

T

Sara Pautasso

Oltre il soggetto. Dalla «vulnerabilità etico-politica» in Adriana Cavarero e Judith Butler alla «vulnerabilità etica» in Emmanuel Levinas

Introduzione

All'inizio del XXI secolo, le riflessioni sulla vulnerabilità hanno suscitato l'interesse di numerose pensatrici femministe, tra le quali Judith Butler e Adriana Cavarero, che si sono interrogate sullo stretto legame tra vulnerabilità e politica a partire dal drammatico attentato dell'11 settembre 2001, quando gli eventi della storia globale hanno reso evidente una serie di complicate reti di interdipendenza tra gli Stati. Pur inserendosi entrambe all'interno del pensiero femminista, Butler e Cavarero appartengono a tradizioni di pensiero e percorsi teorici radicalmente diversi, non di rado divergenti. Il tratto che maggiormente accomuna le loro riflessioni è sicuramente il *background* politico, che diviene lo strumento privilegiato attraverso il quale le loro critiche acquisiscono efficacia pratica. L'intreccio dei loro pensieri testimonia la lungimirante intuizione di rileggere in chiave critica il destino politico dell'Occidente a partire dal suo protagonismo, o meglio, dal suo protagonista: il soggetto autonomo e auto-referenziale. A un soggetto che annuncia la propria sovranità e inviolabilità, Butler e Cavarero oppongono un soggetto che si pretende fragile, violabile e tangibile.

Rimettendo al centro della questione la costitutiva condizione di vulnerabilità che ci caratterizza in quanto esseri interdipendenti, le due autrici propongono nuove linee teoriche per una riconfigurazione dell'agire politico e sociale. La sostanziale continuità di tematiche di Butler e Cavarero, unita al coraggio di misurarsi con la realtà politica contemporanea e con le tra-

sformazioni in atto, dà vita a un articolato confronto di idee. Ciononostante, le due autrici non si spingono abbastanza a fondo nella ricerca di parametri più solidi per ripensare l'umano e rimangono ancorate a un pensiero che, pur fondandosi sulla necessità di smantellare l'immagine di un soggetto autonomo e sovrano, assume ancora come punto di vista quello del soggetto, e non dell'Altro. Questa carenza teorica, considerata in una prospettiva prettamente etica, risulta essere insufficiente per rivoluzionare l'assetto sociale e politico criticato dalle due autrici. Il ruolo dell'etica deve essere pensato più a fondo, più radicalmente, più originariamente. Butler, per esempio, pur fornendo chiare direttive per l'elaborazione di un'azione etico-politica non violenta e rispettiva dell'alterità, non riesce a istituire una norma morale che sappia fondare l'etica sulla responsabilità e, in questo senso, non riesce a spiegare perché l'etica della non violenza sia preferibile all'agire violento¹. Per questo, ci sembra utile richiamare il pensiero di Emmanuel Levinas. Il filosofo si spinge oltre, offrendo preziosi spunti di riflessione e tratti teoricamente più efficaci e completi per far fronte alla mancanza di senso che sembra aver colpito il mondo dopo le inaudite catastrofi e brutalità di cui l'uomo in passato si è reso capace e, tuttora, si rende drammaticamente protagonista. Levinas allontana l'etica da ogni utilitarismo che deriverebbe dall'istinto di sopravvivenza e da certi impulsi originari e non si accontenta, come fa Butler, di fornire possibili narrazioni sulla genesi storica del soggetto. Lo stesso vale per Cavarero; la quale, pur elaborando preziosi strumenti concettuali per esprimere l'orrore delle guerre e la violenza inaudita sugli inermi, non mette sufficientemente in risalto la decisione tragica dell'etica. Per il filosofo lituano, infatti, la vulnerabilità non richiama le categorie della cura o dell'affetto, bensì quelle dell'oltraggio e della persecuzione e, proprio per questo, non si risolve mai in un accordo. Ancor più, l'etica comporta sempre una scelta tragica tra la violenza sull'Altro, che può essere sia simbolica sia materiale, e il sacrificio di se stessi.

Si tratta, insomma, di pensare sino in fondo la vulnerabilità, non soltanto in quanto momento inaugurale del soggetto, come emerge nelle riflessioni di Butler e Cavarero, ma come modo in cui il Medesimo, prima ancora di agire direttamente, è agito dagli altri. Solo così, l'azione non è mai scelta,

¹ Per un approfondimento dell'etica in J. Butler si veda L. Bernini, *Riconoscersi umani nel vuoto di Dio. Judith Butler, Tra Antigone ed Hegel*, in L. Bernini, O. Guaraldo (a cura di), *Differenza e relazione. L'ontologia dell'umano nel pensiero di Judith Butler e Adriana Cavarero*, Ombre corte, Verona 2009, pp. 15-39. A questo proposito, Bernini scrive: «Lo statuto della riflessione di Butler è quindi meta-etico, e non propriamente etico: mancano nei suoi libri i criteri normativi che sarebbero necessari a una teoria dell'umano», cit., pp. 33-34.

ma subita, in una condizione di passività e di vulnerabilità che precede la stessa possibilità di scegliere e di agire, nonché di concettualizzare l'Altro. È allora opportuno cambiare ottica; e sentirsi responsabili non solo di tutte quelle donne e quegli uomini che hanno trovato la morte l'11 settembre 2001, ma anche dei terroristi e dei nostri persecutori. Si fa così strada la possibilità di un'azione politica radicalmente nuova, in grado di occuparsi del volto di tutti, anche di coloro che cercano di deturpare il nostro. Ed è proprio questa la svolta del pensiero di Levinas, lo snodo centrale che né Butler né Cavarero sono riuscite a raggiungere. Non si tratta soltanto di un cambiamento di prospettiva, ma di un radicale cambiamento di paradigma. Nel passaggio dall'individuo alla comunità, dall'io al *Noi*, anche l'azione del terrorista cessa di essere guardata unicamente dalla parte della responsabilità del carnefice per interpellare la nostra stessa responsabilità. Se, infatti, l'imputazione di responsabilità fosse attribuita soltanto al terrorista rischierebbe di farci assumere ancora una volta il punto di vista del soggetto autonomo e indipendente. Per evitare ciò, Levinas ci invita a interrogare le frontiere dell'etica, portandole alle estreme conseguenze, sino a chiamare ciascuno a rispondere personalmente delle colpe di tutta l'umanità e a sentirsi responsabili per ogni singolo uomo, ma – attenzione – «per tutti quelli che non sono Hitler»². La questione centrale attorno alla quale ruota l'intera trattazione riguarda, allora, la necessità di pensare sino in fondo, come un unico destino, questo modo di trovarsi originariamente «in-questione»; di essere, cioè, continuamente interpellati e, al contempo, tragicamente responsabili *dell'Altro e per-l'Altro*; una responsabilità che, tuttavia, non arriva a scusare né ad assumere su di sé i crimini commessi da Hitler e da tutti i carnefici come lui.

1. Judith Butler. La «distribuzione differenziale» della vulnerabilità

Per comprendere gli sviluppi politici del pensiero di Butler, è opportuno incrociare la prospettiva biografica e quella teorica, mostrando come per la filosofa americana sia stata decisiva la formazione politica come attivista omosessuale e come esponente di spicco della sinistra radicale degli Stati Uniti. Critica verso le scelte strategiche dell'amministrazione di Bush, in particolare quelle riguardanti la guerra, la sua azione politica, frequente-

² E. Levinas, *L'al di là del versetto. Letture e discorsi talmudici* (1982), Guida, Napoli 1986, cit., p. 153.

mente esercitata all'interno di locali notturni o di bar *drag*³, ha suscitato negli ambienti radicali americani non poche critiche e accuse di sovversivismo e opposizione all'ordine sociale. Nel 1999, Butler è stata sarcasticamente definita da M. Nussbaum «La Professoressa della parodia»⁴; accusandola di attribuire maggiore valore politico alle provocatorie *performance drag*, invece di impegnarsi a sostenere reali provvedimenti legislativi in grado di tutelare le minoranze e i soggetti oppressi, non solo per motivi sessuali, ma anche culturali, religiosi e razziali⁵. In seguito ai drammatici attentati terroristici del 2001, Butler si interroga sulla possibilità di scelte politiche basate su un'etica del perdono, in polemica e contrasto con il patriottismo statunitense che, attraverso il monopolio dei mezzi di comunicazione, dirigeva strategicamente l'opinione pubblica verso sentimenti di ritorsione e di vendetta⁶. Proprio in questo frangente, Butler inizia a riflettere sulla necessità di ripensare le istituzioni politiche e i legami sociali a partire dalla dimensione di precarietà e di vulnerabilità che accomuna tutti gli esseri umani sin dalla nascita. Questa idea è colta a partire dalla concezione di «distribuzione differenziale» della vulnerabilità, ossia da quei «meccanismi – istituzionali, economici, sociali, psicologici – che fanno sì che alcuni soggetti siano più esposti di altri alla precarietà, alla violenza e allo sfruttamento»⁷. Nelle diverse fasi storiche sono esistite molteplici forme di vulnerabilità socialmente indotte, riconducibili a una visione paternalistica e selettiva dei «più vulnerabili», nonché a ristrette categorie o a specifici gruppi di soggetti considerati «deboli»⁸. In questo senso, la vulnerabilità, essendo stata attribuita soltanto ad alcuni individui, ha cessato di essere una caratteristica costitutiva dell'umano per diventare un tratto stigmatizzante, storicamente

³ «*Drag*» è un termine inglese per definire gli artisti o le artiste che si esibiscono in imitazioni, *cabaret* e balli, indossando abiti femminili provocatori e puntando ad una «estremizzazione» della femminilità; i locali nei quali avvengono i loro spettacoli sono detti «*bar drag*».

⁴ M. Nussbaum, *The Professor of Parody*, in «The New Republic», 22/02 (1999).

⁵ L. Bernini, *Riconoscerci umani nel vuoto di Dio*, cit., p. 17: «Nussbaum ha fatto di Butler il simbolo del peggior femminismo accademico, che per sua astrattezza “collabora con il male”».

⁶ J. Butler, *La disfatta del genere* (2004), Meltemi, Roma 2006.

⁷ A. Pinto, *Vulnerabilità: come trasformare il dato ontologico in categoria politica? Un confronto tra Adriana Cavarero e Judith Butler*, in M.G. Bernardini *et al.*, *Vulnerabilità: etica, politica, diritto*, IF Press, Roma 2018, pp. 49-82, p. 52.

⁸ J. Butler, *L'alleanza dei corpi. Note per una teoria performativa dell'azione collettiva* (2015), Nottetempo, Milano 2017, p. 224: «Si pensi alla distribuzione diseguale dei beni e delle risorse naturali, come l'acqua, sotto il regime capitalista; in modo analogo, dovremmo considerare che uno dei modi per gestire la popolazione consiste nella distribuzione diseguale della vulnerabilità, così che le “popolazioni vulnerabili” vengano istituite come tali all'interno del regime discorsivo e delle politiche pubbliche».

giustificato da forme di paternalismo, di sfruttamento e di discriminazione. Il percorso compiuto da Butler mette così in evidenza i meccanismi di soggettivazione e di oggettivazione del potere politico e la conseguente necessità, da una parte, di de-costruire i dispositivi di potere che riproducono il soggetto umano normale e, dall'altra, di ri-concettualizzare la politica partendo dalla comune e universale esperienza della vulnerabilità corporea. In *Frames of War*, Butler distingue tra «*precariousness*» e «*precarity*», ovvero, tra una vulnerabilità «incarnata» e una vulnerabilità «prodotta» dalle istituzioni politiche e dallo Stato attraverso la sua distribuzione differenziale⁹. La «*precariousness*» non istituisce un legame volontario o consensuale, ossia, non dipende da un atto di volontà e di deliberazione, ma rappresenta quella forma di vulnerabilità incarnata condivisa da tutti gli esseri viventi che, in quanto accomunati dalla medesima natura corporea, li rende non soltanto bisognosi di alimentazione e di riparo, ma esposti all'altro, alla possibilità di essere oltraggiati, feriti e uccisi oppure curati, protetti e aiutati. Le strutture politiche e sociali storicamente esistite, tuttavia, non ci permettono di conoscere la vulnerabilità incarnata e universale («*precariousness*»), ma soltanto le forme variabili e visibili della sua distribuzione differenziale («*precarity*»). Le inadeguate istituzioni sociali e politiche rimuovono il carattere universale della vulnerabilità per distribuirla in modo tale che alcune vite sono riconosciute più indispensabili e degne di essere vissute rispetto ad altre, le quali, per questo, diventano più facilmente oggetto di violenza e sfruttamento¹⁰. A partire da ciò, Butler invita a tenere presente che in ogni vulnerabilità individuale troviamo sempre una dimensione politica e sociale ma, diversamente dalla vulnerabilità incarnata, quella socialmente indotta rischia di ergersi a meccanismo economico-sociale teso a mantenere le gerarchie di potere esistenti tra i differenti gruppi sociali. Il rischio di naturalizzare o di occultare i rapporti di forza e le ingiustizie sociali presenti nella società è strettamente legato a un errato modello di intervento dello Stato nei meccanismi di redistribuzione delle opportunità di vita. Al fine di tutelare al meglio coloro che sono più esposti alla precarietà occorre, secondo Butler, che le istituzioni politiche si mostrino più attente all'inclusione sociale e alla dimensione comunitaria¹¹. Dunque, mentre la «*precariousness*» è uni-

⁹ J. Butler, *Frames of War. When Is Life Grievable?*, Verso, London-New York 2009.

¹⁰ Per un approfondimento della politica della vulnerabilità in Butler, si veda S. Dadà, *Etica della vulnerabilità*, Morcelliana, Brescia 2022, in particolare il Capitolo Secondo, pp. 65-96.

¹¹ Nelle democrazie occidentali, l'assunzione della vulnerabilità come principio dell'azione pubblica potrebbe orientare le istituzioni politiche in direzione di una società più giusta ed egualitaria. Una prospettiva alquanto interessante, ma che presenta non poche criticità e insidie. Se,

versale e costitutivamente relazionale, la «*precarity*» è storicamente data e non può essere pensata al di fuori delle forme di riconoscimento e della distribuzione delle risorse, ma sempre all'interno dell'operazione differenziale del potere, costituendosi come questione sia simbolica che materiale¹².

Considerata sotto questo aspetto, la «*precariousness*» presenta molte assonanze con le riflessioni sulla passività incarnata di Emmanuel Levinas, il quale affida alla passività il compito di spiegare come ciascuno di noi sia originariamente chiamato a rispondere di una responsabilità verso gli altri cui non possiamo sottrarci¹³. Nel pensiero di Levinas, l'incontro con il volto dell'Altro, con la sua costitutiva precarietà e fragilità, ci obbliga a confrontarci con la nostra stessa condizione di vulnerabilità che, non solo precede la formazione del soggetto, bensì la rende possibile¹⁴. Ancor più, la vulnerabilità rispecchia il momento stesso in cui avviene l'epifania dell'Altro e assume i tratti di una «convocazione» che – come scrive Levinas – «può dar luogo solo a un essere come la soggettività»¹⁵. Nell'atto di chiederci se siamo responsabili per le sofferenze dell'altro, non soltanto stabiliamo un nesso causale tra la nostra azione o non azione e l'effetto che ne consegue, ma ci mettiamo in questione in termini morali. Il Sé prende così forma unicamente all'interno di una passività radicale, di una «insinuazione»¹⁶ dell'Altro, che è, al contempo, un'accusa e una presunzione di colpevolezza originaria del

infatti, lo Stato si incarica della vulnerabilità dei singoli, l'intervento nei loro confronti potrebbe assumere un carattere paternalistico o condurre a una stereotipizzazione e stigmatizzazione dei cosiddetti «gruppi vulnerabili». Per congedare questa possibilità, in particolare, per evitare il rischio che lo Stato finisca per mascherare e sostenere forme di tirannia politica, mettendo in competizione gruppi sociali portatori di diverse richieste di riconoscimento e operando per un modello restrittivo, è opportuno smascherare tutte quelle forme di vulnerabilità socialmente indotte a cui Butler si riferisce con il termine di «*precarity*».

¹² J. Butler, *A chi spetta una buona vita?* (2012), Nottetempo, Milano 2013, p. 28: «[...] forme contemporanee di abbandono economico e di privazione derivanti dall'istituzionalizzazione delle logiche neo-liberiste che sono responsabili di una distribuzione differenziale della precarietà».

¹³ Il soggetto si scopre «*più passivo di ogni passività antitetica dell'atto*», in E. Levinas, *Altimenti che essere o al di là dell'essenza* (1974), Jaca Book, Milano 2011, p. 90. Il senso che primariamente ci proviene dalla passività è quello dell'interdizione ad uccidere; infatti, mentre la sensibilità potrebbe riportare il soggetto a relativizzare il mondo in base a se stesso e alle sue conoscenze, la passività no, perché non deriva da alcuna conoscenza preliminare. Per un approfondimento della passività nel pensiero di Levinas rimando al mio lavoro *Etica e Passività. La costituzione originaria dell'uomo in Emmanuel Levinas*, Edizioni Accademiche Italiane, Beau-Bessin 2017.

¹⁴ J. Butler, *Critica della violenza etica* (2003b), Feltrinelli, Milano 2003, pp. 30, 117.

¹⁵ Levinas, *Scoprire l'esistenza con Husserl e Heidegger* (1949), Raffaello Cortina Editore, Milano 1998, p. 247.

¹⁶ *Ibidem*.

soggetto, che precede ogni possibilità di scelta e di azione¹⁷. Rimarcando la precedenza incontrovertibile della relazione etica nella costituzione della soggettività, Levinas declina il rapporto con l'altro nei termini di una espropriazione dell'io e di una persecuzione¹⁸. Per pensare fino in fondo questo aspetto, dobbiamo ricordare che nelle riflessioni di Levinas la passività non è stata scelta né voluta dal soggetto e, pertanto, ci appartiene in quanto esseri umani esposti gli uni agli altri in modo irreversibile¹⁹. In questo senso, la passività non deve essere considerata come opposta all'attività, bensì come condizione pre-originaria della stessa distinzione tra attivo e passivo. Allo stesso modo della responsabilità, la passività indica un modo di essere agiti dagli altri che precede la possibilità di agire, presentandosi come originaria situazione persecutoria che vede il Medesimo sempre soggetto all'azione dell'Altro.

2. Adriana Cavarero. *Orrorismo e violenza sugli inermi*

Fondatrice della comunità filosofica femminile *Diotima*, Adriana Cavarero è una figura di spicco del pensiero femminista internazionale. Sulla scia di Hannah Arendt, Cavarero propone un modello alternativo alla politica modellata sul potere e fondata sul governo: una democrazia non insorgente, ma sorgiva²⁰. Considerando quest'ultima come l'esperienza, al contempo nuova e antica, della politica come possibilità di esprimere e valorizzare attivamente la condizione umana della pluralità, Cavarero propone di ripensare la politica in chiave etica, riflettendo *in primis* sulla "violabilità" dell'essere umano. L'autrice invita, così, a un radicale cambio di prospetti-

¹⁷ A proposito del pensiero di Levinas, Butler ricorda che per «responsabilità» il filosofo lituano intende «l'atto di colpevolizzarmi per gli oltraggi che mi sono stati arrecati», in J. Butler, *Critica della violenza etica*, cit., p. 121.

¹⁸ E. Levinas, B. Casper, *In ostaggio per l'Altro* (1981), Edizioni ETS, Pisa 2012, pp. 18-19: «Percepire l'Altro significa vedere la mortalità come tale [...]. Il Volto dell'Altro significa richiamo per me, una chiamata. Non lo devo lasciar morire da solo. E neppure lo devo uccidere. C'è qui un comando e una proibizione [...] Comando e proibizione sono le "sorgenti della responsabilità". Ho una responsabilità per ciò che è in mio potere. È così. Per ciò che non rientra nello spazio della mia libertà».

¹⁹ Nel pensiero di Levinas, come Butler sottolinea, il volto dell'Altro è anche il volto di Dio e, conseguentemente, il fondamento normativo della scelta etica deriva primariamente dal comandamento divino «Non uccidere», in J. Butler, *La disfatta del genere*, Meltemi, Roma 2004, pp. 163-164.

²⁰ A. Cavarero, *Democrazia sorgiva. Note sul pensiero politico di Hannah Arendt*, Raffaello Cortina Editore, Milano 2019.

va, rimettendo al centro della questione le brutalità che avvengono nei contesti di guerra e proponendo di orientare la riflessione non tanto sull'abominio di chi compie le carneficine, ma su coloro che le subiscono. Assumendo il punto di vista delle vittime inermi, nonché il punto di vista dell'Altro, il quadro cambia radicalmente: non più scene di "terrore", ma di "orrore", che mettono in luce il crimine compiuto ancor prima della strategia adottata²¹. Persino il vocabolario che abbiamo a disposizione diviene insufficiente, inadeguato e incapace ad esprimere l'orrore di un meccanismo in cui ciascuno cessa di essere *unico* per trasformarsi in oggetto *qualsiasi*. L'autrice ci invita, allora, a diffidare della neutralità del linguaggio e a cambiare prospettiva, rimettendo al centro della questione la vulnerabilità delle vittime che vivono ai margini della società, nelle periferie, nelle zone di guerra e in tutte quelle situazioni ove l'orrore raggiunge il proprio nucleo essenziale e diviene «rorrorismo»²². Coniando questo nuovo vocabolo, Cavarero non si riferisce soltanto all'orrore delle circostanze nelle quali sono eseguite le più brutali carneficine di guerra ma, come denota il suffisso *-ismo*, l'autrice vuole mettere in risalto la sistematicità nella pratica delle violenze più estreme sugli inermi²³. Nell'«rorrorismo» emerge il nucleo decisivo incentrato sulla fisica del ferire, che tuttavia non si esaurisce con la lacerazione della carne, ma giunge «alle radici stesse di una condizione umana che viene offesa a livello ontologico»²⁴ e, pertanto, rappresenta il disfacimento del senso dell'umano in quanto umano²⁵. Ciò che viene in primo piano non è allora la morte, in-

²¹ Stando all'etimologia, il "terrore" indica la paura improvvisa; lo spavento che fa tremare e spinge alla fuga. Il punto decisivo del terrore consiste, infatti, nella mobilità e nella possibilità di fuggire per sopravvivere e per salvarsi, sottraendosi così alla minaccia. Nella fisica dell'orrore assistiamo, al contrario, a un rafforzamento della stasi, all'impietrirsi del soggetto e alla paralisi. Nella situazione di orrore, il movimento di fuga è escluso. Non ci sono movimenti istintivi per sopravvivere, ma un blocco totale: «il corpo reagisce inchiodandosi e rizzando i peli», in A. Cavarero, *Rrorrorismo, ovvero della violenza sull'inermi*, Feltrinelli, Milano 2007, p. 15.

²² Nell'intervista di P.A. Donella a Cavarero, la filosofa afferma: «La mia tesi è che questi siano tempi di "rorrorismo" – piuttosto che di terrorismo – perché la violenza viene perpetrata su gente inermi, sui civili, donne e bambini. Medea, l'infanticida, simboleggia appunto la violenza sull'inermi, sul vulnerabile. La sua figura è particolarmente pregnante perché da lei, in quanto madre, ci si aspetterebbe la cura non il *vulnus*, la ferita», in "Arena", sezione Cultura e Spettacoli, 13 maggio 2007, p. 42.

²³ Attraverso il neologismo "rorrorismo", Cavarero propone una scelta linguistica che si riconduce «non solo all'ovvia assonanza con il termine terrorismo ma, prima ancora, al bisogno di sottolineare quel tratto di ripugnanza che, accomunando molte scene della violenza contemporanea, le ingloba nella sfera dell'orrore», in A. Cavarero, *Rrorrorismo*, cit., p. 41.

²⁴ *Ivi*, p. 47.

²⁵ A. Cavarero, *Editoriale*, in «Il Mulino - Rivisteweb», Filosofia politica, Fascicolo I, aprile 2009.

tesa come fine della vita di un preciso corpo, ma l'oltraggio alla condizione umana nella sua universalità, nella sua dignità e singolarità²⁶. L'aspetto interessante è che, nonostante l'«*orrorismo*» si accanisca anche su altre parti del corpo, ciò che primariamente ricerca è il «volto» dell'altro, la singolarità che eccede i tratti fisici. Il volto rimarca, infatti, il tratto che maggiormente ci espone agli altri ed esprime la nostra dimensione più vulnerabile. Cavarero, sulla scia di Levinas, mette l'accento sulla singolarità del volto come primaria esposizione all'Altro, come «faccia a faccia» che non può essere evitato e che si concretizza – come scrive il filosofo lituano – nella «resistenza totale alla presa»²⁷. La violenza perpetrata sul volto diviene, allora, l'estrema negazione dell'unicità e della singolarità, poiché ciò che essa distrugge è precisamente l'umano²⁸. L'orrore ci chiama in causa, ci riguarda e – sottolinea Cavarero – testimonia «una condizione umana vista dalla prospettiva della penetrabilità del derma come esposizione primaria e continuata di ciascuno, alla violenza dell'altro»²⁹. L'orrore riguarda, allora, l'uccisione dell'unicità; la distruzione della dimensione singolare di ciascuna vita, che entra a fare parte di una massa impersonale, superflua e senza volto.

La *vedova*, l'*orfano* e lo *straniero* sono le figure per antonomasia della passività cui rimanda Levinas in tutte le sue opere. Rappresentano il paradigma primario della vulnerabilità e di ogni possibile discorso sull'inerme e, in tal senso, costituiscono un possibile confronto con le riflessioni di Cavarero. L'inerme raffigura una creatura totalmente consegnata alla relazione; non ha armi; non può ferire né uccidere; non può difendersi né offendere; si trova in una condizione di passività estrema e subisce una violenza alla quale non può sottrarsi né rispondere. Per questo, il crimine contro l'inerme si rivela ancora più drammatico, poiché non si tratta di semplice omicidio, ma è l'offesa all'*unicità* a venire in primo piano e a rendere casuale e accidentale «la stessa singolarità della vittima»³⁰. L'orrorismo – scrive Cava-

²⁶ A. Cavarero, *Orrorismo*, cit., p. 128: «[...] la guerra non è più una questione di corpi bensì di alta tecnologia». Una tale affermazione, se da un parte ci porta ad immaginare scenari futuri apocalittici con protagonisti soldati robotizzati creati da una vera e propria ingegneria della devastazione, dall'altra, ci ricorda che, almeno in linea di principio, siamo già all'interno di questo cambiamento, come dimostrano le armi distruttive moderne capaci di dar luogo a massacri inauditi, quali, ad esempio, velivoli e aerei telecomandati privi di piloti. Ci troviamo, così, a fare i conti con una guerra "post-eroica", nella quale la stessa presenza dei soldati è evitabile.

²⁷ E. Levinas, *Totalità e Infinito. Saggio sull'esteriorità* (1961), Jaca Book, Milano 2012, p. 34.

²⁸ A. Cavarero, *Orrorismo*, cit., p. 25.

²⁹ A. Cavarero, *Editoriale*, cit., p. 9.

³⁰ A. Cavarero, *Orrorismo*, cit., pp. 104-105: «Accidentale è, anzi, la stessa singolarità della

rero – «è caratterizzato da una forma particolare di violenza che eccede la morte»³¹ e, per questo, va al di là della sfera stessa della crudeltà, poiché coincide con l'assurdità della distruzione e della nientificazione: le vittime non sono “semplicemente” uccise, ma intenzionalmente colpite nella loro vulnerabilità che è, al tempo stesso, il tratto caratteristico dell'umano. Ciò che maggiormente ripugna è esattamente questa violenza non finalizzata a uccidere un preciso individuo, ma diretta verso una vittima casuale, senza obiettivo. Ed è soprattutto questo l'orrorismo della modernità; orrorismo proprio perché, ribadiamolo, più che la morte, è la casualità a sostanziare lo stato delle vittime, ossia degli inermi. Dobbiamo, però, fare qui una precisazione. Pur riconoscendo il proprio debito nei confronti di Levinas, Cavarero rivendica alcuni aspetti di cruciale lontananza. Tra questi, preme sottolinearne uno in particolare. Secondo l'autrice, Levinas tende a favorire un registro linguistico eccessivamente violento e belligerante, inserendo la stessa dimensione di vulnerabilità all'interno di un contesto di guerra. Ciò sarebbe particolarmente evidente, secondo Cavarero, nel saggio di Levinas “*Pace e Prossimità*”, opera ripresa e dibattuta anche da Butler³². Nel saggio in questione, Levinas riprende l'episodio biblico di Giacobbe ed Esaù per riflettere sul dilemma etico che si origina dalla tentazione di preferire l'omicidio, la morte dell'altro, piuttosto che il sacrificio di se stessi³³. Giacobbe, venuto a sapere dell'arrivo del fratello a capo di un esercito, non soltanto «si spaventò della sua morte, ma si angosciò di dover forse uccidere»³⁴. Per Cavarero, questo dilemma etico rimanda a un duplice atteggiamento di Levinas nei confronti della vulnerabilità stessa. Se da una parte, infatti, Levinas predilige la possibilità di una rivendicazione morale alla quale non possiamo in alcun modo sottrarci, dall'altra, non sembra abbandonare del tutto una certa violenza, insita anche nel linguaggio utilizzato. Sarebbe proprio la presenza in Levinas di un contesto di guerra a condurre Cavarero ad avvicinarsi maggiormente a Hannah Arendt e a scegliere la categoria della

vittima, in osservanza al noto principio “superfluità degli uomini” che ora viene messo in pratica da una violenza imprevedibile e ubiqua, al cui confronto ogni concetto di guerra svanisce. [...] Esposto unilateralmente al *vulnus*, l'inferno è il bersaglio di una morte violenta che eccede l'evento, pur atroce, della morte stessa perché lo ha preventivamente degradato, da singolare, a casuale».

³¹ *Ivi*, p. 44.

³² J. Butler, *Vite precarie*, cit., pp. 131-151.

³³ A. Cavarero, *Inclinazioni. Critica della rettitudine* (2013), Raffaello Cortina Editore, Milano 2013, p. 224.

³⁴ E. Levinas, *Pace e Prossimità*, in «Lettera Internazionale: rivista trimestrale europea», 7, 1 (1986), p. 29.

nascita, piuttosto che quella della morte³⁵. Per Cavarero, infatti, l'infanzia non rappresenta solo l'emblema della vulnerabilità ma, in essa, è possibile cogliere la figura dell'inerme per eccellenza.

3. *Condizione umana contro "natura"*³⁶.

Oltre il modello dell'autonomia e dell'invulnerabilità

Anche se li uccidi, tu li hai amati, sventurata Medea!

Euripide, *Medea*, v. 1250³⁷

Il dialogo avvenuto tra Butler e Cavarero sul ruolo della psicoanalisi nella costruzione della soggettività, pubblicato con il titolo di *Condizione umana contro "natura"*, testimonia un'ulteriore differenza nel pensiero delle due autrici. Mentre, per Butler, il compito della psicoanalisi è di portare alla luce e di fare prendere consapevolezza all'individuo dei lati oscuri, inconsci e repressi dell'umano, che contribuiscono a costruirne la soggettività, per Cavarero ciò non è possibile. Il residuo di in-conoscibilità e di opacità dell'umano non è ascrivibile al mero inconscio. Al contrario, l'in-conoscibilità dell'io deriva in prima istanza dal primato della relazione sulla costituzione della soggettività, che non può essere circoscritta al mero discorso psico-scientifico. La tradizione occidentale ha da sempre privilegiato l'immagine di un soggetto con piena sovranità su se stesso e sulle proprie azioni, insistendo sull'autonomia e sulla libertà degli individui come presupposto dell'agire morale. Abituandosi a parlare di un ente fittizio, il cui carattere astratto e generale permane in tutte le epoche e sotto differenti nomi (come *essente, esistente, individuo, soggetto*), la filosofia occidentale, in particolare il razionalismo moderno, ha finito per ignorare la pluralità della realtà, il punto di vista del soggetto singolare, unico, in carne ed ossa, vulnerabile e fragile. Ancor più, una tale prospettiva, considerando la protezione dello

³⁵ A proposito della rilettura di questo passaggio di Levinas da parte di Cavarero, Pinto scrive: «Per Cavarero è evidente qui il doppio registro di Levinas [...] siamo ancora in presenza di un contesto guerriero dove due soggetti belligeranti si affrontano in uno scontro tra la vita e la morte. Il "teorema della violenza" dell'antropologia hobbesiana non verrebbe quindi del tutto abbandonato. Cavarero, invece, seguendo – e allo stesso tempo estremizzando – l'esempio tracciato da Hannah Arendt in *Vita Activa*, sceglie di fare della nascita e non della morte la categoria centrale della propria riflessione sulla vulnerabilità», in A. Pinto, *Vulnerabilità: come trasformare il dato ontologico in categoria politica?*, cit., p. 61.

³⁶ J. Butler, A. Cavarero, *Condizione umana contro "natura"*, in «Micromega», 4 (2005).

³⁷ Euripide, *Medea*, Marsilio, Venezia 2002.

spazio personale e della sfera privata come valori fondamentali per una buona convivenza, concepisce il soggetto a partire dalla propria separatezza e capacità di distacco, non solo dai legami, ma anche, e soprattutto, dalla propria condizione corporea materialmente condizionata. La visione moderna della natura umana, nella quale prevale l'immagine di un soggetto autonomo e auto-referenziale, che sceglie se stesso e si costruisce come un'unità auto-sufficiente, esclude dunque la dimensione vulnerabile.

Per descrivere questa prospettiva, Eve Kosofsky Sedgwick usa l'espressione «privilegio epistemologico dell'ignoranza»³⁸, poiché è proprio dall'ignoranza di certi aspetti della condizione umana che deriva una mancata responsabilità verso di essi. Ignorare la propria vulnerabilità, mettendola volutamente a tacere o escludendola perché ritenuta indegna, garantisce un potere su se stessi e sugli altri, ma si tratta, a ben vedere, di un potere che non deriva da una conoscenza, ma da un'ignoranza socialmente costruita e utilizzata in modo strategico. Ignorare la corporeità ha permesso di collocare l'Altro a distanza da sé, producendo forme di dominio e nascondendo il lato più vulnerabile dell'umano. Infatti, posta al servizio di un soggetto detentore di una sovranità su se stesso e sul proprio corpo, e costruito in opposizione al soggetto vulnerabile, precario e bisognoso di cure, la vulnerabilità cessa di essere un tratto distintivo dell'umano, diventando un tratto stigmatizzante e negativo, attribuito soltanto a specifiche categorie. L'illusione dell'invulnerabilità istituisce così un rapporto di potere, una condizione di superiorità, e segna un confine arbitrario tra vulnerabili e non. Se, infatti, la vulnerabilità è legata al corpo, alla mortalità e all'esposizione ad altri, tutto ciò che si pone al di là di essa dona l'illusione di generare un soggetto invulnerabile, padrone di se stesso e delle proprie azioni. Ciò non è del tutto vero, poiché ciascuno, in qualsiasi momento, può fare esperienza della vulnerabilità. Una vulnerabilità che non possiamo prevedere o controllare anticipatamente e che – come scrive Butler – «denota dimensioni imprevedute, imprevedibili e incontrollabili»³⁹. Il corpo è sempre esposto alla precarietà, alla storia o alla possibilità della coercizione; a tutto ciò che è impreveduto e incalcolabile, a partire dall'amore e dalle passioni. Isolato, sovrano rispetto a se stesso e alla propria vulnerabilità, l'individuo moderno corre il grave pericolo di sottovalutare il rapporto di interconnessione e di interdipendenza che ci lega agli

³⁸ E.K. Sedgwick, *Stanze private. Epistemologia e politica della sessualità* (1990), Carocci, Roma 2011, pp. 35-41.

³⁹ J. Butler, *L'alleanza dei corpi*, cit., p. 233.

altri⁴⁰. Ci troviamo così nella situazione che Butler definisce della «pura etica di sé» o «narcisismo morale»⁴¹, che porta a concepire l'auto-conservazione come il criterio dominante dell'umano e a legittimare la violenza come risposta all'offesa subita, che celerebbe, ancora una volta, la supremazia dell'io sull'altro. A tal proposito, Cavarero afferma: «L'aberrante produzione finale dell'invulnerabile si avvale di tecniche, atrocemente coerenti, che iniziano col togliere alla vulnerabilità quella dimensione relazionale in cui consiste»⁴². La vulnerabilità, in quanto condizione umana essenziale, implica sempre la relazione; al contrario, l'invulnerabile non è tale in natura, ma è frutto di un artificio, di una produzione che si avvale di un processo metodico di nientificazione dell'essere umano. Su questa scia, Cavarero si spinge oltre e, come abbiamo precedentemente accennato, riprende le intuizioni di Hannah Arendt, proponendo di ripensare la concezione relazionale dell'essere umano partendo dal paradigma della vulnerabilità del bambino. Alla situazione di radicale vulnerabilità ed esposizione all'altro corrisponde la stessa condizione inerme del neonato, cui la madre può provvedere con la propria protezione oppure rispondere con la violenza; tuttavia, anche qualora la madre si astenesse dal danneggiare e dal ferire la propria creatura, ciò non sarebbe sufficiente a garantirne la sopravvivenza. La madre deve essere responsabile per la vita del figlio; deve operare attivamente per nutrirlo, scaldarlo e proteggerlo, per sopperire, cioè, alla sua mancanza di difese e protezioni⁴³. Emblema del crimine consumato sulla creatura inerme è la tragedia narrata da Euripide dell'infanticidio di Medea; di una madre che uccide intenzionalmente i propri figli per vendicarsi del tradimento di Giasone. Divenuta icona della negazione stessa del senso dell'umanità, la figura di Medea simboleggia la violenza sull'inerme, che non è tanto il figlio di Medea, quanto la vittima delle brutalità e delle carneficine del nostro

⁴⁰ J. Butler, *Critica della violenza etica*, cit., p. 139: «Si cerca sempre di proteggersi e immunizzarsi dalle offese dell'altro, ma quando si finisce davvero per erigere un muro, si finisce per diventare inumani. [...] 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"».

⁴¹ *Ibidem*.

⁴² A. Cavarero, *Orrorismo*, cit., pp. 54-55.

⁴³ *Ivi*, p. 25: «All'essere umano, appunto, ripugna questa violenza che non si dedica in primo luogo a ucciderlo, bensì a distruggerne l'umanità, a infliggergli ferite che lo disano e lo smembrano. Né si tratta di una ripugnanza che coglie solo la vittima della disumanizzazione, ossia il preciso corpo ferito che sta sulla scena dell'orrore. In quanto corpi singolari, la ripugnanza ci riguarda tutti».

tempo⁴⁴. Tuttavia, nonostante l'atrocità del gesto, in Medea permane una struggente sensibilità materna. Medea non condivide i tratti dei guerrieri omerici, non si muove sul campo di battaglia, non deve uccidere il nemico, ed è precisamente questo aspetto a trasformare la violenza in orrore. Essere esposti all'altro significa, allora, essere consegnati a una duplice possibilità; a un destino che sin dall'infanzia si articola nei termini di una contraddizione: dall'altro possiamo ricevere tanto la cura quanto l'oltraggio, tanto il soccorso quanto il colpo mortale. Da questa consapevolezza, emerge una domanda che ci permette di fare un passaggio ulteriore: dobbiamo sentirci responsabili anche per i crimini commessi da Medea?

4. *Eredità levinasiana*. Siamo responsabili anche per i crimini commessi dai terroristi e da Medea?

Alla finzione dell'invulnerabilità, che si origina da un'ignoranza dell'altro, Levinas sostituisce l'ideale della prossimità, formulato attraverso una presa di distanza dal soggetto sovrano, irrelato ed egoista. Da questo originario posizionamento del soggetto come «ostaggio dell'Altro» risiede la possibilità di pensare diversamente, e fino in fondo, il nostro essere in relazione e, più in generale, la stessa eticità. Nella raccolta di saggi *Tra noi*, Levinas scrive:

[...] voglio dire che nella coscienza così intesa c'è il risveglio dell'umanità. L'umanità della coscienza non risiede affatto nei suoi poteri, ma nella sua responsabilità. Nella passività, nell'accoglienza, nell'obbligo nei confronti d'altri; è l'altro che è primo e, qui, la questione della mia coscienza sovrana non è più la prima questione⁴⁵.

⁴⁴ *Ivi*, p. 137: «Ogni volta che l'inerte viene colpito, ferito, ucciso – non importa quale sia il sesso del carnefice – il fantasma di Medea ripete così il suo gesto sulla scena rinnovata dell'orrore. Quando il carnefice è una donna, e tanto più una madre dalla quale ci si aspetterebbe la cura, tale scena si fa però più intensa e più vicina al nucleo essenziale dell'orrore». Dietro la storia di Medea troviamo la storia di una madre che, nonostante l'atrocità del gesto, ha amato i propri figli. Ancor più, uccidendo i figli, Medea rivolge primariamente la violenza contro se stessa, come dimostra il fatto che, dopo un tale gesto, ci si aspetterebbe che Medea si suicidasse ma, diversamente da altre maschere della tragedia greca, ciò non avviene. Questo aspetto risulta essere estremamente interessante, poiché, la scelta di suicidarsi insieme ai figli non le avrebbe dato il tempo di prendere consapevolezza del crimine commesso e, di conseguenza, di assumersi le responsabilità. Avere il tempo del confronto con il proprio crimine, permette a Medea di assumere il dramma del gesto commesso.

⁴⁵ E. Levinas, *Tra noi. Saggi sul pensare-all'Altro* (1951-1990), Jaca Book, Milano 1998, p.

E, ancora:

[...] risveglio di Me attraverso altri, di Me attraverso lo Straniero, di Me attraverso l'apatride, cioè attraverso il prossimo che non è altro che prossimo. [...] risveglio che significa una responsabilità per altri da nutrire e da vestire, la mia sostituzione ad altri, la mia espiazione per la sofferenza [...] senza una possibilità di sottrarsi⁴⁶.

L'accusativo del Medesimo, mai preceduto dal caso nominativo, rivela esattamente questo subire, questa colpevolezza e questa defezione dell'identità sollecitata dal volto dell'Altro; Altro che può essere anche la nostra carnefice Medea⁴⁷. La vulnerabilità levinasiana impartisce, così, una lezione che è fin da subito etica, poiché in essa è sempre presente una messa in discussione di se stessi e un richiamo all'assunzione di responsabilità finché verso i nostri persecutori. Per esprimere la complessità delle situazioni particolari, non dobbiamo soltanto ribadire l'inadeguatezza delle formulazioni generali e universali, come avviene nel pensiero di Butler e di Cavarero, ma spingerci oltre e abbandonare definitivamente la lettura univoca della centralità dell'io, ricordando che, persino nella situazione più estrema in cui non sembra possibile ci possa essere alcuna nostra responsabilità, ciascuno di noi è – come scrive Dostoevskij – «colpevole per tutti e per tutto ciò che accade sulla terra, non solo per la comune colpa del genere umano, ma ciascuno personalmente è colpevole per tutta l'umanità e per ogni altro singolo uomo sulla terra»⁴⁸. Ci troviamo qui a un punto di svolta. Muovendo dal decentramento del soggetto, Levinas sposta l'attenzione su un soggetto che si costruisce sempre in una relazione a-simmetrica con l'Altro, ed è proprio l'a-simmetria garantita dalla relazione che sottrae il Medesimo al ciclo della vendetta, donandogli la possibilità di non rispondere alla violenza subita con altra violenza. Ma – domandiamoci – esiste un limite all'assunzione di responsabilità per i crimini e i mali causati da Altri? Ci dobbiamo sentire responsabili per le atrocità dei terroristi? E, ancora, possiamo scusare la nostra carnefice Medea o dobbiamo assumerci anche la responsabilità di

146.

⁴⁶ *Ivi*, p. 95.

⁴⁷ R.C. Arnett inizia le proprie riflessioni sul terrorismo partendo dal pensiero di Levinas e afferma: «Levinas calls us to take humanism [and choice] off the map in order to remind us to attend to the face of all, even those who seek to deface our own», in R.C. Arnett, *Provinciality and the face of the other: Levinas on communication ethics, terrorism - otherwise than originative agency*, in K.G. Roberts, R.C. Arnett, *Communication ethics: Between cosmopolitanism and provinciality*, Peter Lang Pub, New York 2008, pp. 69-89, p. 85.

⁴⁸ F. Dostoevskij, *I fratelli Karamazov*, Crescere Edizioni, Padova 2021, p. 218.

quella mano materna che, impugnando il pugnale, ha dato la morte ai propri figli? A tal proposito, commentando i testi talmudici, Levinas scrive:

Credo, inoltre, che i dottori del Talmùd si opponessero alle pratiche che minavano i diritti dell'inferno: perché, quali che siano i diritti della carità, bisognava fin dai tempi dei tempi prevedere e tener in caldo un posto per Hitler e per gli hitleriani. Senza inferno per il mal niente al mondo avrebbe più senso. [...] Ma l'inferno, nel testo qui commentato, Rav Zerà cerca di evitarlo agli altri e – per una via che non è quella del digiuno – agli uomini che non sono probabilmente hitleriani⁴⁹.

L'attenzione deve essere qui focalizzata su una radicale affermazione che Levinas aggiunge poco più avanti: «Rav Zerà responsabile per tutti quelli che non sono Hitler». In che modo è allora possibile distinguere Medea, Hitler e tutti gli hitleriani? Attraverso il pensiero etico. Un pensiero che non ha nulla di astratto, utopico e inattuabile, ma che rispecchia, al contrario, una riflessione intrisa di carne e di sangue. È pensiero incarnato; luogo di un interrotto costituirsi e de-costituirsì del Sè come persona vigile e attenta verso i mali che invadono il mondo. Ed è esattamente questa condizione che ci obbliga a metterci in questione e a sentirci chiamati in causa in quanto agenti morali⁵⁰.

Ecco, allora, che proprio nell'incompletezza e nell'inesauribilità di una possibile risposta risiede il senso di quanto è stato finora detto. Essere umani non significa, infatti, celebrare unicamente la nostra apertura all'altro, bensì confrontarsi con la possibilità di poter essere disumani, finanche di essere noi stessi gli assassini e i persecutori dell'Altro, o di restare muti e indifferenti di fronte ai crimini e alla guerra. In questo senso, sarebbe proprio il soggetto sovrano e auto-centrato, in grado di rendere pienamente conto dei propri atti e degli atti degli altri, a originare la possibilità di una pericolosa deriva identitaria. Ciò che suggerisce Levinas è di ripensare l'etica in modo più radicale, incarnato, doloroso e tragico di quanto abbiano fatto Butler e Cavarero. È, allora, opportuno che la vulnerabilità assuma una dimensione propriamente etica, ancor prima che politica, in grado di rimettere al centro della sfera pubblica l'importanza della dimensione corporea di tutti gli esseri umani, dei loro bisogni e delle loro necessità, nonché, della loro unicità di soggetti responsabili.

⁴⁹ E. Levinas, *L'al di là del versetto*, cit., p. 153.

⁵⁰ E. Levinas, *Tra noi*, cit., p. 91: «Nulla è più passivo di questa messa in questione precedente a ogni libertà. La passività non è una coscienza della prossimità. Essa è ossessione che non è coscienza ipertrofica, ma coscienza controcorrente, che sconvolge la coscienza» (c.vo mio).

Conclusione

La conclusione si presenta, allora, come una questione irrisolta. Una questione che ci porta a chiedere se il fallimento della politica nel contrastare la violenza, che oggi è documentata dal recente scenario di guerra alle porte dell'Europa, sia riconducibile alla marginalità e alla mancata priorità dell'etica all'interno delle scelte politiche. Occorre, allora, domandarsi: in che modo l'etica potrebbe donare un nuovo orientamento all'agire individuale e collettivo? Una possibile risposta risiede nella riscoperta dell'*ethos* della vulnerabilità, che scaturisce, come emerge nelle riflessioni di Levinas, dal nostro «essere-in-questione», nonché, dall'originaria costituzione responsabile che ci accomuna in quanto esseri umani. Per questo, la vulnerabilità è il cuore dell'etica e il cardine di ogni esperienza morale. Non è soltanto al centro del processo di deliberazione, ma costituisce lo strumento privilegiato per osservare la dimensione relazionale del soggetto. Distogliere lo sguardo dalle crudeltà della guerra, chiudere gli occhi rispetto ai mali degli altri, non occuparsi del volto di Medea o misconoscere già in partenza i nostri carnefici, significherebbe rinnegare la nostra passività ed entrare nei territori di un agire violento e sovrano. Il *fil rouge* attorno al quale ruota l'intera trattazione riguarda, allora, la necessità di pensare sino in fondo questo modo di trovarsi originariamente «in-questione», chiedendosi fino a che punto si debba rispondere personalmente delle colpe di tutta l'umanità, compresi i crimini e i mali causati dai nostri carnefici. Soltanto non aspirando ad una risposta esaustiva, ma restando de-centrati e lasciando la questione aperta, continuando a sentire il pungolo e l'insistenza di un dramma che nessuna risposta può soddisfare del tutto e definitivamente, è possibile intravedere una scelta alternativa e tracciare una via radicalmente nuova per l'azione politica. Si tratta di ripartire dalla «scelta tragica» dell'etica che, come insegna Levinas, non si appoggia mai su una sicurezza, ma sull'esitazione e sul conflitto; un conflitto incarnato, irriducibile e doloroso, appartenente alla stessa dimensione morale del soggetto. In questo senso, è proprio il residuo di incertezza dell'etica a rendere ancora più evidente la necessità di un approccio che non sia soltanto razionale, ma che si costruisca sulla tensione e sull'instabilità, nonché sulla stessa vulnerabilità.

Tra Butler e Cavarero si delinea, insomma, una dialogante riflessione con il pensiero di Levinas sulla condizione umana, che ci indirizza verso un agire etico e politico volto a ripensare i diritti umani a partire dalla vulnerabilità e orientato alla non-violenza e alla responsabilità per la sopravvivenza altrui. Ma ciò richiede un passaggio ulteriore: dobbiamo spingerci oltre e,

sulla scia di Levinas, pensare che, non soltanto l'etica si trovi coinvolta nel compito di elaborare una teoria politica e sociale, ma la teoria stessa, per evitare di divenire violenta, debba presentare primariamente una particolare struttura etica, che sappia render conto dei contesti e della costitutiva responsabilità, vulnerabilità e singolarità dei soggetti. Superando il mito dell'autonomia e dell'invulnerabilità dell'umano è così possibile focalizzare l'attenzione sulla nostra interdipendenza come creature corporee, riconoscendoci primariamente come soggetti in relazione, responsabili *degli* Altri e *per* gli Altri e accomunati da un unico destino che, al di là di qualsiasi residuo di fatalità, si trova per lo più nelle nostre mani.

English title: Beyond the Subject. From «ethical and political vulnerability» in Adriana Cavarero and Judith Butler to «ethical vulnerability» in Emmanuel Levinas

Abstract

The purpose of this paper is to investigate the question of vulnerability, starting from the reflections of Judith Butler and Adriana Cavarero. By observing our constitutive condition of interdependence, the two authors argue that vulnerability will serve as the basis for a new kind of political community and for a reconfiguration of ethical and social action within an ethics of care. This idea presents a possible confrontation with the reflections of Emmanuel Levinas about passivity. Levinas thinks more radically the concept of vulnerability. Not only the encounter with the face of the Other obliges us to confront with our condition of vulnerability, but also the encounter with the face of the terrorist. Therefore, Levinas calls us to take ethical choice in order to remind us to attend to the face of all, even those who seek to deface our own.

Keywords: horrorism; vulnerability; passivity; precarity; responsibility; precariousness; others; care; ethics.

Sara Pautasso
Dipartimento di Civiltà e Forme del Sapere, Università di Pisa
sara.pautasso@phd.unipi.it