base dei sistemi totalitari affermatasi nel XX secolo.¹⁹ Non meno importante è l'apporto che da essi ci viene fornito in vista di una decostruzione di quelle tradizioni sorte sì prima della modernità, ma le cui immagini e rappresentazioni della differenza di genere ancora contano in modo non irrilevante nell'ambito delle strutture del sentire moderne.²⁰ Mi fermo a questi due esempi, anche se ovviamente la serie degli ambiti in cui un'analisi della violenza mitica condotta grazie agli strumenti interpretativi offerti dalla storia delle religioni potrebbe continuare. Per concludere, vorrei mostrare brevemente come tutto questo discorso svolto a lato del commento di Butler a Benjamin non intende porsi all'esterno dell'impianto complessivo del pensiero di Butler. La domanda che Butler pone, commentando il testo giovanile di Benjamin, è perfettamente consona a un percorso di ricerca che ha

18. Cfr. W. Benjamin, *Franz Kafka. Per il decimo anniversario della morte* (1934), in *Opere complete*, vol. I: *Scritti 1934-1937*, a cura di E. Ganni, Einaudi, Torino 2004, pp. 128-152. Si veda, in merito, R.-P. Janz, *Mythos und Moderne bei Walter Benjamin*, in K.H. Bohrer (a cura di), *Mythos und Moderne*, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1983, pp. 363-381.

19. Cfr. per esempio C.-E. Bärsch, *Die politische Religion des Nationalsozialismus*, Fink, München 2002 e E. Gentile, *Il culto del littorio*, Laterza, Roma-Bari 1995.

20. Rispetto alla Grecia antica, si vedano almeno: N. Loraux, *Il femminile e l'uomo greco* (1989), Laterza, Roma-Bari 1991 e E. Cantarella, *L'ambiguo malanno*, Editori Riuniti, Roma 1981; in riferimento alla tradizione biblica: H. Zlotnik, *Dinab's Daughters: Gender and Judaism from the Hebrew Bible to Late Antiquity*, University of Pennsylvania Press, Philadelphia 2002 e D.W. Rooke (a cura di), *A Question of Sex? Gender and Difference in the Hebrew Bible and Beyond*, Sheffield Phoenix Press, Sheffield 2007.

messo sempre al centro del proprio interrogare i modi attraverso i quali i processi di soggettivazione si trovano a dipendere da insiemi dati di rappresentazioni collettive. In quell'opera davvero capitale che è *Corpi che contano*, Butler ha inferto un colpo duraturo a tutte quelle teorie dei processi di soggettivazione che misconoscono come l'acquisizione di quelle strutture identitarie che stanno alla base dell'immagine del sé siano profondamente dipendenti da rappresentazioni collettive che non sono pienamente eleggibili dai soggetti.²¹ Tali rappresentazioni agiscono in maniera fantasmatica, sia a livello collettivo sia a livello individuale, e ciò esclude che i processi di soggettivazione possano trovare il proprio punto di partenza in atti e deliberazioni che rimandano unicamente alla coscienza degli individui. La pervasività di tali rappresentazioni è parte integrante del modo in cui le norme sociali, dirette dal regime eterosessuale, acquistano visibilità e cogenza. Da qui la necessità di decostruire le procedure – non solo discorsive – che rendono possibile il materializzarsi delle norme, il loro farsi carne nella vita dei soggetti. Si tratta di un discorso, quello di Butler, che parte dalle identificazioni che regolano l'accesso alla presunta “materialità” dei sessi, ma che va ben al di là della questione posta dal modo in cui le politiche della differenza sessuale sono capaci di mobilitare risorse in vista della stabilizzazione di regimi di senso condivisi. Il modo in cui Butler analizza i processi di identificazione apre infatti la strada per un'analisi di tutti quei modi in cui catene di significanti, attraverso specifiche procedure di citazione e di ripetizione, instaurano i regimi che stanno alla base delle politiche dell'identità – e di questo non hanno mancato di accorgersi coloro che, a partire dalla prospettiva dei *cultural studies*, intendono fare propria una modalità critica di analisi che ha come oggetto il legame che unisce le differenze di genere a quelle di classe e di cultura.²²

21. Cfr. J. Butler, *Corpi che contano* (1993), Feltrinelli, Milano 1996.

22. Cfr. S. Hall, “Chi ha bisogno dell'identità?” (1996), in *Politiche del quotidiano. Culture, identità e senso comune*, a cura di G. Leghissa, il Saggiatore, Milano 2006, pp. 313-331.

Sulla stessa linea si muove anche il saggio sulla vita psichica del potere, in cui Butler, facendo un uso critico della psicanalisi che si mostra forse più attento di quanto non sia avvenuto in *Corpi che contano*, si interroga sulla strana complicità che lega il desiderio dei soggetti a quelle pratiche di potere che sono responsabili tanto dell'assoggettamento quanto della costruzione di quel margine di libertà che permette ai soggetti di elaborare la narrazione del sé.²³ Ora, quello che vorrei suggerire è che, anche in questo caso, non è possibile prescindere dal rapporto tra la performatività di specifiche rappresentazioni collettive e il modo in cui la violenza mitica permette di gestire l'accessibilità e la fruibilità di tali rappresentazioni. Non si può sensatamente pensare di costruire uno spazio simbolico alternativo, capace di sospendere l'ordine patriarcale o il desiderio del capitalista, se non si svolge compiutamente una critica del legame tra mito e politica nella contemporaneità. Se vogliamo riprendere un'espressione che nel discorso della psicanalisi gioca un ruolo centrale, non possiamo pensare che si rendano disponibili vie di accesso al desiderio senza un confronto con i Nomi del Padre. E anche quando il significante che tiene il posto del Nome del Padre non è più "dio", resta intatta la struttura mitica che è servita ad articolare la circolazione di quel nome. Insomma, esiste una grammatica del mito, come aveva ben visto Nietzsche, che non permette di costruire forme di identificazione liberatorie finché non si sia passati attraverso una critica del mito. Rifiutarsi di vedere l'urgenza politica di questo problema, significa in fondo partire dal presupposto che l'*amor dei intellectualis* spinoziano costituisca di fatto il punto di partenza dell'esperienza religiosa se non di tutta l'umanità, almeno di una buona parte di essa. Non dovrebbe essere difficile, però, accorgersi che tale presupposto altro non è che una pia illusione.

23. Cfr. J. Butler, *La vita psichica del potere. Teorie della soggettivazione e dell'assoggettamento* (1997), a cura di C. Weber, Meltemi, Roma 2005.

Come pietre che piangono

RAOUL KIRCHMAYR

Mi sembra che, quando Judith Butler legge il difficile e controverso saggio di Walter Benjamin *Per la critica della violenza*,¹ la sua interpretazione sia guidata principalmente dall'esigenza di conferire un senso – da lei stessa chiamato “etico” – alla nozione di “violenza divina” che Benjamin, riferendosi alla tradizione ebraica, contrappone alla “violenza mitica”, di matrice greca, nelle due forme della violenza istitutrice della legge e di quella conservatrice. Butler mette al lavoro questa contraddizione non in quanto opposizione tra l'una e l'altra violenza, piuttosto lasciando emergere e articolando la *differenza* tra le due (e in questo la sua lettura mi pare vicina, per certi tratti, a quella compiuta da Derrida nel secondo saggio di *Forza di legge*, benché, come la stessa Butler riconosce, ne sia lontana per altri),² una differenza che è già inscritta nella plurisemanticità della parola tedesca *Gewalt*, la quale indica certo la “violenza” ma altrettanto bene la forza imposta dalle leggi, cioè una certa violenza autorizzata da un potere legale: quando le leggi sono efficaci, esse lo sono in quanto dotate di forza. In breve, se la “violenza mitica” istituisce per Benjamin l'ordine del giuridico-politico ed

1. W. Benjamin, *Per la critica della violenza* (1921), in *Angelus Novus. Saggi e frammenti* (1955), Einaudi, Torino 1995, pp. 5-30.

2. J. Derrida, “Nome di Benjamin”, in *Forza di legge* (1994), Bollati Boringhieri, Torino 2003, pp. 86-143.

entra in rapporto dialettico con la “violenza conservatrice”, la “violenza divina” ne è la contestazione *immanente*, fornendo così quello che chiamerei un *principio di rovina* dell’ordine precedente (ciò che Benjamin nel suo saggio chiama *dissoluzione*). Principio senza principio, la “violenza divina” è – come sottolinea Butler – per sua essenza an-archica, dal momento che non si fonda, letteralmente, su nessun principio. In modo apparentemente ossimorico, nell’interpretazione di Butler la “violenza divina” non è una violenza, è una forza che non si esercita sui soggetti, ma è anzi forse il darsi della non-violenza nella dimensione storica, finita e umana da parte a parte del giuridico-politico. Ed è per questa ragione che, per Benjamin, la “violenza divina” fa irrompere nella trama del tempo storico e umano la dimensione trascendente del messianico. Benché rilevi precisamente il doppio registro presente in *Per la critica della violenza*, quello giuridico-politico e quello teologico, Butler si muove nella direzione di una problematizzazione del teologico e della nozione-chiave di “sacro” (*das Heilige*) che punteggia enigmaticamente il testo benjaminiano. Ed è qui che, a mio avviso, occorre riconoscere il rilancio teorico compiuto dalla filosofa americana e, al tempo stesso, l’emergere di alcuni nodi.

Consideriamo un primo punto, relativo allo statuto del soggetto in dipendenza dall’istanza normativa. Se leggi e norme sono efficaci, lo sono grazie alla loro capacità di presa su ciò che subisce la loro regolamentazione. Ciò su cui esse fanno presa è propriamente il soggetto come punto di applicazione della forza giuridico-politica. Le leggi e le norme, cioè, esercitando la loro *Gewalt* sui soggetti, da un lato li assoggettano al potere sovrano, dall’altro conferiscono loro uno statuto nella dimensione giuridico-politica: i soggetti vengono così *inclusi* nella sfera del potere e della sua riproduzione, garantendo al tempo stesso al soggetto la costruzione dell’identità. Nell’analisi delle dinamiche di soggettivazione e di disciplinamento condotte da Butler – che toccano qui i temi specifici della genealogia foucaultiana – non c’è dubbio che questa funzione produttiva e riproduttiva del potere debba essere associata alla nozione althusseriana di

ideologia. Infatti, nel quarto capitolo di *La vita psichica del potere*,³ Butler aveva fatto di quest'ultima un punto di articolazione della sua nozione di soggetto, che l'aveva portata a interrogarsi circa un soggetto che preceda la costruzione ideologica dello stesso da parte degli "apparati ideologici di Stato", cioè tutte quelle istituzioni – come la scuola, la famiglia ecc. – che esercitano il loro potere non tanto nella forma del divieto, quanto in quella della produzione del soggetto. È in filigrana al soggetto dell'ideologia (genitivo oggettivo) che si delinea il soggetto della "nuda vita" quale soggetto etico, quello che, nelle parole della fenomenologia, possiamo chiamare il soggetto del mondo-della-vita. Ciò che viene così raffigurato è uno scenario in cui la dimensione della legge e della norma si istituisce solo su un fondo di vita e di esperienza che di per sé non possono mai del tutto essere esaurite né limitate né regolamentate. La dimensione etica della "nuda vita", in questo senso, precede l'instaurazione del giuridico-politico, benché non si tratti di una precedenza né logica né tanto meno storico-cronologica: da questo punto di vista, per Butler – in polemica con Agamben – non è possibile parlare di un "fuori" rispetto ai confini della *polis*.

Strutturando l'ideologia, le norme sono funzionali e consustanziali ai processi di soggettivazione: sono necessarie sia alla riproduzione sociale sia all'autoconservazione del potere. Per questa ragione, la relazione ideologia-potere-norma si è rivelata nel corso degli anni uno dei plessi di maggiore spessore teorico nelle indagini di Butler circa le configurazioni e le modalità di costruzione del soggetto, fino agli ultimi scritti, nei quali la forza delle norme viene riconosciuta nella capacità di fornire dei quadri di significato (*frames*) per la vita dei soggetti. Il potere, così, si presenta come costruzione della realtà e, al contempo, del soggetto attraverso operazioni di incorniciamento normativo che, pertanto, definiscono le forme di vita cui i soggetti possono accedere. Ma come può il potere fare presa sul soggetto,

3. J. Butler, *La vita psichica del potere* (1997), Meltemi, Roma 2005, pp. 101-125.

costruendolo? Se ideologia è, seguendo Althusser, quella relazione immaginaria che i soggetti intrattengono con le loro condizioni di vita, il potere fa presa sui soggetti attraverso l'interpellazione (*interpellation*), con la quale le rappresentazioni sociali generate dal potere vengono assunte e fatte proprie dal soggetto, fornendogli così un accesso a una realtà che in questo modo viene definita dal potere stesso. La produzione di soggetti, mediante l'interpellazione, fa presa sulla "nuda vita" e fa divenire quest'ultima l'oggetto dell'applicazione delle norme: una volta che la "nuda vita" è quadrettata normativamente, l'ideologia ha costruito quelle rappresentazioni della realtà che si rivelano quali altrettante autorappresentazioni dell'individuo e, per Butler, altrettante costruzioni discorsive visibili, esemplarmente, nella riproduzione sociale della differenza sessuale (*gender*), che diviene a sua volta margine di conflitto tra la "nuda vita" e la presa effettuata dal potere.

Un altro tratto che ci permette di comprendere il riferimento a Benjamin è dato dall'iterabilità delle norme, ciò che conferisce loro forza. Infatti, se una norma valesse una volta sola e non avesse pertanto la caratteristica di poter essere ripetuta n volte per n soggetti, essa perderebbe la sua capacità di fare presa sulla "nuda vita". Ora, qui è il concetto di applicazione della norma mediante strategie discorsive ad assumere rilevanza: infatti, l'iterazione del discorso conferisce alla norma un potere regolativo. In altre parole, la norma, per poter essere regolatrice, deve potersi applicare senza eccezione in tutti i casi, ma per potersi applicare essa deve essere anzi tutto *efficace*: il potere ha una forza *performativa* poiché si indirizza singolarmente a ciascun individuo in quanto collocato nella posizione di colui che è oggetto del discorso ed è pertanto *individuato*. La forza dell'interpellazione del potere, vista nel suo aspetto performativo, è dunque riconoscibile nel suo indirizzarsi al soggetto con un "tu", così vincolandolo in un regime dove il soggetto è tale in quanto già da sempre colpevole di fronte alla legge.

Andiamo direttamente alle conclusioni del saggio, senza dimenticare la portata che acquista in Butler la teoria dell'inter-

pellazione. La sua lettura del testo di Benjamin lascia intravedere un secondo nodo, quello relativo al legame tra l'interpellazione e il senso dello sciopero generale rivoluzionario, con i suoi echi soreliani. Rispetto alle cautele, se non perfino alle prese di distanza di Arendt e di Derrida su questo punto, Butler per contro enfatizza l'analogia tra lo sciopero e la violenza divina come eventi che contestano l'imposizione coattiva della norma e la sua applicazione calcolata. Per Butler la sospensione delle leggi mediante lo sciopero generale non ha il valore di una "neutralizzazione" della norma. Essendo un atto, esso si colloca anzi tutto sul piano della prassi. Se di messa tra parentesi si tratta, essa non è un atto teorico, ma rende visibile lo spessore etico di un gesto. Ne va infatti di un gesto – che di per sé è un atto performativo, poiché esso è linguistico da parte a parte – con cui il soggetto si sottrae alla cogenza della norma. Tale atto così contesta la norma assumendola e sospende la sua efficacia. Ci sarebbe dunque una dialettica interna alla norma, per la quale una forza si oppone e contraddice la forza della norma (o, giuridicamente, della legge), mediante la sua assunzione e negazione. Facendo riferimento al testo di Benjamin, si tratta di capire che, se lo Stato esercita legittimamente delle forme di violenza istituzionalizzata, può esserci una violenza di altra natura, la quale interviene nel tempo storico come interruzione della violenza statale, facendo irrompere una giustizia che non è mera distribuzione, restituzione o perfino conservazione. È un altro ordine della storia e della politica quello che entra così in gioco. Ora, tale violenza non è affatto una contro-violenza che mira a distruggere il soggetto che ne è l'autore (lo Stato), ma è piuttosto una violenza non-violenta – quella che forse Derrida avrebbe chiamato una "forza debole" – che mira a interrompere la cinghia di trasmissione tra il potere e il soggetto e, così, le forme politico-giuridiche dell'assoggettamento. "La violenza divina – scrive Butler – non colpisce il corpo o la vita organica dell'individuo, ma il soggetto che è formato dal diritto." In altre parole, Butler trova nella "violenza divina" di Benjamin una risorsa che è al tempo stesso di de-assoggettamento e di liberazione.

L'atto di contestazione delle norme al loro interno è rivoluzionario, come lo può essere uno sciopero generale mediante il quale sono i soggetti stessi a sottrarsi all'obbligo imposto dalle leggi dello Stato (per esempio di riconoscere la forza della legge con cui è dovuta la prestazione di servizio). Mettendosi in sciopero, infatti, i soggetti operano performativamente la sospensione della legge. Lo sciopero, dunque, non è solamente un atto che riconduce la norma alla "nuda vita", la legge all'esistenza e, in questo modo, può mostrare il legame tra l'esperienza e la dimensione del giuridico-politico e, al tempo stesso, l'irriducibilità, la continua sovrabbondanza di quella rispetto a questo. Esso è inoltre, e soprattutto, un atto che rende visibile il carattere abissale della fondazione del diritto e del potere dello Stato, dal momento che *in ogni istante* – quello che Benjamin chiama lo *Jetzt-Zeit* – la sfera delle leggi e delle norme può essere sospesa in nome della giustizia da coloro che ne sono soggetti, e per questo rende visibile il suo aspetto *sacrale*. Se l'atto di fondazione della legge è un atto violento, poiché con esso la *Gewalt* pone se stessa, Benjamin ci mostra come tale atto possa essere destituito da un altro atto che non riproduce la violenza istitutrice originaria, ma la contesta dall'interno creando così le condizioni trans-istoriche dell'emergere di un avvenire non già inscritto dal funzionamento della macchina ideologica del potere.

Rimangono aperte qui alcune questioni. In primo luogo, quella di un rapporto etico tra il soggetto e una chiamata che non sia quella dell'ideologia, che anzi esuli dal regime superegoico del funzionamento del potere nelle società del controllo e della colpa, e che *proprio per questo* non si iscriva in una relazione totemica, e dunque mortifera con una legge che faccia dei soggetti delle "pietre che piangono". Si tratta, dunque, di elaborare un'etica della *responsabilità* che sottragga quest'ultima alla scena di un essere-in-colpa presunto originario. Si profila il problema della dimensione teologico-politica della norma che definisce il soggetto: per Butler si tratta senza dubbio di operare uno scarto rispetto all'orizzonte religioso della "chiamata" (in cui lo stesso Althusser continua a collocarsi) come struttura della coscienza (e questo è

anche il caso dello Heidegger di *Essere e tempo*, possiamo aggiungere). Se la “chiamata” del potere, indirizzandosi al soggetto colto come “nuda vita”, lo sottrae alla mera esistenza conferendogli uno statuto normato, dunque facendo di lui un *assujet* (come lo chiama Foucault) per il quale senso di colpa e sottomissione alla legge vanno di pari passo, e l’obbedienza acquista il rango di virtù ecc., per converso occorre pensare una forma dell’interpellazione che spinga alla trasformazione immanente del soggetto, oppure ricercare – come ha ipotizzato Butler – di far fallire l’istanza dell’appello: “Potremmo rileggere l’‘esistenza’ proprio nei termini della potenzialità che rimane inesaurita da una qualsiasi interpellazione. Un tale fallimento dell’interpellazione può minare la capacità del soggetto di ‘essere’ identico a se stesso, ma può anche segnare la strada per un modo di essere più aperto, e forse anche più etico, un modo di essere del e per il futuro”.⁴ Tuttavia, a voler rimanere entro la cornice di *Per una critica della violenza*, questa seconda possibilità apparirebbe messa fuori gioco o quanto meno marginalizzata. L’alternativa teorica consiste nel prendere la prima strada e nel chiedersi così quale sarebbe, in un orizzonte teologico-politico che assumesse le intuizioni di Benjamin, l’istanza “divina” che chiama alla giustizia. Con ciò, ci si dovrebbe domandare come può un soggetto costruito ideologicamente udire una simile “chiamata”, mediante quale contro-movimento rispetto al “se stesso” identitario, così che possa essere detto responsabile. Inoltre, come possa questo soggetto far parte di una “moltitudine che prende il posto del soggetto” (secondo una formula che trovo troppo rapida ed eccessivamente sintetica) e che decida di opporsi all’applicazione della legge.⁵ In altri termini, ci

4. Ivi, p. 125.

5. Butler, nella sua conclusione, cita l’esercito e la polizia come figure della *Gewalt*, e in ciò non fa che riprendere gli esempi di Benjamin. Ma, si potrebbe notare, tanto l’una che l’altro sono dei *collettivi*, per di più eterodiretti, e certo non “moltitudine”, con la conseguenza che l’aver introdotto questo termine ricontestualizza in modo decisivo gli esempi benjaminiani. Inoltre, nel testo di Benjamin il riferimento va invece alla *lotta di classe*, e il richiamo al concetto di *classe* permette a Benjamin di articolare la differenza tra la *Gewalt* statale e lo sciopero, parallelamente a quella tra Stato e classe operaia (*Per la critica della violenza*, cit., pp. 10 e 20-21).

si dovrebbe porre la domanda se è forse necessario ricorrere a una trascendenza per rendere conto della consistenza etica del soggetto. In questo caso, occorre allora ridefinire il rapporto tra trascendenza (la voce della “chiamata”) e immanenza (il foro interiore), tra un “dentro” e un “fuori” il soggetto, quando non si tratta più di un’opposizione tra l’uno e l’altro.

Più in particolare, un punto del testo di Benjamin rende problematica la strada di una specie di “conversione” dell’esistenza alla responsabilità,⁶ tanto da spingere Butler a introdurre nel suo discorso un lieve – ma decisivo – slittamento di senso tra “esistenza” (associata al *blosse Leben* di Benjamin) e “vita del vivente”.⁷ A questo proposito Butler apre una strada alternativa a quella dell’interpellazione e della “chiamata”, per quanto a essa vicina. Il fulcro dell’argomentazione è dato da quel passo di *Per la critica della violenza* – contenuto nelle ultime difficili pagine – nel quale Benjamin afferma con nettezza che la violenza divina non prende in carico l’esistenza, bensì la sacralità del vivente: “Falsa e miserabile è la tesi che l’esistenza sarebbe superiore all’esistenza giusta, se esistenza non vuol dire altro che nuda vita”.⁸ L’aver slegato, sulle tracce di Benjamin, la nozione di “nuda vita” da quella di sacro e aver istituito un legame tra quest’ultima e la sofferenza e la transitorietà del vivere, è la mossa teorica che Butler compie per suscitare delle risorse contro la *Gewalt* del potere e prefigurare uno scenario in cui ne va di una certa “espiazione” del soggetto rispetto al suo essere-in-colpa e di una certa “felicità della vita” che ritma l’esistenza assieme alla sofferenza, alla perdita e alla dissoluzione. Così la rilettura del mito di Niobe, già citato da Benjamin, apre all’importante e fecondo tema delle *lacrime*, che evoca l’intero orizzonte psicanali-

6. Butler sottolinea perciò un certo lessico del rovesciamento (*Umsturz*) che si trova nelle pagine sullo sciopero generale. D’altronde, la conclusione del saggio, nella quale Butler istituisce l’analogia tra la conversione etica del soggetto (altrimenti chiamata “espiazione”) e lo sciopero generale rivoluzionario, è introdotta per l’appunto da alcune domande che sono un invito a immaginare l’espiazione di Niobe.

7. W. Benjamin, *Per la critica della violenza*, cit., p. 27.

8. Ivi, p. 28.

tico del lavoro del lutto e che rappresenta da tempo un filo rosso nella riflessione etica di Butler. Se il diritto positivo, insistendo sulla “nuda vita”, la pietrifica facendone sgorgare lacrime di sofferenza, la violenza divina restituisce a quelle lacrime il loro carattere sacro. Il sacro, qui, si sottrae all’universo della violenza e, contestandolo, salva, non nell’eterno ma nella stessa transitorietà del vivere del vivente.

Un modo di resistere

*In Reply from Judith Butler to Mills and Jenkins del 2007
Judith Butler fa il punto a proposito della questione di
un'etica della non-violenza. Davide Zoletto mette in
tensione questi problemi con il nostro attuale contesto.*

La non-violenza è necessaria
e impossibile.
Risposta a Catherine Mills e Fiona
Jenkins

JUDITH BUTLER

Due saggi, uno di Catherine Mills¹ e uno di Fiona Jenkins,² offrono osservazioni molto dettagliate su una parte del mio lavoro recente, e dunque la mia prima risposta a essi è un senso di gratitudine per aver preso in così attenta considerazione il mio lavoro. Di solito si scrive senza sapere se chi leggerà leggerà con attenzione o meno, se il lavoro verrà inteso alla luce di ciò che l'ha preceduto, e per lo più si è soddisfatte anche di essere lette in modo discontinuo, parziale, e forse ci si sente perfino sollevate nel sapere che non verrà prestata troppa attenzione ai dettagli. Non mi è stato concesso il lusso di tale sollievo in nessuno dei due saggi in questione. Curiosamente, nel momento in cui mi si chiede di dare una risposta, mi viene anche chiesto di scrivere qualcosa di più e di più preciso, in un'occasione in cui sento sicuramente di avere già scritto troppo. Inoltre, mi sento particolarmente a disagio, in quanto non mi è mai capitato di dover definire una posizione filosofica internamente coerente. Perché, mentre scrivo, sono un essere vivente, sviluppo continuamente nuove visioni, metto in dubbio alcune di quelle che ho prece-

J. Butler, *Reply from Judith Butler to Mills and Jenkins*, "differences. A Journal of Feminist Cultural Studies", 2, 2007, pp. 180-195.

1. C. Mills, *Normative Violence, Vulnerability and Responsibility*, ivi, pp. 133-156. [N.d.T.]

2. F. Jenkins, *Toward a Nonviolent Ethics: Response to Catherine Mills*, ivi, pp. 157-179. [N.d.T.]

dentemente espresso, cambio direzione, torno sui vecchi problemi in modi nuovi. Ma penso di non aver mai cercato di riconciliare quello che ho scritto in un determinato momento con quello che ho scritto in altri momenti. In parte, non voglio guardarmi indietro in maniera troppo ravvicinata, perché vivo e penso in questo momento, ma anche perché qualunque cosa io stia pensando e vivendo in questo momento emerge da quel “prima” in modi di cui sicuramente sono contenta, ma dei quali non ho modo di dare conto in maniera bell’e fatta. Che altre persone cerchino di dare conto in modo coerente di quello che ho scritto in diversi dei miei lavori è sicuramente un regalo per me, anche se è un regalo che non farei e che non potrei mai fare a me stessa, e che dunque non posso ricambiare. La mia risposta dovrà essere per forza qualcosa di diverso da un resoconto sistematico. Dopotutto, si scrive e poi si scrive ancora, ma probabilmente non si tratta del fatto che quello che si scrive prima ha la funzione di stabilire una serie di premesse filosofiche da cui deriva il lavoro successivo. Forse è all’opera qui un altro tipo di temporalità, un circolo che riporta a questioni lasciate inesplorate, a nuovi sforzi per affrontare una serie di problemi, all’esercizio di una certa possibilità di ripetizione che non cerca di produrre una continuità senza soluzioni tra ciò che è passato e ciò che è presente. Sono proprio le discontinuità che lasciano aperta la possibilità di ricominciare da capo, di ricominciare sempre, con alcuni degli stessi problemi da cui si è partite.

Il saggio di Catherine Mills ruota attorno all’affermazione che la mia “esortazione a un’etica non violenta” è in tensione, se non in contraddizione, con altri aspetti della [mia] teorizzazione della normatività e della soggettività”.³ In particolare, Mills vuole sostenere che la violenza è inerente al funzionamento delle norme e affermare che questa è la posizione che io stessa ho assunto. Mills vuole poi sostenere che la mia esortazione alla non-violenza (ma dovremo capire se sia vero che io ho fatto una tale esortazione o in che cosa consista questa esortazione) sembra

3. C. Mills, *Normative Violence, Vulnerability and Responsibility*, cit., p. 134.

essere in tensione, se non in contraddizione, con quest'altra affermazione, e che se dovessi riuscire a stabilire un'etica non-violenta (e anche qui si tratta di capire se è questo che voglio), annienterei o eliminerei del tutto l'ambito delle norme che sono essenziali alla costituzione del soggetto. Dal suo punto di vista, non posso avere tutte e due le cose insieme.

Per considerare il problema in questione, devo chiarire che cos'è in realtà questa esortazione alla non-violenza e se ho mai sottoscritto l'idea che tutte le norme operano con o attraverso la violenza. Anche se dovessi accettare, provvisoriamente, il fatto che ho proposto una tale esortazione e sottoscritto tale tesi (in realtà penso però che dovremo fermarci un attimo a considerare entrambe queste affermazioni), sarebbe ancora possibile sostenere che può avere luogo una certa rottura cruciale tra la violenza con cui siamo formati/e e la violenza con cui ci comportiamo una volta che siamo formati/e. In effetti, potrebbe essere che proprio perché – o anzi, quando – una persona è formata nella violenza, la responsabilità di non ripetere la violenza della propria formazione diventa particolarmente urgente e importante. Per comprendere questo punto dobbiamo soffermarci per un attimo a pensare a che cosa significa essere formati/e e, in particolare, a come ognuno/a di noi è formato/a dalle norme (qual è il potere formativo delle norme?) e se questo formare accade una volta sola, o nel passato, o in un modo che è unilineare ed effettivo. Dopotutto, se si considera quello che può essere una “formazione” attraverso norme di genere o attraverso norme razziali, si vede che quelle norme agiscono in modo produttivo per stabilire (o abolire) certi tipi di soggetti non solo nel passato, ma anche in un modo che viene reiterato nel tempo. Non è possibile, in questo senso, narrare l'inizio dell'azione produttiva di tali norme (anche se possiamo stabilire, finzionalmente, tali inizi, e spesso in modo molto interessante) e possiamo, credo, cercare di fissare il luogo e il tempo in cui si è detto che una certa formazione si è compiuta (ma scommetterei che tale cronologia è immancabilmente in malafede). Se il genere agisce su di noi “sin dall'inizio”, non smette in seguito di agire sopra di noi, e le

impressioni primarie non sono quelle che iniziano e finiscono nel tempo. Anzi, sono proprio quelle che stabiliscono la temporalità delle nostre vite in quanto assorbite dall'*azione continuativa* delle norme, l'azione continuativa del passato nel presente e dunque l'impossibilità di segnare l'origine e la fine di una formazione di genere in quanto tale. Anche se si dice comunemente che il potere produttivo o formativo delle norme ha luogo in un determinato momento, potrebbe anche essere che la temporalità che è veramente rilevante venga stabilita attraverso l'operazione compiuta da tali norme. Imprigionare il nostro senso dello sviluppo temporale è proprio una delle più efficaci azioni di queste norme (un'azione che non avviene e poi si conclude, ma che ha un'efficacia che consiste nella sua azione continua e iterabile). In questo senso non è possibile sostenere che ci sono condizioni normative in base alle quali i soggetti vengono prodotti, e che poi, in seguito, ci sono delle "rottture" rispetto a tali condizioni. La produzione normativa del soggetto è un processo iterabile, e con questo intendo dire che la norma è iterata, ripetuta, e in tal senso in costante "rottura" con i contesti delimitati come "condizioni di produzione". La "condizione" è l'iterabilità stessa. Affermare che ci sono condizioni che inaugurano un processo e poi condizioni di rottura rispetto a questo stesso processo significa proprio perdere di vista il fatto che le norme funzionano attraverso il loro esercizio iterativo e che non possono esistere al di fuori delle iterazioni attraverso le quali vengono stabilite, annullate, e poi, in modo più o meno erratico, ristabilite. Questo "fondare" reiterativo non ha luogo una sola volta e non appartiene a una scena di inaugurazione; l'atto del "fondare" pervade la vita temporale della ripetuta istituzionalizzazione della norma e cessa di operare solo quando quella istituzionalizzazione arriva all'azzeramento. Questa è stata la posizione assunta da Derrida contro Lévi-Strauss già in *La struttura, il segno e il gioco nel discorso delle scienze umane*;⁴ posizione che rimane

4. J. Derrida, *La struttura, il segno e il gioco nel discorso delle scienze umane* (1966), in *La scrittura e la differenza*, Einaudi, Torino 1990. [N.d.T.]

importante per noi oggi quando pensiamo alla produzione del genere e alla formazione del soggetto, e cerchiamo di valutare quando e in che modo le trasformazioni diventano possibili.

L'idea di iterabilità è cruciale per comprendere come mai le norme non agiscano in modo deterministico. Anche se fossimo in grado di descrivere l'“origine” delle norme e di offrire tale descrizione al di fuori di una resa finzionale, a che cosa servirebbe? Se gli scopi di una norma non possono essere derivati dalla sua origine (come ci dice chiaramente Nietzsche, per esempio, a proposito delle convenzioni giuridiche) e anche se le norme si sono originate nella violenza, non ne consegue che il destino delle norme sia solo e sempre quello di reiterare la violenza che sta alla loro origine. E sarebbe anche possibile dire che, se le norme continuano a esercitare la violenza, non è detto che la esercitino sempre allo stesso modo. Per di più, bisognerebbe dimostrare che la violenza all'origine è la stessa che viene esercitata nelle iterazioni che producono la norma nel tempo. L'origine della norma circoscrive tutte le operazioni future della norma? Potrebbe anche funzionare per stabilire un certo controllo sulla temporalità, certo, ma non è che emerge un'altra temporalità nel corso di queste iterazioni? È questa, almeno, una possibilità, qualcosa che si potrebbe cercare e orchestrare, e anche qualcosa che si potrebbe invocare? Quello per cui si preme, cui si esorta, non costituisce una rottura improvvisa con l'interezza di un passato nel nome di un futuro radicalmente nuovo. La “rottura” non è nient'altro che una serie di slittamenti significativi che conseguono dalla struttura iterabile della norma. Dire che la norma è iterabile significa proprio non accettare una definizione strutturalista della norma stessa. Dal mio punto di vista, è importante distinguere le due cose, e questa distinzione potrebbe anche aiutare a gettare luce su quello che è in gioco nello scarto tra la posizione di Mills (così come lei la articola) e la mia.

Appare chiaro, verso la fine dell'articolo di Mills, che la posizione che lei potrebbe aver voluto fosse la mia, quella da cui io

prendo le distanze (e anche con un certo rischio per il mio pensiero) e quella che lei sottoscrive, è la seguente:

Non è il contenuto delle norme che è in questione qui, ma la forma stessa della normatività, e in particolare il modo in cui le norme operano attraverso e suscitano una violenza normalizzatrice che crea lo spazio sociale dell'apparenza attraverso l'esclusione e il rinnegamento. Quello che è in questione, dunque, non è solo il problema della formulazione di norme alternative, ma la capacità di rispondere alla violenza ontologica che è inerente alla regolazione normativa in sé. È questo che rende necessaria un'etica della non-violenza, ma allo stesso tempo la rende impossibile.⁵

Confesso di non essere del tutto sicura di che cosa sia la “violenza ontologica che è inerente alla regolazione normativa in sé”, ma intuisco che Mills assuma sia questa la mia posizione e la posizione con cui lei ora discute. Mi soffermo su questo perché la formulazione non suona mia, visto che attribuisce la violenza (quale violenza?) alla normatività in sé. Non sono sicura di che cosa sia la “normatività in sé” e mi chiedo se questo non sia invece, di nuovo, un tentativo di situare una violenza fondante e strutturale che resista alla critica “poststrutturalista” delle origini e della struttura. Inoltre, ci si potrebbe aspettare che l'ultima frase nella citazione qui sopra, quella che fa notare che la non-violenza è necessaria e impossibile, fosse l'inizio di una riflessione su un'etica necessaria e impossibile. Sicuramente un'etica non va svalutata o sminuita se è allo stesso tempo necessaria e impossibile. Forse questo paradosso identifica l'impasse da cui emerge ogni sforzo etico, di qualunque tipo esso sia. In ogni caso, io metterei in guardia contro la generalizzazione della tesi che ogni normatività è fondata sulla violenza. Questo tipo di affermazione funziona come argomento trascendentale e in quanto tale non riesce a distinguere tra le istanze sociali, quando le

5. C. Mills, *Normative Violence, Vulnerability and Responsibility*, cit., p. 150.

norme operano per altre ragioni o quando il termine “violenza” non descrive davvero il potere o la forza attraverso cui operano le norme. È per questo che in *Corpi che contano*,⁶ un testo che Mills considera cruciale per le affermazioni che mi attribuisce, faccio riferimento, con maggiore cautela, solo ad “alcuni” corpi. Non so che cosa sia la violenza ontologica, ma mi preoccuperei di qualunque *tentativo di ontologizzare* la violenza (e con questo intendo un’omologazione di ogni modo di essere che implichi la violenza). Ci sono, certo, regimi di potere che producono e imprigionano alcuni modi di essere. Ma non sono del tutto sicura che si tratti di affermare o negare una tesi trascendentale che esautorerebbe il potere dall’omologazione in questione e renderebbe la violenza essenziale a qualunque ontologia. Dal mio punto di vista, l’“ontologia” è un effetto del potere e il potere opera in parte (anche se non esclusivamente) attraverso le norme. Dunque, parlare di violenza ontologica è estraneo al mio modo di pensare e forse sarebbe giusto dire che non ho mai sostenuto questa tesi e perciò non me ne sono mai nemmeno allontanata.

Se la posizione di Mills è che ogni normatività richiede violenza e che questo preclude un’etica della non-violenza, allora penso di poter dire che forse c’è un fraintendimento su ognuna di queste affermazioni che sono centrali per la sua argomentazione. Probabilmente è importante notare che il sorgere della norma, secondo Canguilhem e anche secondo Ewald, è esattamente un’operazione di potere che *non* funziona attraverso mezzi repressivi o coercitivi, e costituisce dunque un allontanamento dalle idee tradizionali del potere violento e della violenza giuridica. Pertanto, potrebbe essere importante tornare all’idea di potere e chiedersi anche quali forme di violenza esistano. Dire che le norme sono coercitive significa sicuramente identificare una forma di forza. Ma: è ingiusto dire che sono coercitive proprio perché la “violenza” non è manifesta in modo tradizionale? Non dovremmo conoscere la differenza tra, diciamo, una pena violenta e i più sottili stratagemmi del potere coercitivo? Se vo-

6. J. Butler, *Corpi che contano* (1993), Feltrinelli, Milano 1996. [N.d.T.]

gliamo usare la “violenza” per descrivere tutte queste operazioni, allora mi sembra che, contro Foucault, la violenza prenda il posto del potere come categoria analitica e che di conseguenza non si riesca a distinguere tra diverse forme di violenza. Se la violenza che fonda il soggetto (e, a mio modo di vedere, questo “fondare” non accade una sola volta o alle origini, ma attraverso una serie di iterazioni che richiederebbero un allontanamento dall’idea stessa di “origine”) è diversa dalla violenza che il soggetto subisce (o rifiuta di subire), allora le proscrizioni etiche contro l’inflizione della violenza non sono necessariamente sforzi per disconoscere o rifiutare la violenza che potrebbe o meno essere all’opera nella produzione del soggetto. In realtà, per capire a che cosa ci si riferisce quando si parla della mia “esortazione a un’etica non-violenta” probabilmente è necessario rovesciare completamente la formulazione: proprio perché – o meglio, quando – qualcuno/a è formato/a nella violenza, e quella azione formativa continua lungo tutto il corso della vita, si sviluppa un dilemma etico che riguarda il modo di vivere la violenza della costituzione del soggetto e il modo di operare degli spostamenti nella sua iterazione. Come si vive la violenza della propria formazione? In che senso questa può (se può) essere ridirezionata? E si può lavorare con la violenza contro certi esiti violenti e dunque essere sottoposti/e a uno slittamento nell’iterazione della violenza? Forse il termine più appropriato qui è “aggressività”, visto che, a mio modo di vedere, la non-violenza, quando e dove esiste, comporta una vigilanza aggressiva rispetto alla tendenza dell’aggressività a emergere come violenza. La non-violenza, se esiste, è proprio uno sforzo, uno sforzo cui la psicanalisi tende, in particolare nel lavoro di Melanie Klein.

La non-violenza come “esortazione” etica non potrebbe essere davvero compresa se non fosse per la violenza che persiste nel farsi e nel sostenersi del soggetto. Non ci sarebbe sforzo, né obbligo, né difficoltà. Il punto non sarebbe sradicare le condizioni della propria autoproduzione, ma solo assumere la responsabilità di vivere una vita che contesti il potere deterministico di quella produzione; o, in altre parole, che fa buon uso dell’itera-

bilità di quelle norme e, dunque, della loro fragilità e trasformabilità. Questo non può accadere al di fuori della situazione in cui si subisce l'effetto della violenza, sia attraverso l'azione continua della propria formazione, sia in virtù di una serie di violazioni non volute che arrivano dall'esterno. È questo che costituisce il “legame” o lo “sforzo” che è la non-violenza. Non ha niente a che vedere con il purificare il dominio della normatività dalla violenza o con l'eliminare quest'ultima da esso espiandola. È proprio perché – o meglio, quando – si è impantanati/e nella violenza che lo sforzo esiste e che la possibilità della non-violenza emerge entro i termini di quello sforzo. Essere impantanati/e nella violenza è la condizione di possibilità di quello sforzo, ed è anche il motivo per cui quello sforzo così spesso non riesce a raggiungere il proprio obiettivo. Se non fosse così, non ci sarebbe nessuno sforzo ma solo repressione e una falsa trascendenza, cosa che preoccupa Mills e che (credo le farà piacere saperlo) preoccupa anche me.

Per capire quest'ultimo punto, e per vedere che cosa è in gioco in quello sforzo che si chiama “non-violenza”, può essere utile giustapporre Levinas e Klein.⁷ La non-violenza non è esattamente una virtù o una posizione, e non è una serie di principi che possano essere applicati universalmente. Denota la posizione di impantanamento e conflitto di un soggetto che è offeso e pieno di rabbia, che ha accesso alla punizione violenta e tuttavia lotta contro questa azione. La faticosa lotta *contro* la violenza è una lotta che accetta che ci sia la possibilità della violenza. Se non si accettasse questo, se ci si mettesse anzi nella posizione delle anime belle come chi è per definizione alieno/a all'aggressività violenta, non ci potrebbe essere alcun dilemma etico, alcuna lotta, alcun problema. Tale posizione di virtù o principio di purezza, come Mills giustamente suggerisce, delegittimerebbe o reprimerebbe la violenza in base a cui tali posizioni sono elabo-

7. E. Levinas, *Pace e prossimità* (1984), “Lettera internazionale”, 7, 1986, pp. 28-30 e M. Klein, *Contributo alla psicogenesi degli stati maniaco-depressivi* (1935), in *Scritti. 1921-1958*, Bollati Boringhieri, Torino 2006, pp. 297-325.

rate. Jenkins ha senza dubbio ragione nel ritornare a Nietzsche e a Freud su questo punto, visto che cruciale nell'elaborazione della responsabilità nei testi qui considerati è una distinzione tra (a) quel soggetto offeso e pieno di rabbia che adotta una posizione di legittimità morale per la condotta offensiva e piena di rabbia e, attraverso quella moralizzazione, trasforma l'aggressività in virtù e (b) quel soggetto offeso e pieno di rabbia che cerca tuttavia di limitare l'offesa che esso stesso causa e può farlo solo attraverso una lotta attiva con e contro l'aggressività. La prima è una moralizzazione del soggetto che delegittima la violenza che infligge; la seconda è una lotta morale con l'idea della non-violenza all'interno di un incontro tanto con la violenza sociale quanto con la propria aggressività (dove l'incontro sociale e il "proprio" transitivamente influiscono uno sull'altro). La seconda accetta l'impurità del soggetto e le sue relazioni sociali, accetta che la prospettiva dell'aggressività pervada la vita sociale; e la lotta cui ho fatto riferimento diventa più strenua proprio in quelle condizioni in cui si viene aggrediti/e, offesi/e, e il desiderio di punizione si acuisce. Tutto ciò può essere una lotta personale, ma i parametri di tale lotta chiaramente pervadono le situazioni politiche di conflitto, in cui la tensione verso la punizione è immediata e piena di certezze morali. È questa congiuntura di violenza e moralizzazione che sto cercando di decostruire suggerendo che la responsabilità potrebbe anche trovare un approdo diverso.

Mi colpisce quanto Levinas sia, suo malgrado, vicino alla psicanalisi quando descrive la situazione di Giacobbe ed Esaù, e la difficoltà estrema di cercare di comportarsi secondo il comandamento "Non uccidere". Quando Levinas descrive l'incontro con il volto come "tentazione di uccidere e l'appello alla pace, il 'Non uccidere'",⁸ fa riferimento all'angoscia e al desiderio delittuoso che il comandamento produce. Fa riferimento in particolare al libro della Genesi, capitolo 32, in cui Giacobbe appren-

8. E. Levinas, *Pace e prossimità*, cit., p. 30.

de dell'approccio belligerante di Esaù, suo fratello e rivale. Il contesto è quello di una guerra imminente per i diritti dell'eredità e della terra. Levinas scrive: "Giacobbe si turba all'annuncio che suo fratello Esaù – nemico o amico – sta marciando verso di lui 'alla testa di quattrocento uomini'. Il versetto 8 ci rivela: 'Giacobbe si spaventò molto e si angosciò'".⁹ Quando il commentatore rabbinico Rachi prende in considerazione questa storia, descrive Giacobbe come colui che esemplifica "la differenza tra spavento e angoscia [*différence entre effroi et angoisse*]", e conclude che Giacobbe "si spaventò della sua morte, ma si angosciò di dover forse uccidere".¹⁰ Se Giacobbe avesse dovuto uccidere, avrebbe ucciso per legittima difesa, in nome della sua propria vita. Ma prendere le parti della propria vita rispetto alla vita dell'altro/a significa proprio distogliere lo sguardo dal volto, ovvero dall'obbligo verso l'altro/a che rivendica la priorità sull'obbligo verso se stessi/e. È interessante che Levinas non sostenga che non dovrebbe esserci omicidio per legittima difesa. E chiunque conosca la sua deprecabile posizione politica nei confronti dello Stato di Israele capirà immediatamente che egli non propose mai un pacifismo assoluto o una politica universalizzabile della non-violenza. Quella che lui descrive è una lotta per rivendicare la non-violenza senza pronunciare alcun giudizio su come quella lotta andrà a finire. Se c'è una "esortazione" alla non-violenza che viene dal volto dell'Altro, per così dire, si tratta di una esortazione cui si risponde nel medesimo momento in cui si risponde ad altre esortazioni. Il risultato è che si produce un dilemma, un conflitto e un compito difficile che non risolve il problema etico che solleva. In questo senso non ci si attende né si vuole da tale posizione un resoconto completo della responsabilità (qualunque essa sia).

È importante notare che, per Levinas, la "pace" non è uno stato pacifico e che l'ingiunzione alla pace produce una precisa angoscia etica. Dopotutto, Giacobbe "si spaventò della sua mor-

9. Ivi, pp. 28-29.

10. Ivi, p. 29.

te, ma si angosciò di dover forse uccidere”. C’è la paura per la propria sopravvivenza e c’è l’angoscia di far male all’Altro, e questi due impulsi sono in guerra l’uno con l’altro come due fratelli che lottano fra loro. La lotta fra loro è la lotta all’interno di ognuno di loro, e questa lotta ha luogo in relazione all’interdizione della violenza. In entrambi qualcosa combatte contro l’interdizione stessa: il desiderio di difendere se stessi, di offendere, di usurpare il posto dell’altro, di prendere le parti della verità e sacrificare la vita in nome di quella verità. L’unico modo in cui non possono andare in guerra è guerreggiando con se stessi e combattendo con il comandamento. Perciò, se emerge la non-violenza è solo come conseguenza di un’altra guerra, quella che l’impulso a uccidere di ognuno combatte contro l’interdizione che proscrive la sua realizzazione. Questa non è un’etica che cerca di distruggere la violenza costitutiva di tutte le norme. È una mobilitazione di quella stessa violenza contro un particolare esito violento e per i fini della non-violenza.

Per Levinas la violenza è una “tentazione” che un soggetto può provare nell’incontro con la vita precaria dell’altro/a che è comunicata attraverso il volto. È per questo che il volto rappresenta allo stesso tempo la tentazione di uccidere e la sua interdizione. Il “volto” non avrebbe senso se non ci fosse un impulso omicida dal quale debba essere difeso. E questo suo essere senza difese è ciò che apparentemente alimenta l’aggressività contro cui funziona l’interdizione. Levinas ha articolato una certa ambivalenza per il soggetto nell’incontro con il volto: un desiderio di uccidere, una necessità etica di non uccidere.

Per Melanie Klein questa ambivalenza prende un’altra forma. Le sue speculazioni sulla rabbia omicida derivano dalla sua analisi del lutto e della perdita. Per Klein la relazione con l’“oggetto” è una relazione di annichilimento e preservazione. L’introiezione è, per Klein, la modalità attraverso la quale un oggetto perduto viene “preservato”, ma questa soluzione melanconica può portare a conseguenze distruttive. Klein attribuisce al soggetto che soffre la perdita un’aggressività che consuma: l’“altro/a” che è perso/a viene psichicamente “consumato/a” attra-

verso una sorta di cannibalismo. L'altro/a che viene introiettato/a in questo modo continua a essere "deprecato/a" internamente ed è così che, secondo Klein, emerge una voce critica che arriva a caratterizzare il "sadismo morale". Questo sadismo morale, secondo me, è legato alla moralizzazione della violenza cui ho fatto cenno. L'altro/a che è perso/a viene incorporato/a (come modalità di preservare questo altro/a), ma questo altro/a viene anche deprecato/a (come conseguenza dell'ambivalenza delle relazioni di amore e per il fatto di essersene "andato/a via"). Dunque, la soluzione melanconica ristrutturata l'io in modo tale che l'altro/a perduto/a è incessantemente preservato/a e incessantemente distrutto/a senza che nessuno dei due processi arrivi a conclusione. La rabbia che si sente verso l'altro/a e verso la perdita di questo/a altro/a costituisce una svolta riflessiva di una rabbia che a sua volta costituisce il soliloquio autoannichilente del soggetto che sopravvive.

Quello che è importante notare qui è che l'ambivalenza che Klein descrive nella melanconia può essere estesa alle condizioni dell'amore e dell'attaccamento in generale. Per Klein la melanconia interiorizza un oggetto che arriva a perseguire l'io, creando una situazione cui l'io non può sopravvivere, e di conseguenza facendo precipitare l'espulsione degli oggetti interni spesso indipendentemente dal fatto che questi siano "buoni" o "cattivi" nel senso che Klein attribuisce a questi termini. Freud, in *Lutto e melanconia*, ha riportato la funzione del super-io all'interiorizzazione e alla trasformazione dell'altro/a perduto/a come voce che recrimina, voce che ha detto esattamente quello che l'io avrebbe detto all'altro/a se l'altro/a fosse rimasto vivo/a per sentire le ammonizioni di colui/colei che è stato/a lasciato/a. Questa trasmutazione delle critiche verso l'altro/a assente si trasforma in una voce interna diretta contro il sé. Dunque si arriva a subire proprio quelle stesse recriminazioni che sarebbero state dirette contro l'altro/a e che, attraverso una sorta di deviazione, vengono ora rivolte contro se stessi/e. La recriminazione contro l'altro/a che rimane indicibile riesce a diventare dicibile solo contro il sé, e finisce per essere un modo per salvare l'altro/a,

anche nella morte, dalla propria voce. Di conseguenza, la propria voce diventa, curiosamente, lo strumento del proprio potenziale annichilimento.

Klein prende questa scena del super-io intensificato nella melanconia e la rimodella come servitù psichica, descrivendo diffusamente la “schiavitù [cui] soggiace l’Io nel conformarsi alle pretese e ai moniti durissimi dell’oggetto buono introiettato”.¹¹ Klein continua: “Queste rigide esigenze assolvono alla funzione di sostenere l’Io nella sua lotta contro il proprio odio incontrollabile e contro i propri aggressivi oggetti cattivi con i quali in parte si identifica”.¹² Significativamente, la moralizzazione della voce sotto forma di “pretese e moniti durissimi” fa precipitare la formazione del super-io. Il super-io non viene eretto primariamente come un contenimento del desiderio libidinale, ma piuttosto come circuito che fa propria e differisce l’aggressività primaria e le sue conseguenze annichilenti. Il super-io perciò sostiene l’io nella sua lotta contro il suo stesso “odio incontrollabile” e cerca di controllare questo odio incontrollabile schierandolo contro se stesso, visto che si tratta di un odio che, se non viene contenuto, spinge l’io verso un pericoloso autosacrificio.

Per fortuna, questo non è un sistema chiuso né, di certo, un’ontologia fondazionale per il soggetto, visto che la sua economia è soggetta a cambiamento. Questa economia ha un’instabilità interna, visto che a motivare il soggetto è tanto l’annichilimento quanto la preservazione. Come Levinas, anche Klein fa riferimento a un’“angoscia” relativa al benessere dell’oggetto. Quest’ultimo, visto che è stato ambivalente sin dall’inizio, può occupare quel conflitto in un modo diverso. In relazione all’oggetto (vivo o morto), il sé prova *angoscia* e *rimorso* nonché un “senso di responsabilità”, proteggendo se stesso dai persecutori che sono le figure psichiche degli impulsi distruttivi dell’io stesso e proteggendo coloro che ama dalle proprie persecuzioni. In effetti, la persecuzione è distribuita in frammenti che significa-

11. M. Klein, *Contributo alla psicogenesi degli stati maniaco-depressivi*, cit., p. 303.

12. Ivi, p. 304.

no la rottura dell'oggetto (attraverso l'aggressività) e il ritorno di quella distruzione in forma smembrata. Perciò Klein fa riferimento alla scena psichica dei frammenti di un oggetto disintegrato in cui ogni pezzo cresce sino a diventare di nuovo un persecutore. L'io non solo è spaventato dallo spettro della frammentazione che ha prodotto; prova anche tristezza nei confronti dell'oggetto, rispondendo all'imminente perdita dell'oggetto stesso, una perdita che il soggetto può, potrebbe o vorrebbe istituire come conseguenza della sua stessa distruttività.

Dunque, la distruttività dà forma al problema per il soggetto e anche se l'aggressività è coestensiva con l'essere umano, il modo in cui la distruttività è vissuta e direzionata varia enormemente. Può davvero diventare la base di un senso di responsabilità "non moralizzato" che io intendo come qualcosa che chiama in causa il tentativo di proteggere l'altro/a dalla distruzione: è proprio questa l'*alternativa* al sadismo morale e alla violenza etica, cioè un'etica della purezza elaborata dalla delegittimazione della violenza; è anche l'alternativa all'ontologizzazione della violenza al livello del soggetto, che si considera così strutturalmente chiuso e deterministico nelle sue conseguenze da precludere ogni possibilità di un impegno etico per salvaguardare la vita di un altro/a.

Qui si può vedere una distinzione importante tra il sadismo morale e la responsabilità. Mentre il sadismo morale è una modalità di persecuzione che si fa passare per virtù, la responsabilità, nel senso che ho dato poco sopra a questo termine, "possiede" sia l'aggressività sia il mandato etico di trovare una soluzione non-violenta alle sue richieste. E questo non in obbedienza a una legge formale, ma proprio perché si cerca di proteggere l'altro/a contro il suo stesso potenziale distruttivo. Nel nome della preservazione della vita precaria dell'altro/a, modelliamo l'aggressività secondo modalità di espressione che proteggono coloro che amiamo. L'aggressività pertanto limita la sua violenza permutazione, subordinando se stessa a quella esortazione all'amore che cerca di onorare e proteggere la vita precaria dell'altro/a. Per Klein, così come per Levinas, il significato della re-

sponsabilità è legato a un'angoscia che rimane aperta, che non risolve un'ambivalenza attraverso la delegittimazione, ma che dà origine a una certa pratica etica essa stessa sperimentale, la quale cerca di preservare la vita piuttosto che distruggerla. Non si tratta della non-violenza come principio, ma di una pratica, essa stessa fallibile, che cerca di prendersi cura della precarietà della vita e di non trasformare quella vita in una non-vita.

Detto questo, voglio sottolineare due aspetti. Prima di tutto, la teoria della responsabilità che ho cercato di abbozzare in *Critica della violenza etica* non è limitata alla filosofia morale. Qualunque posizione etica venga elaborata non è destinata a essere astratta dai contesti sociali e politici e dall'interrogazione critica delle norme. In secondo luogo, e in relazione al primo punto: questa esortazione etica emerge insistentemente da scene di conflitto politico. È qui che io mi allontano da Levinas, o leggo Levinas contro lui stesso. Certo, questi due ambiti, l'etico e il politico, sono separati e separabili per Levinas, ma potrebbe essere che anche i suoi stessi esempi smentiscano la sua posizione e che la richiesta etica arrivi ad avere un significato specifico per noi solo nel contesto del politico. Sembrerebbe che già, quando incontriamo il volto dell'altro/a come fragile, come quello che io potrei, potenzialmente, uccidere, lo incontriamo nel cuore di una socialità in cui il conflitto è già all'opera, dove precedenti violenti hanno già preso piede. Sarei tentata/o di uccidere l'altro/a se non fossi già in qualche relazione con lui o con lei? Non è che l'altro/a è fragile e che il mio desiderio di uccidere emerge proprio di fronte a quella fragilità? Oppure, non è che io vedo in quella fragilità un'opportunità per la mia usurpazione? Levinas lo dice chiaramente quando scrive che "il volto dell'altro, nella sua precarietà e nella sua assenza di difesa, è per me al tempo stesso la tentazione di uccidere e l'esortazione alla pace, il 'Non uccidere'".¹³ È il volto dell'altro/a quello che vedo, ma è la mia stessa violenza ciò con e contro cui devo combattere.

Da questo punto di vista, è interessante che Walter Benjamin,

13. E. Levinas, *Pace e prossimità*, cit., p. 30 (traduzione modificata).

quando prende in considerazione l'interdizione contro l'omicidio articolata dal comandamento in *Per la critica della violenza*, allo stesso tempo sottolinea l'impossibilità di trasformare quell'interdizione in una filosofia generalizzabile o in una prescrizione etica. Benjamin dice chiaramente che questo non significa che non si uccida mai, ma solo che ci si assume la responsabilità di allontanarsi dal comandamento, quando lo si fa. Benjamin descrive l'incontro con il comandamento come una *Auseinandersetzung* – un dibattito, una lotta che viene intrapresa in “solitudine” e dalla quale non può essere derivato alcun principio generale.¹⁴ Ci sarebbe molto da dire a proposito di ciò che potrebbe essere “ebraico” in questo approccio alla non-violenza, ma una cosa che sicuramente questo vuol dire è che la non-violenza non è un principio universalizzabile, ma una richiesta che emerge all'interno di una situazione di conflitto, dove l'aggressività è già in atto e l'angoscia segnala la possibilità di ridirezionare l'aggressività in modi che non continuino il conflitto violento.

Quest'ultimo punto porta a un'affermazione più generale che vorrei reiterare qui e che mi permette di passare al saggio di Fiona Jenkins a questo proposito. Sebbene i recensori abbiano notato che *Critica della violenza etica* era un'incursione nella “filosofia morale”, la mia posizione esplicita in quel testo è che i problemi della condotta e dell'indagine morale non possono essere dissociati dalla teoria sociale e che non possono nemmeno essere separati dalla pratica della critica. Il problema di che cosa io dovrei fare necessita un'indagine sia della costituzione dell'“io” sia della maniera del suo “fare”. La pratica socialmente variabile della produzione del soggetto diventa qui un problema, perché le popolazioni sono stabilite come soggetti solo in maniera differenziale e i regimi di potere operano nella produzione e nella de-produzione dei soggetti. Anche se potrebbe essere che talvolta si fa riferimento alla “morte sociale” come a una caratteristica “topologica” della costituzione del soggetto, questa sicu-

14. Cfr. il mio *Critica, coercizione e vita sacra* in “*Per la critica della violenza*” di Benjamin (2006), in questo fascicolo.

mente non è la sua unica modalità. L'idea di una vocalizzazione che non può essere sentita o di una storia che non può essere raccontata suggerisce che la morte sociale può funzionare in una qualunque delle modalità di tempo, spazio e senso. La situazione in cui si trova un soggetto che non è riconosciuto come tale all'interno di norme stabilite e legittime produce un diverso tipo di problema per una politica della non-violenza, problema che viene esplorato, tra gli altri, nei *Dannati della terra* di Frantz Fanon.¹⁵ Inoltre, è in situazioni in cui dense relazioni di potere sono negoziate che emergono le questioni morali. È per questo, per esempio, che le modalità di legittimazione della punizione e dell'aggressività sono cruciali per la mia analisi. Queste modalità sono emerse in modo significativo negli Stati Uniti dopo l'11 settembre e continuano a essere cruciali per ogni tentativo di pensare alla politica della violenza in Israele/Palestina. Io sono contro chi dice che il problema del fare violenza o praticare la non-violenza è solo politico e non etico; allo stesso tempo non sono d'accordo con chi dice che tali problemi sono etici e non politici. Questi problemi ci fanno sollevare contro quella congiuntura di etica e politica in cui ognuno dei due ambiti è implicato nell'altro. È precisamente all'interno di una contestazione in corso riguardo al potere che il problema del fare o non fare violenza emerge. Non è una posizione dei soli privilegiati quella di decidere se la violenza è la linea migliore, ma è anche, paradossalmente, e addirittura dolorosamente, dovere dei dannati della terra decidere se rispondere alla violenza con la violenza. Davanti a una imponente violenza di Stato, per esempio, potrebbe sembrare folle o estraneo porre il problema, ma potrebbe essere che in determinate circostanze l'atto violento non ricambiato è quello che espone più di ogni altro la brutalità unilaterale dello Stato. Non sono sicura che la non-violenza salvi la purezza dell'anima, ma di certo essa elabora, anche in negativo, un altro tipo di legame sociale.

15. Cfr. il mio *Violenza, non-violenza: Sartre su Fanon* (2006), in questo fascicolo.

Jenkins offre un suo vocabolario per pensare al problema di una risposta non-violenta. Significativamente, suggerisce che la questione etica della non-violenza non emerga come un precetto etico astratto per un soggetto deliberante. Essa emerge piuttosto nel cuore di una relazione, di uno scambio, nel quale colui o colei che deve decidere su questo è *già* offeso/a. Jenkins scrive che la “sospensione dell’impulso di reagire” non è tanto un atto individuale quanto “una pratica che interrompe direttamente l’ovvietà, la proprietà o la naturalezza del fare violenza come risposta che allevia l’offesa”.¹⁶ Nel prendere in considerazione il modo in cui la pratica della non-violenza potrebbe essere “sperimentale”, Jenkins suggerisce che non si tratti di un soggetto che “adotta un modo di vita alternativo”, ma piuttosto di “sfruttare una torsione all’interno di ciò che significa essere vivi/e”.¹⁷ Questo è un suggerimento stimolante e importante, e quello che sembra essere in gioco è niente meno che la distinzione tra il sadismo morale e la responsabilità sperimentale o, per dirlo in un altro modo, tra un’etica che cerca di liberarsi di ogni violenza e una che lavora in modo sperimentale all’interno della scena della violenza per ridirezionare il suo corso. Jenkins distingue tra una reiterazione della violenza che conferma la continuità e l’identità della violenza stessa e una diversa versione della ripetizione che cerca di decostruire il determinismo della prima. Jenkins suggerisce che ci sia qui in gioco qualcosa di diverso dall’“idea familiare di risignificazione come rottura nella ripetizione”. Quello che Jenkins ha in mente è “il punto di disarticolazione della soggettività sovrana”, uno sfruttamento, per usare la parola che lei ha usato prima, della “debolezza e del fallimento che costituisce il nocciolo dell’autocomprensione della sovranità”.¹⁸ Jenkins fa uso della nozione di “testimonianza” per rendere concreto ciò che intende, visto che potrebbe sembrare che il soggetto sovrano che cerca di fortificare la sua stessa padro-

16. F. Jenkins, *Toward a Nonviolent Ethics: Response to Catherine Mills*, cit., p. 158.

17. Ivi, p. 159.

18. Ivi, p. 162.

nanza comunque e inavvertitamente “testimoni” la debolezza o il fallimento che rende ogni tentativo di padronanza totale impossibile. Il soggetto sovrano si pone esattamente come quello che non è colpito dagli/le altri/e, precisamente *non* quello la cui permanente e irreversibile vulnerabilità forma la condizione e l’orizzonte delle sue azioni. Una tale posizione sovrana non solo nega la sua stessa vulnerabilità costitutiva, ma cerca anche di trasferire la vulnerabilità nell’altro/a come effetto del recare offesa a questo/a altro/a (e di esporre questo/a altro/a come colui o colei che può essere offeso/a).

Questa descrizione dà conto di un certo tipo di azione violenta, quella che ha come scopo la piena trasferibilità della vulnerabilità al di fuori del soggetto che mette in atto la violenza. In questo senso, l’atto violento rende l’offeso/a identificabile con l’ambito della vulnerabilità, un risultato che produce l’apparenza che il soggetto che mette in atto la violenza sia impermeabile alla violenza stessa. La realizzazione di ciò diventa la precondizione della violenza e si può vedere come un conflitto che riguarda chi occupa il luogo dell’invulnerabile inciti la ripetizione di un conflitto violento. La specifica moralizzazione di questa scena ha luogo quando la violenza viene “giustificata” come “legittima” e addirittura “virtuosa”, anche se il suo scopo primario è quello di assicurare un’impossibile parvenza di padronanza e impermeabilità attraverso mezzi distruttivi. Per fare giustizia di questa idea bisognerebbe riabilitare Nietzsche in relazione alla politica globale contemporanea.

L’esposizione della debolezza e del fallimento delle affermazioni della sovranità, tuttavia, fa della vulnerabilità il punto di partenza per una risposta etica all’interno di una scena di violenza. È sicuramente possibile riconoscere la propria vulnerabilità a spese del riconoscimento della vulnerabilità di ogni altro soggetto. Questo porterebbe l’analisi nella direzione della vittimizzazione e delle sue varie *ratio*. Per i nostri fini, tuttavia, è sufficiente dire che la vulnerabilità come punto di partenza non garantisce una politica della non-violenza. Se un determinato soggetto considera se stesso offeso per definizione o davvero perse-

guitato, allora potrebbe essere che il soggetto ha prodotto una base permanente per legittimare le sue stesse azioni violente. Così come il soggetto sovrano disconosce la propria vulnerabilità collocandola nell'altro/a come ricettacolo permanente, allo stesso modo il soggetto perseguitato può disconoscere i suoi stessi atti violenti, visto che nessun atto può rifiutare l'affermazione dell'identità nella vittimizzazione. Il mio contrasto con la politica di Levinas, e in particolare con la sua identificazione di Israele con la persecuzione permanente, chiarisce la mia opposizione a questo modo di vedere le cose. Un'analisi più ampia dovrebbe certamente considerare il modo in cui il soggetto sovrano che Jenkins delinea è legato al soggetto perseguitato per definizione e se sia possibile qualche via d'uscita da questa antinomia. Per fare giustizia a questa idea bisognerebbe riabilitare Adorno e Freud per la politica globale contemporanea.

Verso la fine delle sue osservazioni Jenkins suggerisce che si debba oltrepassare il confine tra "il proteggere e lo sradicare la vulnerabilità fisica". Forse si potrebbe dire che la violenza può avere luogo sia attraverso il ricorso a una posizione di presunta invulnerabilità (in realtà come modo di realizzare questa posizione), sia attraverso il ricorso a una posizione di vulnerabilità permanente (come modo di mobilitare quella persecuzione per legittimare ogni violenza senza diventare mai un persecutore). Ed entrambi possono essere modi di occupare una posizione di sadismo morale, vale a dire ai fini di una moralizzazione della violenza. Se la non-violenza ha l'opportunità di emergere qui, essa trova il suo punto di partenza non da un riconoscimento della vulnerabilità di tutti i popoli (per quanto vero questo possa essere), ma da una comprensione delle possibilità delle proprie azioni violente da parte di ognuno/a in relazione a quelle vite cui si è legati/e. Non c'è soluzione in sé di questo conflitto, solo un modo di vivere la difficoltà di questa richiesta. Lottare contro la violenza significa, si potrebbe dire, mobilitare l'aggressività al servizio di quella lotta; significa spostare lo scopo dell'aggressività dalla violenza alla lotta, un cambiamento che comporta l'impegno di essere chiamato/a in causa da coloro le cui vite

compiono delle rivendicazioni su di noi. Per fare ciò deve esserci un intervento critico in quelle norme che producono in maniera differenziale la vita di coloro che è considerata come una vera e propria vita. A questi fini non abbiamo bisogno di sapere in anticipo che cosa sarà “una vita”, ma solo di ritrovare e sostenere quelle modalità di rappresentazione e apparenza che permettono che la rivendicazione della vita venga fatta e sentita. L’etica non è un calcolo, ma qualcosa che consegue dall’essere interpellati/e e interpellabili in modi sostenibili. Il fare o non fare violenza come problema etico emerge solo in relazione al “tu” che figura come l’oggetto potenziale della mia offesa. Ma se non c’è nessun “tu” o se il “tu” non può essere sentito o visto allora non c’è relazione etica. Si può perdere il “tu” attraverso le posizioni esclusive della sovranità e della persecuzione allo stesso modo, specialmente quando nessuna delle due ammette di essere implicata nella posizione dell’altro.

Oltrepassare il confine tra la paura di essere uccisi/e e la tentazione di uccidere significa mettere in questione sia le rivendicazioni della padronanza sovrana sia quelle della persecuzione permanente, e dunque mettere in questione alcune delle modalità dominanti della razionalità che sostiene sia la guerra in Iraq sia quella in Medio Oriente. Superare il confine è, davvero, vivere quel confine, vivere l’impasse e trovare una modalità di condotta che non cerchi di risolvere l’angoscia di quella posizione troppo velocemente con una decisione. Non agire è, dopotutto, un modo di comportarsi; ed è anche un modo di resistere.

Nel pantano della violenza. Il linguaggio dello Stato-nazione e le “seconde generazioni”

DAVIDE ZOLETTO

1. Nella sua risposta ai saggi di Catherine Mills e Fiona Jenkins, Judith Butler afferma in modo esplicito che la non-violenza corrisponde a una “posizione di impantanamento”. Non è una virtù, una posizione o una serie di principî universalmente applicabili, in altri termini non è un “chiamarsi fuori” dalle piccole e grandi violenze quotidiane. Ma un restarci “impantanati”, appunto, come “invischiati”. Butler scrive che è solo quando si è “impantanati/e nella violenza che lo sforzo esiste e che la possibilità della non-violenza emerge entro i termini di quello sforzo. Essere impantanati/e nella violenza è la condizione di possibilità di quello sforzo”.¹ Essere impantanati significa per Butler essere “offesi e pieni di rabbia”, avere “accesso alla punizione violenta” e tuttavia “lottare contro questa azione”.

Il “pantano” sarebbe dunque per Butler la “situazione in cui si subisce l’effetto della violenza”. Di fronte a questo pantano (una volta che ci si trova invischiati in esso) non si può pretendere di uscirne una volta per tutte, non si tratta di “sradicare le condizioni della propria autoproduzione”, ma – e qui Butler condensa in due righe una parte decisiva della sua proposta teorico-politica – si tratta invece di “assumere la responsabilità di vivere una vita che contesti il potere deterministico

1. J. Butler, *La non-violenza è necessaria e impossibile. Risposta a Catherine Mills e Fiona Jenkins* (2007), in questo fascicolo.

di quella produzione; o, in altre parole, che fa buon uso dell'iterabilità di quelle norme e, dunque, della loro fragilità e trasformabilità".²

In altri termini: non si esce dal pantano della violenza quotidiana, ma si cerca di non farsi condizionare interamente da esso, di non farsi condizionare interamente dalla rete di regole e tecniche che ci fa essere quello che siamo. Di più: si prova a imparare che quelle regole e quelle tecniche non funzionano in modo predeterminato e unilineare, ma possono anche produrre – almeno a tratti – effetti imprevisi.

La metafora dell'“impantanamento” (il termine inglese è *mirred*) ricorre altre volte in Butler. Per esempio, nel caso di quella figura “resistente” e non-violenta che è Antigone. Per la maggior parte dei critici, spiega Butler, Creonte rappresenta lo Stato e Antigone rappresenta la resistenza.³ Ma in realtà, afferma Butler, il linguaggio di Antigone è molto simile a quello di Creonte, come se Antigone lo imitasse, lo “citasse”. E, tuttavia, gli effetti del discorso di Antigone non coincidono con quelli delle parole di Creonte. Secondo l'analisi di Butler, Antigone sfrutterebbe il “linguaggio della sovranità” al fine di produrre “una nuova sfera pubblica per la voce della donna – una sfera che all'epoca non esisteva”. Nei termini di Butler: “La citazione del potere che [Antigone] sta mettendo in scena è un citazione che è sì *impantanata* nel potere costituito – è *impantanata* nelle convenzioni del potere costituito – ma utilizza anche quella citazione al fine di produrre la possibilità di un atto linguistico politico”.⁴

Antigone, prosegue Butler, non è affatto libera dalle tradizionali forme del potere, non può “chiamarsene fuori”, ma proprio citando le norme pre-esistenti riesce a produrre qualcosa di nuovo. Come già nel caso della “non-violenza”, anche qui, nel caso

2. *Ibidem*.

3. G.A. Olson, L. Worsham, *Changing the Subject: Judith Butler's Politics of Radical Resignification*, “jac”, 4, 2000, pp. 740-741.

4. Ivi, p. 741.

di Antigone, ci troviamo di fronte a un soggetto che è preso/a in una doppia ingiunzione: si trova assoggettato/a a determinate norme sociali che lo/la offendono, escludono o stigmatizzano; e nel contempo sembra che ogni suo tentativo di modificare queste regole non possa che basarsi su quelle stesse regole. È Butler stessa che su questo si riferisce a Foucault: ci sono norme che assoggettano/stigmatizzano l'individuo, e ogni tentativo di de-soggettivazione (ogni tentativo di uscire dallo stigma) sembra doversi basare su quelle regole, sulla loro "citazione".⁵ Di qui l'impantanamento...

2. Se seguiamo Butler, dunque, è proprio da questo impantanamento – proprio dal fatto che non possiamo non citare il linguaggio del potere, il linguaggio violento – che possono derivare sia una forma di resistenza, sia una forma di novità. Etienne Balibar, commentando Butler, ha paragonato questa situazione performativa a quella di un doppio legame.⁶ Nel caso analizzato da Balibar, il linguaggio violento è quello della razza e del razzismo: e il problema è quello dell'utilizzo in prima persona di epiteti come "nero" o "negro" da parte di coloro che sono quotidianamente oggetto dell'uso razzista di quei termini. Che cosa succede quando un afroamericano utilizza in prima persona questi termini? Che cosa succede quando decide, per esempio, di qualificarsi lui stesso come "nero" o "negro"? In questi casi, secondo Balibar, il doppio legame consisterebbe nel fatto che un individuo o un gruppo, stigmatizzati per ragioni razziali (o "etiche" o culturali), non possono non ricorrere a quello stesso stigma per cercare un riconoscimento sociale o politico. È quello che Abdelmalek Sayad ha chiamato "effetto stigma".⁷ Riven-

5. J. Butler, "Soggettivazione, resistenza, risignificazione. Tra Freud e Foucault" (1995), in *La vita psichica del potere* (1997), Meltemi, Roma 2005, pp. 79-100.

6. E. Balibar, *Nominare la razza* (2004), "Jura Gentium. Rivista di filosofia del diritto internazionale e della politica globale", 1, 2006, <<http://www.juragentium.unifi.it/it/forum/race/balibar.htm>>.

7. A. Sayad, *La doppia assenza. Dalle illusioni dell'emigrato alle sofferenze dell'immigrato* (1999), Raffaello Cortina, Milano 2002, p. 338 sgg.

dico, per esempio, il fatto di essere “bengalese”, anche se l’essere “bengalese” è esattamente quel tratto che funziona come stigma che mi esclude.

Il riferimento di Balibar è al volume *Excitable Speech*, in cui Butler analizza le caratteristiche e il funzionamento del linguaggio violento, delle parole che “fanno male”.⁸ In questo volume Butler afferma, fra l’altro, che “il modo in cui la forza di queste parole può modificarsi indica un tipo di performatività discorsiva che non corrisponde a una serie discreta di atti linguistici, ma a una catena rituale di risignificazioni la cui origine e il cui termine rimangono non predeterminati e non predeterminabili”.⁹ Come dire: la costruzione violenta dei soggetti in quanto soggetti razzializzati (stigmatizzati per ragioni razziali, “etniche”, culturali) avviene anche per opera degli effetti performativi di atti linguistici che non possono né essere isolati dal contesto, né essere agganciati in modo prestabilito a un unico significato. Butler si inserisce qui, come è noto, nella direzione in cui Derrida legge Austin, prestando cioè attenzione all’alterazione che può verificarsi nell’iterazione degli atti linguistici (anche alla decostruzione dell’intenzionalità che Derrida opera rispetto al performativo). In più, Butler situa questa lettura nell’ambito di quello che Foucault chiamerebbe “questo tipo di ‘doppio legame’ politico che è l’individualizzazione e totalizzazione simultanea delle moderne strutture di potere”.¹⁰

Ma potremmo anche dire che la chiave di lettura di Butler è in sintonia con una sorta di *frame analysis* alla Goffman, se decliniamo l’impostazione di Butler in un’analisi e in un alleggerimento degli “stigma” e degli “effetti di stigmatizzazione” della vita quotidiana.¹¹ La maggiore o minore violenza dei perfor-

8. J. Butler, *Excitable Speech. A Politics of the Performative*, Routledge, New York-London 1997 (trad. Raffaello Cortina, Milano, in corso di stampa).

9. Ivi, p. 14.

10. M. Foucault, *Il soggetto e il potere* (1982), in H.L. Dreyfus, P. Rabinow, *La ricerca di Michel Foucault. Analitica della verità e storia del presente*, Ponte alle Grazie, Firenze 1989, p. ???.

11. E. Goffman, *Stigma. L'identità negata* (1963), ombre corte, Verona 2003².

mativi che ci costruiscono deriverebbe dall'assetto delle cornici istituzionali e intersoggettive entro cui vengono messi in scena. Il fatto che per lottare contro uno stigma dobbiamo per forza citare lo stigma, ci pone senz'altro in una posizione di doppio legame. Ma gli effetti di quel doppio legame dipendono da quanto quelle cornici rimarranno rigide (e quindi identificanti, stigmatizzanti) o da quanto invece potremo tenerle mobili (Derrida direbbe: "parassitate"), quindi aperte a esiti non scontati. Entro certe cornici, infatti, l'iterazione dello stigma potrebbe tradursi a volte in forme di riconoscimento e di emancipazione.

3. Non è un caso che Butler abbia via via precisato il suo interesse teorico e politico per le "cornici di intelligibilità" che oggi definiscono/costruiscono le nostre modalità di soggettivazione/assoggettamento. Sono queste cornici a imprimere maggiore o minore violenza e perentorietà ai performativi che ci costruiscono. Ed è da queste cornici che dipendono gli effetti concreti del doppio legame in cui siamo "impantanati" rispetto al linguaggio del potere.

Gran parte del lavoro di Butler si è concentrato soprattutto su alcune di queste cornici, quelle legate al "genere". Ma Butler stessa, più di recente, ha affiancato a questa prima ampia direzione di ricerca anche un lavoro di analisi e decostruzione di cornici di intelligibilità come quelle della "razza" o dello "Stato-nazione". In particolare, ci ha mostrato come la cornice dello "Stato-nazione" svolga un ruolo importante nel determinare (sempre in modo diverso, a seconda dei contesti) quali concreti effetti di soggettivazione/assoggettamento (di stigmatizzazione) abbiano oggi sui migranti le tante retoriche incentrate dapprima sulla nazionalità e poi – secondo un collegamento tutt'altro che necessario – sulla cittadinanza.

In questa direzione, per esempio, si muovono le analisi che Butler ha dedicato, anche a partire da una rilettura di Hannah Arendt, ai temi dei "richiedenti asilo" e dei "migranti irrego-

lari”.¹² Come infatti la stessa Butler ha avuto modo di affermare, “se dovrà esserci un ‘umano’ nuovo, o un’unità dell’umano, [questo umano nuovo] implicherà uno scambio umano che non sia vincolato da una lingua nazionale o un confine”.¹³ È per questo, prosegue Butler, che “se quello scambio viene criminalizzato [come accade nella criminalizzazione delle condizioni di “irregolare” e – conseguentemente – a volte anche di “richiedente asilo”], allora l’umano diventa una funzione della nazione, e produce la sua stessa non umanità [*inhumanity*]”.¹⁴ Riprendendo in qualche modo temi e toni arendtiani, Butler ha scritto che “forse il nazionalismo è il presupposto non detto di troppi nostri dibattiti sull’umano, e mi chiedo se una critica del nazionalismo possa produrre nuove cornici [di intelligibilità] per l’umano, nuovi modi di leggere, di sentire, di vedere, e quindi nuove possibilità per una democrazia che sia ragionevole [*sensate*]”.¹⁵

Un esempio interessante del funzionamento e della possibile vulnerabilità (citabilità, iterabilità/alterabilità) delle cornici di intelligibilità dello Stato-nazione, Butler ce l’ha fornito a partire dall’inno nazionale statunitense e dagli effetti anche molto diversi che possono nascere a seconda del modo in cui lo si canta.¹⁶ Un inno è ovviamente una forma precisa di atto linguistico. Cantarlo, o vederlo cantare in televisione in occasione di una cerimonia ufficiale (una commemorazione, una parata, una partita, una premiazione) produce effetti di identificazione ed esclusione che dipendono proprio dalla cornice di intelligibilità “nazionale” entro cui esso viene messo in scena. L’effetto che ne deriva di solito è la percezione netta di un “noi” contro un “loro”, laddove il “noi” si identifica con l’appartenenza a un determi-

12. Si vedano per esempio le osservazioni di Butler in B. Davies (a cura di), *Judith Butler in Conversation. Analysing the Texts and Talk of Everyday Life*, Routledge, New York-London 2008, pp. 145-194.

13. Ivi, p. 194.

14. *Ibidem*.

15. *Ibidem*.

16. J. Butler, G. Chakravorty Spivak, *Who Sings the Nation-State? Language, Politics, Belonging*, Seagull Books, London-New York 2007.

nato Stato-nazione, o – meglio – a una determinata costruzione storica di un'identità nazionale.

Ma cosa succede se la performance dell'atto linguistico “inno nazionale” avviene in una cornice di intelligibilità diversa, o almeno in parte diversamente organizzata? Che cosa succede se, per esempio, un inno come quello statunitense viene cantato durante una manifestazione organizzata dai migranti irregolari *latinos* per rivendicare la cittadinanza statunitense? Che cosa succede se viene addirittura tradotto e cantato in spagnolo? Scrive Butler: “L'inno nazionale cantato in spagnolo, il ‘nuestro hymno’, introduce il problema interessante della pluralità nella nazione” e con esso il problema di quali “forme di appartenenza su base non nazionale” siano possibili all'interno di uno Stato.

Accade qui all'inno nazionale statunitense quello che accadeva alle parole di Creonte. Viene citato dai *latinos*, come quello veniva citato da Antigone. E in questa sua iterazione fuori contesto e fuori cornice, in questa citazione non autorizzata (irregolare? parassita?), vengono alterati gli effetti performativi dell'inno sul “noi” della nazione. Si chiede e ci chiede infatti Butler: “Chi è questo noi che canta in spagnolo?”, ovvero: “Come dobbiamo intendere un ‘noi’ che non descrive un gruppo già esistente” e che non coincide con quel “noi” che è autorizzato a cantarlo in inglese (e che è identificato come “noi nazionale” dal fatto di cantarlo in inglese)?¹⁷

Butler sa bene che non è possibile rispondere una volta per tutte a queste domande. Non è ingenua: la performance di un inno può sempre corrispondere a nuove forme di nazionalismo, più o meno mascherato, più o meno provocato, più o meno violento... Basta pensare, per esempio, alle vicende recenti di quella che è forse la più celebre delle iterazioni/alterazioni dell'inno americano, ovvero la sua ricontestualizzazione e risignificazione in chiave “pacifista” e “afroamericana” a opera di Jimi Hendrix con la sola chitarra elettrica a Woodstock nel 1969: quella stes-

17. Ivi, p. 30.

sa iterazione/alterazione “pacifista” dell’inno è stata poi re-iterata/alterata in chiave nazionalista nella programmazione radiofonica statunitense nei giorni immediatamente successivi all’11 settembre.¹⁸

E, tuttavia, suggerisce Butler, la citazione/traduzione dell’inno statunitense a opera dei *latinos* statunitensi potrebbe anche frantumare il “noi” della nazione in modo tale che “nessun singolo nazionalismo possa più resistere sulla base di questa frattura”.¹⁹ Di sicuro, l’iterazione/alterazione del *nuestro hymno* solleva la questione di “un atto linguistico [...] collettivo che rivendica uno spazio, un’appartenenza, un riconoscimento di uguaglianza, tutte condizioni a partire dalle quali un gruppo escluso può lottare (e di fatto lotta) per la propria libertà”.²⁰ Per quanto impantanati nel linguaggio del nazionalismo, per quanto presi nel doppio legame di dover citare – per lottare per il proprio riconoscimento – proprio un inno che in quanto nazionale pare destinato a escluderli, i *latinos* sembrano essere riusciti a produrre almeno per qualche momento una frattura nella forma tradizionale di nazionalismo, e quindi nel loro modo di essere riconosciuti quotidianamente come migranti irregolari e non anglofoni. Precondizione e a un tempo risultato di questa frattura è una sorta di oscillazione nella cornice di intelligibilità dello “Stato-nazione”. Prova ne è che le autorità statunitensi si sono affrettate a vietare per legge che l’inno nazionale venga cantato in lingue che non siano l’inglese. Come a dire che hanno cercato di bloccare per legge ogni possibile oscillazione di quella cornice di intelligibilità.

4. Questa sorta di “politica dei performativi” proposta da Butler può essere (ed è stata in effetti) oggetto di critiche anche

18. Cfr. M. Forman, *Soundtrack to a Crisis: Music, Context, Discourse*, “Television & New Media”, 2, 2002, pp. 191-204. Per una lettura ad ampio raggio della figura e della musica di Hendrix, cfr. I. Chambers, *Sulla soglia del mondo. L’altrove dell’Occidente* (2001), Meltemi, Roma 2003, pp. 107-119.

19. J. Butler, G. Chakravorty Spivak, *Who Sings the Nation-State?*, cit., p. 31.

20. *Ibidem*.

dure. Martha Nussbaum, per esempio, l'ha attaccata duramente accusandola di ridurre ogni azione politica a semplice parodia, senza curarsi di quelli che possono essere i cambiamenti effettivi per i quali è necessario impegnarsi.²¹ E anche un'autrice come Gayatri Chakravorty Spivak, che con Butler è certamente più in sintonia di quanto possa esserlo Nussbaum, ha ribadito – proprio a proposito del *nuestro hymno* – che “il fatto di cantare un inno nazionale non porta con sé automaticamente la promessa performativa di una nuova concezione dei diritti a venire”.²²

Ma bisogna dare atto a Butler di essere stata chiara su questo: “Non si tratta qui di una forma di idealismo linguistico del tipo: ‘Oh... Tutto quello che devono fare è cantare e avranno subito l'uguaglianza!’ né di qualcosa del tipo: ‘Basta dire: Sono libero!, ed ecco che la mia enunciazione performativa mi renderà libero’”.²³

In primo luogo, non è il semplice atto linguistico iterato a produrre gli effetti, ma l'atto linguistico iterato entro un certo assetto (mobile, parassitato) delle cornici. Come scriveva Derrida: “Non c'è niente al di fuori del contesto”.²⁴ E quindi anche il lavoro proposto da Butler non può che essere un lavoro che parte sempre e prima di tutto da una rigorosa analisi dei contesti concreti in cui avviene l'iterazione/alterazione degli atti linguistici.

In secondo luogo, come precisa ancora Butler stessa, l'effetto di un atto linguistico iterato/alterato entro certi assetti di cornici è prima di tutto quello di rendere visibile ciò che ancora non c'è: “Chiedere determinate libertà significa già iniziare a esercitarle, e chiedere il riconoscimento di queste libertà significa dichiarare il divario che separa l'esercizio di quelle libertà dalla loro realizzazione, esponendoli entrambi nel discorso pubblico in

21. M.C. Nussbaum, *Così si manda in fumo la ragione* (1999), in E. Ambrosi (a cura di), *Il bello del relativismo. Quel che resta della filosofia nel XXI secolo*, Marsilio, Venezia 2005, pp. 139-155.

22. J. Butler, G. Chakravorty Spivak, *Who Sings the Nation-State?*, cit., p. 44.

23. Ivi, p. 38.

24. J. Derrida, *Limited Inc.* (1989), Raffaello Cortina, Milano 1997, pp. 202-203.

modo tale che il divario sia visibile e che esso possa quindi modificarsi”.²⁵

Non mi risulta esistano a oggi traduzioni dell'inno nazionale italiano nelle lingue dei migranti. Tuttavia, alcune iterazioni/alterazioni recenti dell'inno di Mameli, hanno iniziato a rendere visibile, per esempio, il divario che esiste fra la vita quotidiana delle cosiddette “seconde generazioni”, e l'effettivo riconoscimento di alcuni loro diritti. Con l'ambigua locuzione “seconde generazioni” si indicano i figli e le figlie nati in Italia da genitori migranti, ovvero quei ragazzi e quelle ragazze che, avendo vissuto per la maggior parte della loro vita in Italia, hanno sperimentato e sperimentano modalità personali di attraversamento sia della “cultura” dei genitori sia della “cultura” italiana. Questi attraversamenti personali non sono riconducibili ad appartenenze tradizionali (culturali, “etniche”, nazionali) rigide, se non a costo di *forzare* la loro esperienza quotidiana all'interno di vere e proprie “gabbie” culturali, “etniche”, nazionali.

Questi ragazzi e queste ragazze, per esempio, si sentono spesso sia “italiani” che “bengalesi”, sia “italiani” che “musulmani”... Ma è ancora con molta fatica che riusciamo a guardarli come “nuovi” italiani. E non è solo un fatto giuridico, non dipende cioè solo dal fatto che la legge italiana impedisce loro per il momento di essere a tutti gli effetti “italiani”. Il fatto è che la “cornice di intelligibilità” dello Stato-nazione fa sì che la maggior parte delle nostre retoriche della nazione e della cittadinanza tendano anche nei discorsi e nelle pratiche di ogni giorno a escluderli in quanto non-italiani e non-italiane.

Il linguaggio dello Stato-nazione, per le “seconde generazioni”, è fatto ancora di parole che fanno male: “italiano”, “non italiano”, “straniero”, “extracomunitario”, “allievo di nazionalità non italiana”, “immigrato”... Sono tutte parole che producono effetti di stigmatizzazione anche molto concreti per questi ragazzi e queste ragazze, perché negano prima di tutto la concretezza della loro personale esperienza “italiana”. La stessa locu-

25. J. Butler, G. Chakravorty Spivak, *Who Sings the Nation-State?*, cit., p. 38.

zione “seconde generazioni” può essere una parola che fa male, perché frappona una distanza fra “loro” e “noi”, contribuendo alla costruzione di questi ragazzi e queste ragazze come “non italiani”.

Alcuni di questi ragazzi e di queste ragazze, però, hanno provato e provano (come Antigone, come i *latinos* statunitensi) a trasformare queste “parole che normalmente fanno male” in parole che li aiutano a sostenere i loro diritti. Hanno provato a utilizzare il linguaggio dello Stato-nazione come forma di resistenza e di rivendicazione. Nei termini di Butler e Derrida hanno cercato di iterare/alterare (citare, parassitare) alcune delle retoriche “nazionali” in cui sono impantanati/e: “La preghiera, fatta a tutti i costi in un parcheggio blindato dalle forze dell’ordine, alla periferia di Treviso, per i fedeli islamici di ‘seconda generazione’ è stata una doppia sfida. Sono arrivati verso mezzogiorno, di fronte a polizia, carabinieri e vigili urbani, hanno riflettuto qualche minuto sul da farsi e poi, con bandiere italiane e maglie azzurre, accompagnati dall’inno di Mameli, hanno deciso di forzare il divieto di occupare quel suolo pubblico già formalizzato dall’amministrazione”.²⁶

Certo, come direbbe Spivak, non basta cantare un inno e indossare una maglietta per ottenere la cittadinanza, o – più semplicemente – per essere riconosciuti almeno *di fatto* come italiani, con gli stessi diritti e gli stessi doveri dei nativi. Bisogna poi costruire anche contesti e percorsi concreti di cittadinanza. Né è possibile trascurare il fatto che questi ragazzi e queste ragazze sono impegnati in una lotta per il riconoscimento anche all’interno delle loro famiglie, che spesso cercano a loro volta di “ingabbiarli” con altre parole che fanno altrettanto male, ma che provengono da altri tipi di retoriche.

E, tuttavia, con Butler, potremmo comunque suggerire che rivendicare un diritto è un primo passo verso il suo riconoscimento. Ed è forse anche un esempio di come si possa “assumere la responsabilità di vivere una vita che contesti il potere de-

26. *I musulmani in azzurro sfidano Gentilini*, “La Tribuna di Treviso”, 13 giugno 2008.

terministico” delle norme che ci producono come soggetti. Resta da vedere se, come nativi, come italiani “autorizzati” a cantare l’inno di Mameli, sapremo essere altrettanto responsabili verso le cosiddette “seconde generazioni”. Se sapremo, cioè, non solo accoglierli entro la nostra cornice di intelligibilità nazionale, ma se sapremo anche modificare in parte quella stessa cornice per fare spazio a modi diversi di essere “cittadini”. Altrimenti, con una cornice di intelligibilità rigida, identificante, i figli e le figlie dei migranti dovranno per forza restare o dentro o fuori, e comunque stigmatizzati. È un compito difficile anche per “noi”, per i nativi. E la prima difficoltà è quella di accedere alla condizione preliminare senza la quale non possiamo nemmeno iniziare a essere responsabili di questo tentativo: quella di accorgerci – come nativi – che siamo altrettanto impantanati dei figli e delle figlie dei migranti...

Per una critica della violenza etica

Paulo Barone, Graziella Berto e Beatrice Bonato discutono alcuni aspetti delle proposte di Judith Butler con particolare riferimento alla sua Critica della violenza etica del 2005.

Una scena interlocutoria

PAULO BARONE

“Ciascuno è infatti un *groupuscule* e deve vivere così, o meglio come la scatola da tè zen rotta in più punti, di cui ogni screpolatura è ricoperta con cemento d'oro, o come la piastra di chiesa di cui ogni fenditura è sottolineata dalla pittura o dalla calce.”¹

Questa bella immagine di Deleuze e Guattari – che chiudeva il celebre e discusso *Anti-Edipo* –, pur senza riassumere il tormentato ragionamento di Judith Butler, vi si inserisce a pieno titolo e ne illustra bene almeno uno dei segmenti centrali. In contrasto con certo modello di soggetto di derivazione “classica” che abbiamo imparato a definire stabile, centrato, rotondo, luminoso, trasparente, ascendente, autosufficiente, virtualmente padrone di sé, in grado di venire a capo, almeno in linea di principio, di ogni sua vicissitudine e di dar conto di ogni suo specifico momento, ovvero di decidere quasi automaticamente quali liquidare come insignificanti e con quali invece allestire una storia coerente, armoniosa e rifinita in cui rispecchiarsi, Butler valorizza tutte le possibili battute a vuoto, i ritardi costitutivi e gli anacronismi incancellabili che lavorano senza sosta al cuore del processo di soggettivazione. Grazie al pensiero psicanalitico (Lacan, ma ancora di più Laplanche e Melanie Klein) e al dialogo

1. G. Deleuze, F. Guattari, *L'anti-Edipo* (1972), Einaudi, Torino 2002, p. 416.

serrato con alcuni autori, tra cui spiccano i nomi di Levinas, Foucault, Adorno, Nietzsche, lo sforzo di Butler si unisce a quello di coloro che provano a spostare l'ago magnetico della riflessione di quei pochi, temibili e fatidici gradi, di quel tanto così che basterebbe per passare da un modo di ragionare di marca per così dire hegeliana – apparentemente sempre esaustivo, lucido e presente a se stesso – a uno più simile a quello della “vecchia signora” di Wittgenstein, “che perde continuamente questa o quest'altra cosa, e deve sempre cercarla di nuovo: una volta gli occhiali, un'altra volta un mazzo di chiavi”.² Se è vero, infatti, che giungiamo a essere quello che siamo – sulla carta adulti, coscienti, saputi, responsabili – senza poter eliminare la nostra originaria e costitutiva dipendenza, passività, semi-anonimia, esposizione, assoggettamento all'altro, ma addirittura facendovi – volenti o nolenti – continuo ritorno, allora vuol dire che la nostra lucidità, padronanza, capacità di venire a capo di noi stessi è in realtà solo presunta: un'illusione, una fantasia onnipotente, una idealizzazione. Non soltanto l'opacità, l'inconoscità da cui siamo affetti (e che ci sostiene) ci impedisce una memoria puramente concettuale di ciò che siamo (stati), ma ci preclude anche la meno altisonante possibilità di fornire una storia, una narrazione completa e lineare della nostra vita. Gran parte di ciò che ci capita sfugge dal nostro sapere e da un sicuro riconoscimento, anche e soprattutto quando ne parliamo o crediamo di averlo fissato una volta per tutte. Inoltre, mentre ne veniamo formati, esorbitano da noi lingua, sedimentazione culturale, norme, convenzioni, mediazioni sociali. Butler definisce in ogni caso “struttura” o “scena interlocutoria” questo luogo originario, precoce, “preistorico” (ma che non finisce mai di esercitare la sua azione, e perciò, come avrebbe detto Reiner Schürmann, più un'origine “nuziale” che “natale”), in cui l'io – che non è ancora io – è irrimediabilmente “mescolato” con l'altro, vincolato ed enigmaticamente esposto al tu, e in cui risiede la radice ultima della nostra permanente oscurità. Si potrebbe contestare la scel-

2. L. Wittgenstein, *Della certezza* (1969), Einaudi, Torino 1978, § 532.

ta del termine “interlocutorio” per una simile “scena”, così vicino all’idea di un dialogo alla finestra tra esseri già formati e già parlanti, ma il senso cui rimanda è chiaro: non siamo in condizione di dominare l’inizio e la fine del processo che ci costituisce. Sbuciamo sempre *in medias res*, e lì finiamo, bene o male, per rimanere. Senza capo né coda, disorientati, storditi, traumatizzati. La scena interlocutoria *spezza, interrompe* così la narrazione con cui proveremo senz’altro a dare conto della nostra vita. All’interno di una costellazione che per vie traverse da Benjamin si estende sino a Badiou, scopriamo anche qui l’importanza decisiva dell’*interruzione*, dell’*arresto*: indipendentemente dalla forma di continuità in gioco – linguistica, storica, psichica, logica – quest’ultima è sempre consegnata a una retrostante, più potente, *discontinuità*. Mantenendo strutturalmente lacunoso qualsivoglia resoconto intelligibile, la scena interlocutoria si caratterizza per la sua costitutiva ambivalenza. Mentre essa indica che siamo sin da subito annodati e collegati all’altro, in modo altrettanto imprescindibile essa mostra che siamo soggetti, appunto, a una “esposizione” fisica, corporea, affettiva. Butler dà conto delle modalità anche drammatiche con cui questa esposizione avviene. Si può “andare in pezzi”, essere “minati”, “espropriati”, “vessati”, “abbandonati”, “oltraggiati”, “violati”, oltreché essere (stati) originariamente “toccati”, “nutriti”, “cambiati”, “messi a dormire” e amati. Anche qui si potrebbe contestare il fatto di chiamare molto spesso tutto ciò “condizioni di possibilità”, come se si trattasse di leggi trascendentali che la vita possiede e ci impone. Per evitare una *spiegazione* organizzata in una teoria esplicita che possa giustificare e poi blindare il nostro ricorso alla violenza, Butler preferisce concedere che sia l’esistenza stessa a implicare una certa quota ineliminabile di “ferite e offese”. Per quanto mostruosa, questa quota sarebbe pur sempre il segno della costitutiva relazione con l’Altro, ovvero il segno di una nostra inoltrepassabile “vulnerabilità”. Essere intrecciati ed essere feriti farebbero tutt’uno. Farsene carico e darne conto (col modo sincopato che ne deriva) rappresenterebbero la premessa per un lavoro di trasformazione permanente su di sé, e

questo lavoro la forma più plausibile, più auspicabilmente “umile” di responsabilità. Sono la vulnerabilità, la fragilità, le ferite incomprensibili, i balbettamenti del racconto, le cicatrici e i mancati, i limiti, insomma, della ragione a delineare un divenire responsabile degno di questo nome. E, tuttavia, ricondurre la violenza alla vulnerabilità stessa della vita sembra sottintendere che ci sia qualcosa come un patire “naturale”, vitale. Non dovremmo parlare allora – oltre che di “condizioni di possibilità” – anche di “condizioni di impossibilità” per evitare che il balbettamento della ragione confluisca, senza accorgersene, nei molteplici depositi semi-inconsci della “saggezza” del vivere? (E non sarà che il ricorso implicito a una qualche forma di “saggezza” sia tanto più inevitabile quanto più nell’età moderna – come dice Foucault ripreso da Butler – “il soggetto, così com’è, è capace di verità, ma la verità, così com’è, non è capace di salvare il soggetto”?³)

In ogni caso, pare chiaro che il soggetto “classico” con il suo modello di razionalità e di autocomprensione non è letteralmente in grado di fronteggiare uno spettro così vasto e contraddittorio (e vasto proprio perché contraddittorio, paradossale), né di offrirgli un riconoscimento “adeguato” – cioè “interrotto” dalla scena interlocutoria. A ben vedere, allora, esso, più che un’alternativa secca data da una improbabile “differenza di natura” che opporrebbe il suo essere-violento al non-esserlo, andrebbe inteso come una variante ristretta, angusta, irrigidita di questa soggettività più ampia, mobile e responsabile, e dunque anche come il rischio in cui quest’ultima continuamente incorre in certe condizioni critiche. Isolarsi, proteggersi sino a immunizzarsi dalle offese e dalla violenza dell’altro, alimentare la fantasia di una assoluta indipendenza, rivendicare il “diritto” di reagire, rifiutare l’enigmaticità e la contraddittorietà di ciò che siamo in nome di un’impossibile purezza e linearità, significa impoverirsi sino a “sradicare tutte le tracce vive che strutturano la

3. M. Foucault, *Ermeneutica del soggetto. Corso al Collège de France (1981-1982)* (2001), p. 21, citato in J. Butler, *Critica della violenza etica* (2005), Feltrinelli, Milano 2006, p. 172.

nostra formazione psicologica”, diventare, in breve, “inumani”.⁴ E, tuttavia, sono davvero solo questi i poli che definiscono la scena contemporanea? L’affermarsi (delle buone ragioni, almeno) di questa soggettività relazionale non convive forse con un suo doppio caricaturale e deforme, da cui a malapena si distingue (le nostre identità ormai puntiformi, gassose più che “liquide”, smemorate, spensierate)? Senza elevare quanto meno a tre gli angoli della questione il ritratto butleriano della soggettività responsabile non finisce con l’apparire, anch’esso, una variante idealizzata del presente?

Forse, più che alimentare le nostre condotte con i “fallimenti” delle strategie che la razionalità “classica” ha elaborato, e dunque prendendo aria dalle faglie che così si producono, occorre investire di creatività la polvere che si alza una volta che i loro pezzi abbiano toccato definitivamente terra. (Come dice *Per finire ancora* di Beckett: “Cielo grigio senza nuvole sabbia grigia a perdita d’occhio a lungo deserto per cominciare. Sabbia fine come polvere ah ma polvere proprio profonda da inghiottire i più fieri monumenti sparsa d’altra parte di qui e di là”⁵).

4. J. Butler, *Critica della violenza etica*, cit., pp. 138-139.

5. S. Beckett, *Per finire ancora* (1973), in *Racconti e teatro*, Einaudi, Torino 1978, p. 5.

Dire il vero

GRAZIELLA BERTO

“**S**e per violenza si intende l’atto per cui un soggetto tenta faticosamente di riassumere una padronanza e un’unità di sé, allora non-violenza sarà lasciare aperta la sfida ininterrotta che i vincoli che abbiamo nei confronti degli altri inducono e impongono alla nostra autorità egoica.”¹

C’è una violenza – quella che Judith Butler chiama “violenza etica” – che “esige che manifestiamo e conserviamo sempre una nostra identità costante nel tempo, e pretende che gli altri facciano la stessa cosa”.² La violenza è dunque inscindibile da un’esigenza di identità, e quindi di coerenza, trasparenza, autonomia, padronanza. Tale richiesta è rivolta all’altro, ma solo in quanto riguarda innanzitutto se stessi, la propria identità. Imponiamo agli altri lo stesso tipo di immagine che ci sforziamo di attribuire a noi stessi: un’immagine perfettamente definita, chiara e distinta, senza ombre né sbavature e, almeno nei suoi tratti essenziali, non soggetta a mutamenti. È come se, per essere riconosciuti e per riconoscerci, fossimo costretti ad aderire a una figura che ci immobilizza, a lasciarci imprigionare, come da una camicia di forza, in un’immagine fissa, rispetto alla quale ogni piccolo scarto diviene una colpa, o un segno di follia: un sottrarsi a se stessi, e così anche agli altri.

1. J. Butler, *Critica della violenza etica* (2005), trad. di F. Rahola, Feltrinelli, Milano 2006, p. 89.

2. Ivi, p. 60.

Dar conto di sé, assumersi le proprie responsabilità, sembra presupporre necessariamente la coincidenza con sé, a cui ciascuno è obbligato ad assoggettarsi: anche l'altro, ogni altro, è tale solo quando sta al suo posto, quando si lascia riconoscere nella sua immagine.

La luce che invade questa scena – il mondo della morale, che richiama quel mondo di guerra che Levinas esprime nel concetto di “totalità” – è indubbiamente una luce violenta, accecante: l'altro, anche qualora sia evocato come protagonista, è estromesso, forzatamente cancellato assieme a tutte le ombre e le sfumature.

Se solo provassimo – ci suggerisce Butler – a dare davvero conto di noi stessi, ci accorgeremmo che quell'immagine definita e statica in cui forzatamente ci riconosciamo è una fantasia: la “fantasia di un'impossibile padronanza, di un controllo assoluto”,³ il fantasma ossessivo di un soggetto pienamente autonomo, che dispone della verità su se stesso. Dar conto di sé significa infatti resistere alla cattura dell'identità, mettere in dubbio la verità su se stessi, lasciar emergere l'opacità che intacca la propria immagine, scorgendo in essa le tracce di una dipendenza ineliminabile, che nasce dall'essere inevitabilmente vincolati all'altro. Dar conto di sé è un esercizio che ci porta a riconoscere la precarietà e la vulnerabilità del nostro “io”. Siamo precari, perché il nostro “io” dipende necessariamente dalla relazione con l'altro, con una dimensione che non può padroneggiare, che lo destabilizza e lo disorienta. Questa condizione ci rende vulnerabili, esposti all'altro, al rischio che la sua risposta sia una ferita, una forma di disconoscimento, una fonte di sofferenza.⁴

Ma solo se accettiamo questa sfida “lasciemo davvero vivere l'altro”,⁵ cominciando dal lasciarlo vivere in noi, nell'eccesso e nell'opacità che incontriamo nel tentativo di conoscerci. Nel

3. Ivi, p. 91.

4. Cfr. in particolare Id., *Vite precarie* (2004), trad. di O. Guaraldo, Meltemi, Roma 2004.

5. Id., *Critica della violenza etica*, cit., p. 61.

momento in cui riconosciamo l'illusione dell'identità, limitiamo anche la violenza che tale illusione comporta. L'accettazione dei limiti della propria conoscibilità si traduce in un gesto etico, in una "critica della violenza etica" che lascia spazio all'altro, nella sua incatturabilità, nella sua dimensione di "infinito".

L'esercizio etico in cui consiste il dar conto di sé ci conduce dunque a evitare, con le parole di Martha Nussbaum, di "nascondere l'umanità", nella sua condizione di incompletezza, di non autosufficienza, che caratterizza non solo le situazioni-limite, come l'infanzia, la vecchiaia, la malattia, ma l'intera esistenza.⁶ È il nostro essere corpo che innanzitutto ci lega e ci espone all'altro, ci pone fuori da noi stessi, impedisce la piena padronanza del soggetto. L'erosione del potere su di sé diviene anche limitazione del potere sull'altro, ma diviene innanzitutto resistenza al potere dell'altro, all'"assoggettamento" che nasce dalla sottomissione alla propria identità.⁷

Ma che ne è di un "io" non assoggettato? È davvero così scontata la direzione che lo porta verso la "non-violenza", o almeno verso una limitazione della violenza? L'accettazione della fallibilità dell'umano, il riconoscimento della propria "incoerenza", di un divenire continuamente altro da sé nel proprio essere esposti all'altro, non autorizzano invece una violenza ancora più subdola, che è quella dell'irresponsabilità? Il dar conto di sé non rischia di separarsi dal rendere conto di sé, dal rispondere delle proprie azioni, delle proprie parole?

Queste domande emergono nel lavoro di Judith Butler ma, mentre affiorano, trovano subito una risposta, che appare fondamentalmente rassicurante: "Se anche il soggetto è entità opaca a se stessa, mai pienamente autotrasparente e conoscibile, non ne consegue che sia comunque autorizzato a fare tutto ciò che

6. Cfr. M.C. Nussbaum, *Nascondere l'umanità* (2004), trad. di C. Corradi, Carocci, Roma 2005.

7. Cfr. in particolare J. Butler, *La vita psichica del potere* (1997), trad. di E. Bonini e C. Scaramuzzi, Meltemi, Roma 2005.

vuole o a ignorare gli obblighi che ha verso gli altri. È vero piuttosto il contrario”.⁸ L’opacità, in quanto si radica nell’essere relazionale del soggetto, e quindi nella sua relazione di dipendenza dall’altro, diviene paradossalmente “una risorsa indispensabile per l’etica”,⁹ apre la possibilità di un’etica sganciata dalla violenza dell’identità, non fondata sulla colpa, sulla paura della punizione, non impregnata di aggressività. Il soggetto morale sorge nel suo essere convocato dall’altro, chiamato a rispondere e insieme a interloquire, in un orizzonte che non è quello della colpa e della punizione ma quello di una dipendenza reciproca.

Eppure sono spesso di altro genere le scene della contemporaneità, proprio quando sembrano installarsi su uno sfondo di accettazione dell’opacità, del “chiaroscuro”, dell’“ambiguità”, affrancate dalla “mitologia dell’illuminismo”, dal suo ideale razionale di chiarezza e di universalità, capaci di far rivincere la concretezza delle passioni, dei sogni, delle emozioni, contro il dominio di un’astratta razionalità, attente alle implicazioni più che alle spiegazioni.¹⁰ Sono scene che, mentre pretendono di manifestare situazioni di piacere, di benessere, di liberazione della vita, scaturite dalla soddisfazione del “desiderio di entrare in contatto con l’alterità”, dalla vittoria del relativismo sull’universale, della “persona plurale” sull’“identità indivisibile”, di un “principio di relazione” sul potere dell’individuo razionale,¹¹ mostrano invece spesso situazioni di malafede, di svalutazione della parola, di irresponsabilità e quindi di violenza.¹² Sono le scene attuali della politica, nella sua spettacolarizzazione, nel

8. Id., *Critica della violenza etica*, cit., p. 31.

9. Ivi, p. 57.

10. Faccio riferimento qui in particolare al testo di M. Maffesoli, *Icone d’oggi* (2008), trad. di R. Ferrara, Sellerio, Palermo 2009, che, attraverso un elenco di “icone” del presente, fa emergere un’immagine decisamente positiva e liberatoria della nostra società “postmoderna”.

11. Cfr. ivi, pp. 39-40.

12. Cfr., per esempio, due lavori recenti che, attraverso percorsi radicalmente diversi, offrono una lettura molto più problematica degli stessi aspetti della società contemporanea esaltati da Maffesoli: G. Agamben, *Il sacramento del linguaggio*, Laterza, Roma-Bari 2008; S. Argentieri, *L’ambiguità*, Einaudi, Torino 2008.

suo disprezzo delle regole, nella sua aperta falsificazione della realtà, ma sono anche le scene di quei “piccoli crimini della coscienza”,¹³ fatti di una contraddizione tra il dire e il fare, di un’elusione delle responsabilità, che invadono, nel pubblico e nel privato, il nostro quotidiano, intaccando le relazioni con gli altri e il legame sociale.

Si ha spesso l’impressione che l’affermarsi delle dimensioni di oscurità, di indecidibilità, di differenza o di alterità che un pensiero genericamente etichettato come “postmoderno” ha difeso contro il potere del logos classico o della ragione illuminista, intesi come volontà di illuminazione, di universalizzazione e di controllo, produca di fatto una violenza ancora maggiore e più subdola di quella combattuta, fino a tradursi nell’arroganza e nella prevaricazione del più forte.

La via dell’oscurità, dell’inconoscibilità, dell’alterità è di per sé una direzione rischiosa e difficile, che non accetta scorciatoie e semplificazioni, se non a prezzo di una sua inversione di senso. Forse è proprio questo che va esplicitato e sottolineato nel percorso di Judith Butler.

La strada in cui il suo lavoro ci introduce è innanzitutto quella della “critica”, nel suo orizzonte illuministico e più precisamente kantiano, mediato dal pensiero di Foucault: si tratta in primo luogo di portare in luce i limiti che accompagnano la costruzione del soggetto, mostrando così anche la possibilità di un deassoggettamento. Così Butler rilegge il lavoro che Foucault chiama “cura di sé”.

“La critica – dice Butler – è un esercizio in cui io stessa mi metto in discussione”,¹⁴ ponendo in dubbio la verità su di me, quella verità che mi è consegnata dalla mia identità. Ciò che subito vacilla è la mia autonomia, mentre si fanno visibili quei legami di dipendenza dall’altro – non solo nel suo carattere singolare, ma anche nel suo carattere sociale, normativo – all’interno

13. Cfr. S. Argentieri, *L’ambiguità*, cit.

14. J. Butler, *Critica della violenza etica*, cit., p. 35.

dei quali il mio io si costruisce. Solo tenendo conto di questi limiti, di questa verità altra su di sé, il soggetto può sottrarsi, almeno parzialmente, alla soggezione acritica a un potere che si intreccia invisibilmente nella sua stessa costruzione, che permea la sua psiche, instillando in essa la persuasione dell'autonomia e della padronanza. La cura di sé è un esercizio complesso, faticoso, mai compiuto una volta per tutte, che ci riporta continuamente alla dimensione di dipendenza che la nostra coscienza tende a cancellare, a un regime di verità diverso da quello che si rispecchia nell'immagine della nostra identità.

Dar conto di questa verità, nei limiti e quindi nei lati oscuri che porta con sé, implica una "parresia",¹⁵ un "dire il vero" che incrina i rapporti di potere, nel momento stesso in cui riconosce la mancata padronanza del soggetto su di sé.

Il luogo privilegiato della "parresia" è per Judith Butler quello della narrazione, o meglio di un racconto su se stessi in cui ciascuno dà conto di sé imbattendosi nei limiti di tale operazione, nell'impossibilità di arrivare a una conoscibilità piena di sé, in un inevitabile residuo di opacità che segnala l'implicazione, nel soggetto, di un'alterità irriducibile. Dar conto di sé significa allora innanzitutto fare i conti con qualcosa che non si lascia raccontare, che interrompe la coerenza della narrazione di noi stessi. Se ci sforziamo di dire il vero su noi stessi, scopriamo innanzitutto che non è possibile riconoscerci in una storia lineare e unitaria, ci troviamo piuttosto impigliati in innumerevoli fili che non riusciamo a governare, che ci legano a relazioni, a situazioni che non dipendono da noi, e che limitano la possibilità stessa di conoscerci.

La cura di sé, nella sua stretta connessione con il dire il vero su di sé, ci introduce in un nuovo regime di verità, in cui la presenza dell'estraneo, dell'ignoto è proprio ciò che richiede maggiore attenzione, per evitarne l'occultamento. Il riconoscimento di un limite alla nostra conoscibilità ci rende dunque responsabili verso un'opacità e un'esteriorità in cui ci ritroviamo impli-

15. Cfr. *ivi*, p. 166; più in generale, sul "dire il vero" in Foucault, cfr. *ivi*, p. 149 sgg.

cati, in cui emergono dei legami, indipendenti dalla nostra volontà e dalla nostra stessa comprensione, che non possono essere scissi, se non a prezzo di un allontanamento dalla verità, che si traduce nella violenza dell'agire.

La violenza si precisa come il tentativo di sbarazzarsi della propria condizione di dipendenza, come un indietreggiamento di fronte all'altro, che è l'opposto della responsabilità. Aggrediamo quell'altro che non vogliamo riconoscere nella sua opacità, rinunciando così a dar conto di noi stessi, rifugiandoci in un'identità che ci assoggetta in una forma ancora più radicale ed espropriante di quanto possa farlo il riconoscimento dei nostri legami.

Ci affidiamo a una falsa libertà, come quella che Kieslowski racconta in *Film blu*: cerchiamo di strappare tutti i legami con l'altro, che inevitabilmente ci fanno soffrire, in quanto ci espongono all'imprevedibile, alla perdita, all'offesa, all'alterazione della nostra immagine; ma, mentre facciamo questo, come la protagonista del film, che vuole tagliare tutti i fili di una storia che capisce di non dominare, immunizzandosi così da ogni affetto, non possiamo che imprigionarci in una condizione che ci separa dalla nostra stessa "umanità". Fino a negare, invano, la nostra stessa fisicità, il nostro essere corpo, che ci pone inevitabilmente fuori di noi, ci rende vulnerabili.

Non c'è niente di idilliaco o comunque di risolutivo in parole come "vulnerabilità", "precarietà", "dipendenza": esse rimandano innanzitutto a una condizione imprescindibile di violenza, a cui tutti siamo esposti. È questo che ci accomuna, senza produrre nessuna fusione con l'altro a cui siamo vincolati. L'altro è in primo luogo fonte di disagio, e spesso di sofferenza. C'è una ragione precisa che ci spinge a negarlo, a tenerlo a distanza, e anche ad aggredirlo. Ma un rapporto critico con noi stessi ci porta a renderci conto che non possiamo sbarazzarcene. Può essere più fruttuoso lavorare sul disagio piuttosto che cercare di negarlo, di anestetizzarsi rispetto a esso.

Se tale lavoro ha a che fare con la critica, esso riguarda una

trasformazione del modo di pensare, e anche di parlare, o di scrivere, che si accompagnano inscindibilmente a una modificazione di sé e del proprio agire. La direzione che Judith Butler ci suggerisce è quella della complessità. La violenza è infatti strettamente connessa alla semplificazione: alla necessità di dividere nettamente due parti contrapposte, il giusto dall'errato, il bene dal male, a cui corrisponde un modo di parlare basato su un "gergo semplicistico", che ci impedisce di pensare.¹⁶ È proprio questa l'esperienza che ossessivamente si ripete nei diversi ambiti della nostra vita: dalle situazioni quotidiane più comuni all'ambito del lavoro, con la tecnicizzazione dei linguaggi nei vari settori professionali, all'informazione, alla politica, fino alla cultura stessa. In ogni caso, sembra sia sempre possibile e doveroso definire, precisare, tracciare dei confini netti. Eppure, più tutto si impone come chiaro e controllabile più la realtà viene occultata; essa riemerge, paradossalmente, nel disordine più assoluto, nell'opacità dell'emozione lasciata a se stessa, in quell'oscurità scissa dalle parole che domina gli scenari di cui prima si è parlato. L'ordine della trasparenza piena e il caos dell'oscurità non sono che due facce della stessa violenza. In entrambi i casi, viene distorto il rapporto con la verità.

La complessità riguarda proprio il "dire il vero", e quindi anche il dar conto di sé. Queste pratiche, se vissute con rigore, ci introducono in una dimensione che ha poco di tranquillizzante: non ci sono luoghi assolutamente stabili o in piena luce in cui posizionarsi, ma non per questo manca il punto di riferimento dell'universale, del concetto o della regola. Il problema è quello di rapportarsi a un universale che non cattura mai completamente e una volta per tutte la verità. È un universale contaminato dall'altro, che è quindi spinto continuamente a ridefinirsi, a tradursi e così ad alterarsi, ad accogliere delle zone oscure. Secondo l'indicazione di Derrida, l'universale presuppone un "a-

16. Cfr. intervista rilasciata da Judith Butler a Sergia Adamo il 25 luglio 2006, inedita.

venire”,¹⁷ ed è dunque sempre qualcosa di aperto, di plurivoco, ancora da farsi. Questo vale a partire dalla nostra stessa identità.

Il discorso che attinge a un universale pensato in questo modo non può ricorrere a parole irrigidite, standardizzate; non può evitare di incepparsi, di interrompersi talvolta, perché deve di volta in volta cercare o in alcuni casi inventare una parola che non è mai quella assolutamente giusta, che può essere comunque sostituita, tradotta, per mostrare aspetti che ogni volta non si lasciano catturare. È un discorso che continuamente si accorge di non poter dire tutto, di portare con sé implicazioni che non sono mai del tutto esplicitabili, ma che non per questo può voler dire qualsiasi cosa, fino a rovesciarsi nel suo contrario. È anzi chiamato a vigilare costantemente rispetto a questo suo rischio, la cui attuazione corrisponderebbe alla sua totale perdita di valore.

Sembra essere questo il nodo che lega il pensiero critico alla responsabilità etica, facendo sì che dire la verità faccia tutt’uno con il rispondere all’appello dell’altro, e quindi con la limitazione di una violenza che proviene innanzitutto dal rifiuto di tale ascolto, dallo sforzo di blindarsi nella propria identità.

Ma questo nodo rappresenta forse anche il punto più complesso e delicato del lavoro di cura di sé: è un nodo che pare sempre pronto ad allentarsi, se non addirittura a sciogliersi; e che, se tiene, è però particolarmente aggrovigliato.

Accade infatti che un soggetto arrivi a dar conto di sé, portando alla luce i limiti della propria conoscibilità, scoprendo l’alterità che lo abita, senza che questo gesto di pensiero si traduca in un allentamento della padronanza su di sé tale da comportare un’accettazione e un ascolto dell’altro, dei vincoli etici che a esso ci legano. Può accadere anche che l’attenzione all’altro in sé, all’estranea familiarità che ci costituisce, finisca per esaurire l’interesse per l’altro che comunque deborda dai confini slab-

17. Cfr. *ibidem*. Per Derrida, il riferimento è in particolare a J. Derrida, *Stati canaglia* (2003), trad. di L. Odello, Raffaello Cortina, Milano 2003.

brati dell'identità, paradossalmente rafforzando, anziché indebolire, la "nostra autorità egoica".

C'è un salto, insomma, tra il riconoscimento dell'altro e la capacità di entrare in rapporto con esso, di lasciare davvero aperta la sfida che esso continuamente rappresenta alla nostra identità, destabilizzandola ininterrottamente. Come se la consapevolezza della nostra esposizione e della nostra dipendenza non bastasse a farci assumere un atteggiamento di responsabilità.

Dire il vero, forse, è anche ammettere questa difficoltà, non prendere troppo alla leggera l'impasse che incontriamo nell'anodare pensiero ed etica, nel fare del pensiero critico un lavoro che possa trasformare non solo il nostro modo di vederci e di vedere la realtà ma anche il nostro modo di vivere o di agire.

"Se conosco la verità – dice Foucault –, allora sarò trasformato": non nel senso che io possieda un codice che mi dica cosa devo o non devo fare, ma in quanto si modifica "il rapporto che l'individuo ha con se stesso quando agisce".¹⁸ Se la verità, come ci suggerisce Judith Butler, riguarda in qualche modo l'opacità a se stesso del soggetto, possiamo davvero essere certi che essa trasformi il rapporto con l'alterità, mentre la svela, e, per di più, che questa trasformazione, se si produce, vada necessariamente nella direzione di un allentamento della violenza? Forse la nostra precarietà ha a che fare anche con lo strano rapporto tra il pensare e l'agire, i cui nessi non risultano mai del tutto esplicitabili, e tanto meno controllabili. Dar conto di sé potrebbe voler dire, allora, anche provare a confrontarsi con questa scoperta: con il paradosso di essere chiamati a una responsabilità che non riusciamo a garantire, a una responsabilità che sembra "impossibile".

18. M. Foucault, *Un'intervista a Michel Foucault di Stephen Riggins* (1982), in *Follia e psichiatria. Detti e scritti 1957-1984*, trad. di D. Borca e V. Zini, Raffaello Cortina, Milano 2005, p. 277.

Qualcosa da difendere

BEATRICE BONATO

Nell'ultimo capitolo di *Critica della violenza etica*, Judith Butler traccia una pista per offrirci un nuovo orientamento rispetto all'idea di responsabilità, cercando di evitare i vicoli ciechi della colpa e della vendetta, e di uscire dal circolo vizioso della violenza. Lo fa intrecciando un intenso confronto con Levinas, con Laplanche, con Adorno e con Foucault. Se dai primi due autori mutua, pur con qualche attenuazione, l'idea che vi sia una radicale componente di passività all'origine del soggetto, negli altri coglie elementi decisivi per pensare la responsabilità come risposta attiva, o meglio performativa, a quella condizione. Dal punto di vista di una riflessione sulla violenza, colta al confine tra violenza subita e violenza agita, o restituita, come anche al confine tra violenza fisica e violenza simbolica, è sul terzo confronto che vorrei fermare l'attenzione. Cercherò di riassumere molto schematicamente i passi che precedono lo snodo indicato dal nome di Adorno, e di richiamare la cornice generale dell'argomentazione butleriana.

La relazione con l'altro in cui il soggetto si costituisce, descritta sulla scorta di Laplanche e Levinas, è sempre esposta al rischio della violenza, perché nasce da una convocazione di cui è l'altro ad avere l'iniziativa. Di fronte a un tale appello, che spesso si manifesta come una violazione, è inevitabile provare la tentazione di rispondere con l'autodifesa; e tuttavia sarebbe possibile evitare di rinchiudersi nella cura del proprio sé ferito, e accettare al contrario la condizione di vulnerabilità che la violenza ha portato alla lu-

ce, facendone il punto di partenza per elaborare un'etica non violenta. Occorrerebbe oltrepassare la posizione della vittima che, di fronte a un'offesa subita, rivendica il suo diritto a non soffrire, portarsi al di là del diritto e della morale, e comprendere che la nostra identità, la nostra autonomia, la nostra integrità poggiano su una dipendenza che non possiamo assumere. C'è una violenza, secondo Butler, che sarebbe salutare non respingere troppo in fretta, con un eccesso di difesa. D'altra parte non si può evitare di distinguere tra violenza e violenza, tra la violenza a cui non si può porre riparo, a meno di non volersi difendere dal desiderio e dalla vita, e la violenza che reclama giustizia, esigendo risposte sul piano delle trasformazioni politico-sociali. Ma distinguere tra una violenza del potere che è giusto combattere, e una violenza della relazione intersoggettiva a cui sarebbe invece saggio esporsi, non è affatto cosa facile. Anche perché la dialettica del potere invade la relazione indipendentemente dal funzionamento del potere sociale e politico "esterno".

Judith Butler si ferma dunque a lungo su un frammento di Adorno, in cui è fissato il dibattersi angoscioso di chi sperimenta la violenza su di sé, non nella forma ben riconoscibile dell'effrazione, dell'offesa fisica che il diritto sanziona, ma in quella più insidiosa della privazione, della rottura di un vitale legame affettivo.

A colui che viene offeso e messo da parte balena d'improvviso una verità, cruda e abbagliante, come quando acuti dolori illuminano l'interno del corpo. Egli riconosce che nell'intimo dell'amore accecato – che non ne sa nulla e nulla potrebbe saperne – vive l'esigenza della liberazione da ogni accecamento. Egli ha subito un torto; e di qui deduce un'esigenza del diritto, che – nello stesso tempo – è costretto a respingere, poiché ciò che desidera non può nascere che dalla libertà. In tale angustia il respinto diventa umano.¹

1. J. Butler, *Critica della violenza etica* (2005), trad. di F. Rahola, Feltrinelli, Milano 2006, p. 137. La traduzione italiana del passo di Adorno è in qualche punto lievemente diversa: "All'amante offeso e messo da parte [...]. In tale angustia il respinto diventa uomo" (Th.W. Adorno, *Minima moralia*, 1951, trad. di R. Solmi, Einaudi, Torino 1979, p. 193).

Adorno coglie con finezza la difficoltà in cui viene a trovarsi la vittima di un'offesa, di un atto di abbandono che è sentito, non importa se a torto o a ragione, come una violenza. Da un lato, la sua richiesta personale di non soffrire, pur contingente e privata, manifesta una protesta universale contro la sofferenza, una "legittima" domanda di felicità; dall'altro, la vittima già comprende che questo suo "diritto", inteso come esigenza soggettiva, non può essere sostenuto da nessun "Diritto" quale istanza normativa. Nessuna sanzione potrebbe obbligare l'altro a corrispondergli. Divenire umani significa passare attraverso questa contraddizione dolorosa, che non sembra superabile attraverso un atto volontario.

Per Butler il senso del passo non sta tanto nell'opporre nettamente contratto e libertà, quanto nella valenza formativa che il loro reciproco rinvio conterrebbe:

Si può leggere questa situazione come una contraddizione paralizzante. Credo però che non sia questo il significato che intende attribuirgli Adorno. Al contrario, quello che comprende insieme la spinta alla rivendicazione e la capacità di resistere è un modello di straordinaria portata etica, che conferisce all'azione dell'etica un gesto ambivalente. Si cerca sempre di proteggersi e immunizzarsi dalle offese dell'altro, ma quando si riesce davvero a erigere un muro, si finisce per diventare inumani. Per questo, assumere l'"autoconservazione" come essenza ultima dell'umano è un grave errore, a meno che non si ammetta pure che l'"inumano" è costitutivo dell'umano.[...] Perché solo continuando a oscillare tra il bisogno di rivendicare il diritto a non essere offesi o respinti e la necessità di resistere a un tale bisogno, si può davvero "diventare umani".²

La capacità di restare in oscillazione sembra qui decisiva. Ma tra che cosa esattamente si dovrebbe oscillare? È davvero scontata l'equivalenza tra la protesta dell'offeso e la rivendicazione?

2. J. Butler, *Critica della violenza etica*, cit., p. 139.

Proviamo ad avvicinarci meglio al passo di Adorno. L'autore sembra non voler distinguere tra "essere offesi" ed "essere respinti", benché le situazioni non siano identiche. Di che genere di "offesa" sta parlando? È importante precisarlo, oppure questa preoccupazione nasconde un bisogno eccessivo di sicurezza, una preoccupazione di definire nettamente quello che possiamo sopportare dall'altro e i limiti che non gli consentiamo invece di valicare? Se l'offesa si oppone all'autoconservazione, alla preservazione dell'identità egoica, allora si può pensare di includere in un concetto così ampio tanto le violenze fisiche quanto quelle psicologiche e simboliche, fino a ricomprendervi tutte quelle ferite che intaccano il "sé" desideroso di conservarsi, il soggetto che vuole se stesso. E se il diritto è concepito come un sistema di norme tese a sancire e a proteggere questo tipo di soggettività e di proprietà, allora sarebbe il caso di resistere alla tentazione di farvi ricorso. Eppure, Butler lo riconosce, non possiamo neppure abbandonare ogni richiesta di limitare la violenza attraverso il diritto. Non possiamo rinunciare a parlare di un diritto a non subire violenza. "Ma allo stesso tempo [...] dobbiamo elaborare delle norme che ci permettano di giudicare le diverse forme di violazione, distinguendo tra una sua dimensione inevitabile e insormontabile, da un lato, e le sue condizioni socialmente contingenti e reversibili dall'altro."³

A questo punto però la strada dell'autrice incomincia a divergere da quella di Adorno, troppo convinto di sapere cosa condannare, troppo rapido nel passare dal registro della critica a quello della denuncia. In realtà Butler non può né vuole dirci quali siano le violenze da denunciare, quelle da sopportare, quelle da accogliere. Ciò che le preme di più è sapere cosa si possa ricavare dalla violenza, quali risposte "performative" possano prodursi a partire da essa. È chiaro inoltre che il suo bersaglio vero e proprio è qui, appunto, la violenza etica, cioè la violenza della risposta reattiva, magari preventiva. Eppure, il punto di vista delle vittime non può essere facilmente trascurato. Ma, di

3. Ivi, p. 144.

nuovo, chi sono le vittime a cui vale la pena prestare attenzione? E fino a che punto la loro protesta può essere considerata degna di ascolto?

Forse si può reimpostare meglio la questione, con un breve *dé-tour*, spostandosi su quel livello più empirico a cui si tengono ben ancorati altri testi di Butler. E prendendo sul serio, come l'autrice fa per esempio in *La disfatta del genere*, problemi che spesso la critica filosofica tiene a distanza con sufficienza. Butler interroga qui con rispetto e comprensione, ma non senza perplessità, il desiderio che sostiene la rivendicazione del matrimonio tra omosessuali. Da un lato ne condivide l'esigenza di superare lo squilibrio della norma a favore delle coppie eterosessuali, e quindi di ottenere la giusta parificazione di tutte le persone che decidono di istituzionalizzare le loro relazioni sessuali. Un'esigenza legittima, da sostenere senza riserve sul piano politico, rispetto alla quale non andrebbero sottovalutati gli importanti aspetti concreti, come il diritto all'assistenza medica, derivanti dalla possibilità di legalizzare le unioni. Tuttavia Butler vede bene che qui è in gioco qualcosa di più immateriale e ambiguo. Nell'insistenza sul diritto al matrimonio viene in luce il desiderio di riconoscimento, con la sua doppia dimensione: quella del desiderio di riconoscimento reciproco, e quella del desiderio di entrambi i partner di essere riconosciuti, nella relazione che li lega, da parte di un'istanza simbolica istituzionale. Perché questa insistenza può apparire paradossale e un po' imbarazzante?

In effetti, pensare che il matrimonio possa soddisfare la domanda di riconoscimento significa esporsi al rischio che il desiderio sia imbrigliato, assimilato nelle maglie della norma, identificato con il "desiderio dello Stato": "Lo Stato diventa il mezzo attraverso cui una fantasia viene a essere interpretata letteralmente: il desiderio e la sessualità vengono sanzionati, giustificati, conosciuti, insediati pubblicamente e immaginati in quanto fissi e permanenti".⁴

4. Id., *La disfatta del genere* (2004), trad. di P. Maffezzoli, Meltemi, Roma 2006, p. 141.

Affidarsi al Diritto significa difendersi dalla violenza sociale che si dirige facilmente contro chi è privo di riconoscimento, e sconta la propria differenza con l'inesistenza simbolica, ma forse a prezzo di perdere qualcosa di essenziale dal lato del desiderio diverso e divergente che le forme di sessualità non "legittime" liberano. È come se ci fosse incompatibilità tra il desiderio omosessuale, in quanto tale trasgressivo, e il desiderio di sicurezza. Ma, benché Butler non lo dica, si tratta di una contraddizione latente in ogni tipo di relazione sessuale. Quello che gli omosessuali cercano nel matrimonio è davvero così diverso da quello che pensano di trovarci le coppie etero? Il rovescio della domanda sarebbe: davvero il desiderio *gay*, o meglio *queer*, è più sovversivo di quello etero? È sovversivo in quanto *queer*, o in quanto desiderio?

La risposta non sembra dubbia. Il rischio, il pericolo, l'eccesso, abitano il desiderio. Lo pongono in contiguità con la violenza. Se è così, e se la violenza è essenzialmente la negazione del riconoscimento, allora ciò che si cerca ingenuamente di evitare con la legittimazione matrimoniale è proprio questo venir meno del riconoscimento, la riduzione di se stessi a oggetto, o a nulla. A rischio di non poche mistificazioni, il diritto garantisce che non siamo questo nulla, ci rassicura facendoci sentire individui o persone. Cosa significa allora voler essere trattati come persone, come soggetti di diritto? Davvero si tratta soltanto di salvaguardare il proprio interesse narcisistico?

Spesso, negli scritti di Butler, ricorre il motivo del compianto negato alle vittime che non contano socialmente o politicamente, che non hanno neppure nome, che i media non ricordano e non mostrano, laddove altre vengono commemorate, restituite simbolicamente al mondo affettivamente pregnante delle cerchie familiari e collettive; spesso ricorda il dolore di coloro i quali, non essendo parenti biologici né legati da vincoli legittimi a eventuali vittime, non hanno potuto nemmeno piangerle ufficialmente, come è accaduto a lungo per tanti compagni di malati di Aids. Il lutto è stato proibito, e sappiamo

che la proibizione del lutto viene vissuta come un'interdizione alla parola.⁵

Ripensando al frammento di Adorno, ci si può domandare quanto sia più amara la sofferenza dell'amante abbandonato/a per la morte di colui o colei che gli ha negato il suo stesso riconoscimento. Che cosa sperimenterà, con che cosa entrerà in contatto senza poterlo sopportare? Non si tratta forse del legame, o per meglio dire del doppio legame tra la sua soggettività e il suo desiderio, cioè tra l'autoaffermazione che gli fa sentire di esistere e la dipendenza dall'altro in cui il suo essere trovava senso, si riempiva di felicità?

Butler ha spiegato la sottilissima dialettica che si sviluppa tra emergenza del soggetto e assoggettamento al potere: non si può dire semplicemente che il potere – esterno, sociale, politico – costituisca il soggetto conformandolo in modo tale da renderlo passibile di dominio e di violenza, ma neppure si può sostenere la tesi tendenziosa che il soggetto spontaneamente desideri il proprio assoggettamento al potere, o, in termini più brutali, che uomini e donne amino le proprie catene. Piuttosto, la “vita psichica del potere” incomincia con la nascita del soggetto stesso, che sorge in un movimento riflessivo provocato da una originaria dipendenza. Un soggetto, con tutta la sua gioia di esistere, in senso spinoziano, viene al mondo grazie all'intervento dell'altro, sia che l'altro, come accade comunemente nell'infanzia degli esseri umani, se ne prenda cura con amore, sia che invece lo maltratti e lo umili. Egli sorge davanti a se stesso nel *voltarsi* verso l'altro che lo convoca, fosse pure con un'offesa o una ripulsa, e nel *ri-voltarsi*, anche nel senso della reazione, verso questa dipendenza che lo ha istituito. All'inizio della nostra vita ci sono insomma gli “attaccamenti appassionati”,⁶ di cui ripetiamo da adulti la dinamica contraddittoria e rischiosa, potenzialmente sempre distruttrice, senza poterla vedere mai con chiarezza, sen-

5. Cfr. Id., *La vita psichica del potere* (1997), trad. di E. Bonini e G. Scaramuzzi, Meltemi, Roma 2005, p. 171.

6. Cfr. *ivi*, p. 12 sgg.

za poterne mai venire a capo. Tuttavia, è proprio là che ci spingerebbe il desiderio: al cuore del nostro essere, verso la nostra disfatta. La vulnerabilità allora non consiste tanto nell'essere esposti accidentalmente al desiderio e all'azione imprevedibile dell'altro, quanto nel fatto che non possiamo non desiderare quel desiderio come imprevedibile, non dominabile. Siamo vulnerabili perché siamo soggetti.

Non dobbiamo trascurare un altro lato della questione. Il desiderio è intrinsecamente sociale, scrive Butler, ma una socialità già data entra a dargli forma, mettendolo sulla via di una normalità accettata. Così accade che si innesti, sul desiderio dell'altro, un desiderio della norma. E la norma, se ci si passa questa sintesi estrema dell'argomentazione butleriana, è quella eterosessuale, edipica.⁷ Essa comanda non solo la rimozione, ma più radicalmente la *forclusione* – nel senso lacaniano di rifiuto dell'accesso al simbolico – di un certo tipo di attaccamento.

Questo passaggio appare davvero molto rapido, e in effetti nell'ultimo libro tutta la problematica del desiderio divergente dalla norma eterosessuale è posta decisamente sullo sfondo. Con il vantaggio indubbio di una maggiore universalità del discorso, e con la scomparsa dei bruschi spostamenti di piani e di registri di alcuni lavori precedenti. Tuttavia, in quello stridere dei concetti nel contatto con la realtà dell'esperienza si poteva cogliere il segnale di un problema importante.

Che cos'è il desiderio della norma? Non vi si dissimula, mescolata con la ricerca della normalità, una domanda diversa, che riguarda il legame sociale? La preghiera che resti aperto quello spazio per la parola scambiata, che la violenza o l'indifferenza possono chiudere in modo unilaterale: questo è ciò che si trova se si scava sotto il conformismo e l'insicurezza, sotto la tentazione di essere considerati "normali". Certamente, in una tale richiesta si coglie l'oscillazione tra due discorsi eterogenei, o meglio tra i due regimi, come li ha definiti Luc Boltanski, dell'a-

7. Questa problematica viene ampiamente sviluppata da Judith Butler in *La rivendicazione di Antigone* (2000), trad. di I. Negri, Bollati Boringhieri, Torino 2003.

more e della giustizia.⁸ Sul piano del diritto, sostiene il grande sociologo francese, si tenta di neutralizzare la violenza traducendola in argomentazioni, trasformandola in contesa. Chi si appella al diritto, mira al riconoscimento della propria pretesa, che poi non è altro se non la pretesa di far valere il proprio sé, volontà di autoaffermazione. Finché la pretesa di riconoscimento si manterrà ostinata su questo piano, la giustizia non potrà far altro che prenderne atto. Non si daranno che due soluzioni: o le dispute si trascineranno all'infinito, oppure una sentenza le troncherà di netto, stabilendo con una decisione dove stia la ragione e dove il torto. Nel migliore dei casi, il diritto risponderà alla violenza tagliando il nodo che stringe, imprigionandoli, i due contendenti; difficilmente potrà scioglierlo.⁹ È per questo motivo che, con Adorno, Butler ci invita a diffidare del diritto, che pretende di stabilire con nettezza il posto dei colpevoli e quello delle vittime; sebbene, come l'autrice sente il bisogno di ricordare, le vittime esistano e abbiano il diritto di venire difese e riconosciute. All'opposto, il regime dell'amore non sopporta l'argomentazione, né il calcolo delle ragioni, né la logica dell'equivalenza supposta alla base dello scambio economico e giuridico. Amore e diritto, scriveva anche Paul Ricœur nel suo ultimo importante libro sul riconoscimento, non possono incontrarsi che nel malinteso.¹⁰ L'amore sarebbe gratuito, asimmetrico, non necessariamente teso alla reciprocità, dono piuttosto che scambio. Passare nel regime dell'amore significherebbe "lasciar correre",

8. Cfr. L. Boltanski, *Stati di pace. Una sociologia dell'amore* (1990), trad. di L. Gherardi, Vita e pensiero, Milano 2005 (titolo originale *L'Amour et la Justice comme compétences*).

9. Prendo qui in prestito l'immagine del nodo gordiano, che Jean-Marie Muller evoca in un importante lavoro sulla non-violenza. Come Alessandro, la violenza "taglia il nodo quando invece si tratta di scioglierlo. Così facendo essa distrugge in modo irreparabile la corda che costituiva quel nodo e la rende definitivamente inutilizzabile" (J.-M. Muller, *Il principio nonviolenza. Una filosofia della pace*, 1995, trad. di E. Peyretti, Edizioni Plus, Pisa 2004, p. 181). Ma in questa tendenza a decidere, il diritto si dimostra, come la violenza, incapace di sciogliere i nodi: "Il più delle volte le decisioni del giudice tagliano il nodo di un conflitto stabilendo un vincitore e un vinto [...] e le due parti escono dal tribunale più avversarie che mai" (ivi, p. 189).

10. Cfr. P. Ricœur, *Percorsi del riconoscimento* (2004), trad. di F. Polidori, Raffaello Cortina, Milano 2005, p. 253.

“lasciar andare”.¹¹ Deporre la pretesa di rendersi ragione l’uno l’altro, e di avere ragione. Non siamo lontani dall’appello butleriano a una responsabilità che smetta di identificarsi con l’ossessione di rendere conto di se stessi agli altri, mentre smette di chiedere conto agli altri di quello che ci hanno o non ci hanno fatto. Si tratterebbe di tenersi al di qua rispetto alla “violenza etica” giuridico-morale, che rischia di confermare a scopo difensivo la violenza pregiuridica, potenziale e attuale, della relazione intersoggettiva, elevandola a strumento del potere esterno.¹²

Vorrei a questo punto suggerire ancora un passo. Chiediamoci se l’esperienza non mostri che è impossibile, in certi casi, separare con chiarezza i due piani, e distinguere veramente la legge dell’amore dalla logica del diritto. La parola rifiutata, il mancato riconoscimento che suscitano la protesta dell’amante abbandonato nel frammento di Adorno, testimoniano tuttavia, in negativo, di quanto l’amore e il diritto, il dono gratuito e la reciprocità fino a quel momento si tenessero insieme. I regimi ora si distinguono, stridono certo, ma solo perché la felicità dell’amore “ricambiato” è venuta meno, si è sottratta. Ecco allora che subentra, insieme al dolore, la vergogna, così simile a quella del bambino violato; la vergogna per non aver visto che l’eccezione dell’amore lasciava il posto al malinteso. Il tradimento, l’abbandono, il disprezzo arrestano bruscamente l’oscillazione dell’amore e del diritto l’uno verso l’altro, trasformano in profondi fossati i loro confini prima assai permeabili.

In senso opposto, l’oscillazione da un regime all’altro sembra

11. L. Boltanski, *Stati di pace*, cit., p. 81.

12. Queste mie osservazioni presuppongono il passaggio attraverso uno dei testi più densi mai scritti sulla violenza, *Per la critica della violenza* di Walter Benjamin (1921, in *Angelus Novus. Saggi e frammenti*, 1955, trad. di R. Solmi, Einaudi, Torino 1981). Con questo testo Judith Butler si confronta in uno dei saggi pubblicati in questo fascicolo, senza tacerne difficoltà e aporie, e tuttavia nell’intento di cogliervi il tema di una “violenza non-violenta”, ovvero non coercitiva come invece lo è il diritto. La violenza divina sarebbe capace di “disfare” la trama della colpa e della punizione in cui gli esseri viventi restano impigliati finché si attengono alla mera dimensione giuridica. Ma a mio parere il problema fondamentale, che in queste poche pagine non posso articolare, è di capire se si è d’accordo con la tesi dell’identità di diritto e violenza sostenuta da Benjamin, oppure, come credo, se non si debba alla fine prenderne le distanze.

trovare una soluzione nell'atto della promessa. Cosa significa promettere, giurare? E che cosa accade nello spergiuro, nel tradimento della fiducia? Si può chiedere a qualcuno di promettere fedeltà? A che cosa, se non al riconoscimento dell'accesso di ciascuno alla parola? La fiducia è infatti la dimensione fondamentale della parola scambiata. Fidarsi di qualcuno, affidarsi a qualcuno, comporta sempre, in qualche misura, riconoscere dall'altra parte un potere. Certo, il valore della fedeltà alla promessa, più o meno esplicita, verrebbe meno se questa fosse un obbligo, o se soggiacesse alla necessità degli eventi naturali. L'altro può mentirmi, ferirmi, togliermi l'amore, con la stessa libertà con cui può rispondere alla mia fiducia. Però, se è vero che "essere annullati dall'altro è una necessità primaria, ed è motivo di angoscia, [...] ma è anche una straordinaria chance",¹³ l'abbandono all'annullamento deve pur essere sostenuto dalla fiducia che l'altro ci faccia del bene, non del male. Senza questa fiducia nel bene, in un'intesa che sottenda tutte le dinamiche ambivalenti e tutti i giochi di potere in cui si esaltano e si invischiano le relazioni erotiche, l'amore non sarebbe altro che ricerca spericolata del rischio: una sterile scommessa, uno sporgersi sull'orlo della morte in un gioco di vertigine. Se fosse così, se fosse soltanto così, allora davvero l'amore e la violenza sarebbero vicinissimi, come del resto si può essere tentati di credere, se si vuole accentuarne unilateralmente la dimensione di eccedenza e di *dépense*. Un tale cortocircuito è d'altra parte in diretta connessione con la distinzione tra una violenza per così dire libera, e una violenza legata, incanalata nel diritto e sempre diretta a scongiurare l'eventualità che la prima riemerge con il suo potenziale creativo e al tempo stesso distruttivo. Notiamo di passaggio che questo è il luogo dove si incontrerebbero Benjamin e Bataille.

Non è a quel luogo, mi sembra, che Butler vuole ritornare. Eppure, una certa diffidenza nei confronti del diritto serpeggia anche nelle sue pagine. O meglio, una freddezza in cui si mescolano distanza critica e disagio. Come se il diritto, anche ma non so-

13. J. Butler, *Critica della violenza etica*, cit., p. 179.

lo per ragioni storiche, fosse sbilanciato a favore di chi ha già il potere, volto a difendere in quanto degne di riconoscimento e di protezione solo alcune civiltà, alcune popolazioni, alcune vite umane. Siamo di nuovo in presenza dell'imbarazzo che abbiamo sentito nel discorso sui matrimoni *gay*. Come si potrebbe tentare di uscire da questa impasse, o meglio come elaborarla?

Più di uno spunto può giungerci dal libro che Giorgio Agamben ha dedicato di recente al giuramento.¹⁴ Si dovrebbe ammettere, con l'autore, l'esistenza di una "forza del diritto" irriducibile alla violenza, identificabile piuttosto con quella della "parola efficace",¹⁵ della parola che mette in gioco il proprio rapporto con la verità, in senso cognitivo e insieme etico. Di quella parola che, d'altra parte, si espone all'eventualità della menzogna e del tradimento, nel momento stesso in cui impegna l'essere umano. La tesi centrale di Agamben è che il diritto, così come la religione, nasca da un irrigidimento di questa originaria funzione del linguaggio, consacrandola e nello stesso tempo tentando di tenerne lontana l'ambivalenza.¹⁶ Agamben non si accontenta però di svelare l'originaria connivenza di verità e menzogna, di giuramento e spergiuuro; delle due possibilità opposte e co-originarie del riconoscimento e del rifiuto, si è tentati di aggiungere, per tradurre in qualche modo nei termini butleriani. Piuttosto chiude la sua ricostruzione della genealogia del "sacramento del linguaggio" con una critica e con un appello:

L'umanità si trova oggi davanti a una disgiunzione o, quanto meno, a un allentamento del vincolo che, attraverso il giuramento, univa il vivente alla lingua. Da una parte sta ora il vivente, sempre più ridotto a una realtà puramente biologica, a nuda vita, e, dall'altra parte, il parlante, separato artificialmente da esso, attraverso una molteplicità di dispositivi tecnico-mediatici, in un'esperienza della parola sempre più va-

14. Cfr. G. Agamben, *Il sacramento del linguaggio. Archeologia del giuramento*, Laterza, Roma-Bari 2008.

15. Ivi, p. 85.

16. Ivi, p. 95.

na, di cui gli è impossibile rispondere e in cui qualcosa come un'esperienza politica diventa sempre più precaria. [...] Quando il nesso etico – e non semplicemente cognitivo – che unisce le parole, le cose e le azioni umane si spezza, si assiste infatti a una proliferazione spettacolare senza precedenti di parole vane da un parte e, dall'altra, di dispositivi legislativi che cercano ostinatamente di legiferare su ogni aspetto di quella vita su cui sembrano non avere più alcuna presa.¹⁷

Questa critica denuncia la stessa tendenza contro cui Judith Butler mette in guardia i discorsi e le pratiche antiviolente: la tendenza cioè ad abusare del ricorso giuridico per rivendicare ogni minima offesa subita dalla nostra integrità. E la pretesa che siano puntigliosamente riconosciuti e stabiliti diritti individuali sempre più discutibili, o bizzarri, forse riconducibili a uno solo, inconfessabile: il diritto di non essere “molestati” dall'altro.¹⁸ L'appello si rivolge invece a un gesto, non giuridico ma filosofico, che sia in grado di riportare alla luce la questione della parola “vera”, che promette e impegna, di cui ci si fida e a cui ci si affida. Questione coperta, ma non cancellata, nella protesta di chi si sente vittima di una violenza.

Dovremo certo rinunciare, seguendo il cammino di Judith Butler, a due illusioni complementari: da un lato, che possa darsi un rapporto innocuo, protetto, garantito, con l'altro, e, dall'altro, che noi possiamo rendere conto completamente di noi stessi, assumerci la nostra storia in un racconto senza lacune e senza ombre. Ma non possiamo per questo liberarci dalla responsabilità, né rinunciare alla fiducia nella parola dell'altro, alla fede nella veridicità della parola scambiata. Alla fiducia, infine, che la fedeltà non sia solo il negativo, il rovescio del tradimento, la verità l'altra faccia della menzogna, nonostante esse vengano al mondo insieme.

17. Ivi, pp. 96-97.

18. È questa un'efficace formula ironica usata da Slavoj Žižek in *Contro i diritti umani* (2005), trad. di D. Cantone, il Saggiatore, Milano 2005, p. 32, per demistificare certe retoriche della democrazia.



CENTRO INTERNAZIONALE DI STUDI DELLA CIVILTÀ ITALIANA “VITTORE BRANCA”

Il Centro Internazionale di Studi della Civiltà Italiana intitolato a Vittore Branca, italianista di fama mondiale, è la **nuova iniziativa** avviata dalla Fondazione Giorgio Cini come strumento di attuazione della strategia di apertura e valorizzazione del grande scrigno di tesori dell'arte e del pensiero custodito sull'Isola di San Giorgio Maggiore a Venezia.

Il Centro “Vittore Branca” rappresenta un **polo internazionale di studi umanistici** e si propone come luogo, allo stesso tempo, di studio e di incontro per **giovani ricercatori** e **studiosi affermati**, interessati allo studio della civiltà italiana (e in special modo veneta), con un orientamento interdisciplinare, in una delle sue principali manifestazioni: le arti, la storia, la letteratura, la musica, il teatro.

Il Centro “Vittore Branca” si configura come il luogo d'elezione per **una nuova comunità scientifica internazionale e interdisciplinare**. Grazie alla **struttura residenziale** presente sull'Isola di San Giorgio Maggiore, è possibile studiare a Venezia per periodi prolungati in una situazione propizia alla riflessione e al confronto, a condizioni economicamente sostenibili.

L'accesso al Centro “Vittore Branca” permette di partecipare in maniera privilegiata alle numerose e prestigiose iniziative che si tengono presso la Fondazione Giorgio Cini. L'ammissione si richiede compilando il modulo disponibile all'indirizzo www.cini.it/centrobranca.

BORSE DI STUDIO

Per frequentare il Centro Internazionale di Studi della Civiltà Italiana “Vittore Branca” sono disponibili **dodici borse di studio** dell'ammontare di **euro 12.500 ciascuna** destinate a giovani studiosi che, per un periodo di **sei mesi** compreso **tra giugno 2010 e maggio 2011**, intendono svolgere ricerche inerenti, direttamente o indirettamente, il patrimonio artistico e documentale custodito presso la Fondazione Giorgio Cini.

I destinatari delle borse di studio sono **studenti post lauream** di master, dottorati e corsi di specializzazione e **dottori di ricerca**. Ogni domanda è esaminata singolarmente da una Commissione nominata dalla Fondazione. I borsisti devono soggiornare per sei mesi continuativi presso la residenza del Centro Vittore Branca e hanno l'opportunità di partecipare alle attività culturali organizzate dalla Fondazione.

La domanda – redatta secondo il modulo scaricabile all'indirizzo www.cini.it/centrobranca e completa di allegati – deve pervenire entro 60 giorni prima dell'inizio del periodo di soggiorno auspicato. In base al Bando del 30 luglio 2009, il termine ultimo per candidarsi è il **15 ottobre 2010**.

Info:
tel. +39 041 2710253
email: centrobranca@cini.it
www.cini.it/centrobranca

Archivio Enzo Paci

A oltre trent'anni dalla morte di Enzo Paci, con il moltiplicarsi degli studi e delle iniziative legate alla sua opera, l'Archivio chiede a chi ha scritto e scriva su Enzo Paci di voler gentilmente inviare copia del proprio lavoro all'Archivio stesso. Lo scopo evidente è quello di riunire e fare conoscere lavori e ricerche, e i loro autori, per favorire altri studi. Nello stesso tempo si intende garantire la presenza di una collezione completa di scritti di e su Enzo Paci nel luogo che ne conserva manoscritti e biblioteca.

L'invito si rivolge anche a chi abbia scritto una tesi di laurea o una dissertazione di dottorato su Enzo Paci e/o sul contesto culturale in cui si è mossa la sua attività. Al momento la collezione è parziale e sembra utile completarla. Si potrà in questo modo compilare anche un elenco degli studiosi interessati.

Inoltre si è avviata l'acquisizione e la catalogazione dell'epistolario. Chiediamo pertanto a chi sia in possesso di lettere di Enzo Paci di collaborare, inviandoci fotocopia delle lettere; se ne ha tenuto copia e non ha nulla in contrario, sono benvenute anche fotocopie delle lettere del corrispondente.

L'indirizzo al quale inviare
il materiale è:

**Archivio Enzo Paci
via Beato Angelico 5
20133 Milano**

Ringraziamo tutti anticipatamente e raccomandiamo di accludere al materiale anche il proprio recapito.



www.raffaellocortina.it

Vito Mancuso
La vita autentica

Che cosa fa di un uomo un "vero" uomo?

Jean-Luc Nancy
Cascare dal sonno

La notte, il cullare, il dormire degli amanti

Hans Blumenberg
**Paradigmi per una
metaforologia**

Le metafore fondamentali del pensiero occidentale

S. Gallagher, D. Zahavi
**La mente
fenomenologica**

Filosofia della mente e scienze cognitive

P. Bertrando, M. Bianciardi
(a cura di)
**La natura sistemica
dell'uomo**

Attualità del pensiero di Gregory Bateson

Raffaello Cortina Editore

