

L'esperienza di vulnerabilità. Prime ricognizioni

di

Alessandra Pigliaru

1. Ferite che non si rimarginano – 2. Condizioni ed esperienze – 3. Essere degni di lutto – 4. Di parole e corpi che scontano – 5. Dipendenze ovvero la perplessità della filosofia – 6. ^{L'eccezione dell'inferno}

La storia critica delle idee impone una reciprocità d'interrogazione, sia dalla parte di chi quelle idee le individua e ne segue il depositarsi nella storia del pensiero e delle rappresentazioni, sia da parte delle idee stesse che, offrendosi nel carattere processuale del loro emergere e modificarsi, acquisiscono la forza di esprimersi e possono essere messe in crisi. Percorrere il crinale che alcune idee in particolare forniscono all'occhio di chi osserva la realtà, significa dunque trovare un punto di avvistamento spesso inedito.

In questo scenario, la storia di alcune idee critiche tangenti la vita corporea dei viventi ci rammenta più di altre come si possa trovare una lettura della complessità del presente. In tal senso si può interrogare l'idea di vulnerabilità, con la consapevolezza del dato esperienziale¹. Fare esperienza della vulnerabilità investe infatti l'umano e il non-umano e restituisce l'articolazione di una prospettiva etico-politica e relazionale setacciata dalla filosofia, dalla letteratura e dalla storia delle rappresentazioni in generale. L'espressione «esperienza di vulnerabilità» si riferisce a Judith Butler che nel suo *Precarious Life*² la significa in una comunanza che tocca la sfera dell'umano con ricadute e sperequazioni geopolitiche precise. Tuttavia, parlare oggi di esperienza e di vulnerabilità non può che costringere a un mutamento dello sguardo che sia il più vasto possibile e che non investa solo l'umano, tenuto conto che la vulnerabilità può essere restituita a ciò che contraddistingue più ampiamente il vivente.

1. Ferite che non si rimarginano

Vulnerabilità deriva dal latino *vulnus* (*vobnus*) che significa ferita, lesione e più precisamente «piaga che versa, che stilla sangue». In senso ampio significa anche la possibilità di essere feriti, di essere provocati. «In quanto corpo, il vulnerabile rimane tale finché vive, consegnato, in qualsiasi momento al *vulnus*. La stessa potenzialità lo consegna però anche alla cura e all'ontologia relazionale che ne dice il senso. Irrimediabilmente dischiuso alla ferita e alla cura, il vulnerabile sta tutto nella tensione di questa alternativa. Quasi che il niente della risposta – né la ferita né la cura – non fosse ammesso. O quasi che l'assenza di ferita e di cura non fosse neanche pensabile»³.

Il *vulnus*, la ferita, è quindi ciò che si manifesta principalmente in un corpo, eppure è nell'instabilità semantica dell'apertura al vivente – non necessariamente o non solo umano - che possono essere rintracciati sensi ulteriori. La piaga che versa, che stilla sangue, è infatti la rappresentazione di un'ulcera, un'apertura che trasuda.

La vulnerabilità è in prima istanza l'effetto di qualcosa che è già accaduto al corpo vivente. Come dire che in uno stato apparentemente stabile un corpo riceve un'offesa dall'esterno e senza averlo desiderato. In questo movimento a senso unico, il soggetto ricevente non ha la possibilità di accettare o meno ciò che l'altro/l'altra ha in serbo per lui/lei. Ne fa esperienza solo quando la ferita è già stata inferta. È quella che chiameremo vulnerabilità relazionale coercitiva perché nelle cause viene stabilita solo da uno dei due attori e non prevede necessariamente una risposta da parte di chi ne esperisce gli effetti. Si tratta per esempio della violenza inferta all'inerme⁴, ovvero colui o colei che non può ribattere alla ferita fino a soccomberne.

Tuttavia, in ogni caso e declinazione si possa incontrare, la vulnerabilità è anzitutto un'esperienza. Esperienza che non si dà fuori dalla relazione che la soggettività intrattiene con l'altro da sé e che allo stesso tempo richiama un dentro. La vulnerabilità è costitutiva del soggetto, eppure non può essere nominata se non facendo esperienza dell'altro da sé. In questa direzione è un'esperienza di cui sono dotate e dotati tutte e tutti ma che, per superare la soglia della pura intimità, nonostante vi sia un'implicazione con quest'ultima, ha bisogno di almeno due soggetti. Toccare la vulnerabilità significa dunque toccare l'altro, entrare in intimità con il vivente. Applicando infatti lo stesso metodo che François Jullien mostra per rappresentare esattamente il carattere dell'idea di intimità⁵ che dal *dentro* arriva al *fuori*, e viceversa, si può spiegare che chi arriva alla profondità della propria ferita, così come della propria intimità, si apre necessariamente all'altro⁶. In quell'apertura, tuttavia, non vi è come nel caso dell'intimità qualcosa di consensuale? Nel caso della vulnerabilità relazionale di tipo coercitivo, la posizione del soggetto che viene ferito senza averlo chiesto, viene piuttosto *scoperta* e *spogliata* suo malgrado. Sono i casi in cui il toccare è prossimo al manipolare, sezionare, distinguere, separare. Per profitto o più in generale per un fine che attiene alla relazione come rapporto di potere per cui A fa scoprire a B la propria vulnerabilità nella disparità di una forza che è da subito violenza. In questa disparità ad avere la peggiore sorte sono i corpi, e il dispiegarsi di una cosiddetta precarietà ineluttabile e a tratti esiziale: «Questa inestricabile dipendenza da anonimi altri è una condizione a cui non posso sottrarmi volontariamente»⁷.

2. Condizioni ed esperienze

La «condizione di vulnerabilità» indica la disposizione a ricevere una ferita⁸. In nome e per conto di questa condizione allora, di questa ipotetica ferita come si fa a farsi carico e significarsi la sofferenza dell'esposizione? Si tratta forse della «vita umana, esposta a un'uccidibilità incondizionata»⁹? Come si fa a equilibrare il significato della vulnerabilità, trovare una ragione sufficiente alla sua esistenza se l'esperienza, spesso indelebile, di chi è assediato e senza scelta condurrebbe a uno scandalo? L'esperienza della vulnerabilità rileva dunque il vissuto di ciascuno e ciascuna, ed è da distinguere da quelle che vengono fatte della fragilità e della precarietà, seppure esse ne siano le dirette conseguenze¹⁰. Secondo Paul Valadier, si tratterebbe di questioni che attengono in maniera diversa al posizionamento nel mondo. Al centro vi è sempre l'esperienza ma se nel caso della fragilità ciò che si mostra è l'inconsistenza, il venir meno delle cose, rinviando quindi alla possibilità della loro soppressione in quanto intercambiabili, nel caso invece della precarietà a manifestarsi è il carattere transitorio, passeggero di una situazione¹¹. Se fragilità e

precarietà sono esperienze a cui può essere attribuita un'accezione qualitativamente dolorosa, non c'è tuttavia un carattere di condizione né di necessità. Né, tanto meno, si possono considerare fragilità e precarietà come essenziali alla condizione umana come invece capita per la vulnerabilità. Quest'ultimo aspetto, seppure andrebbe discusso nel merito dei singoli contributi sull'intersezione¹², avrebbe a che fare con la nostra «condizione carnale» che suggerirebbe un livello infra-razionale e infra-concettuale, sì che la vulnerabilità assuma qualcosa che se legata al corpo è attigua alla materialità ma se è legata alla carne vivente (*chair*) è più affine al sentire. Sentirsi vulnerabili significa dunque per Valadier che è solo l'atto del sentire che ci rende soggetti vulnerabili, per il resto invece a presentarsi sono occasioni sorprendenti, inattese.

Secondo Estelle Ferrarese, nel dibattito contemporaneo intorno ai temi della precarietà e della fragilità, molte sono le riflessioni che concorrono a delineare il perimetro della vulnerabilità, corporea e morale, come problema politico e morale in sé¹³. Il punto d'interesse nella riflessione filosofica e politica più recente è che l'idea di vulnerabilità viene a corrispondere con l'urgenza politica di contrastare una postura del soggetto autogenerato e autosussistente proprio attraverso la costitutività della vulnerabilità come inerente la materialità dei corpi¹⁴, ciò per ribaltare una certa propensione proteiforme che pare suggerire un soggetto fieramente assertivo¹⁵. Di fatto, dinanzi all'erosione delle varie teorie del soggetto, per Ferrarese, oggi il soggetto affronta la discrasia di non essere più così certo di poter scegliere liberamente e di poter diventare al contempo imprenditore di se stesso¹⁶. Quindi se da un lato vi è la difficoltà, che spesso si risolve in una effettiva impossibilità, di fare fronte alla soggettività come formata da un pensiero e una pratica dell'esperienza, dall'altro lato quello stesso soggetto sviluppa una abilità aritmetica nel contare le proprie possibilità entro una strategia precisa. Ciò per dire, prosegue Ferrarese, che c'è «un'antropologia radicalmente antitetica che si manifesta riguardo le riflessioni contemporanee sulla vulnerabilità»¹⁷.

Allora c'è una differenza tra condizione ed esperienza di vulnerabilità? Nel suo *La Pesanteur et la Grâce*¹⁸, Simone Weil parla della vulnerabilità come di *un segno di esistenza*¹⁹, consegnando alla parola non un carattere di debolezza o mancanza di essere ma al contrario riconoscendole uno statuto costitutivo della stessa esistenza, una sua qualità fondativa. Ribaltando l'assunto di Weil, che è preceduto dalla specificazione delle «cose preziose»²⁰ che fanno del carattere vulnerabile la loro bellezza, si potrebbe osservare che ciò che ha esistenza è segnato inequivocabilmente dalla vulnerabilità. Il discorso di Weil nella nominazione della vulnerabilità sembrerebbe attenersi a un piano ancor più materiale, oltre che simbolico, nel suo *La condition ouvrière*²¹ laddove individua la significazione di una vulnerabilità inerente la vita stessa nella sua forma di esposizione e ferita. Se dunque ciò che è vulnerabile determina l'entrata in un piano di esistenza, quello che in questo piano accade è la rappresentazione puntuale di uno sfondo più vasto in cui simbolico e materiale si toccano²². Molte sono le narrazioni della vulnerabilità²³ e altrettante corrispondono a scritture non necessariamente filosofiche in senso stretto ma che tengono un punto fermo sul pensiero dell'esperienza e su uno schema metonimico che va a contrapporsi al regime di iper-metaforicità della produzione contemporanea²⁴. Si tratta in effetti di una precisa stoffa del mondo che viene richiamato alle cose stesse. In questa costellazione di esperienze che il linguaggio restituisce nello

*schema povero*²⁵ della metonimia, altre scritture si impongono andando a puntellare un senso della vulnerabilità implicato con la stessa struttura del soggetto. Conducendoci infine a considerare plausibili le rappresentazioni delle varie esperienze di vulnerabilità, caratteristica della soggettività ma anche idea che sa incontrare nel legame tra simbolico e materiale numerose intersezioni.

3. *Essere degni di lutto*

Secondo Butler, nel rapporto con gli altri non ci si può esimere dalla prima forma di vulnerabilità, che pone il problema della sua declinazione “primitiva”, senza cessare di essere umani²⁶. «Esistono diversi modi per distribuire la vulnerabilità, diverse forme di ripartizione che rendono alcune popolazioni più soggette di altre ad atti di arbitraria violenza»²⁷. Quando Butler scrive *Precarious life* ha l'intento preciso di definire la temperie che si agita negli Stati Uniti dopo l'undici settembre 2001, interrogarsi cioè su «una melanconia nazionale, intesa come lutto rifiutato [...]». La perdita di alcune vite è dolorosa. Quella di altre no»²⁸. Prendere in considerazione questa esatta dimensione della vita politica relativa a quella che Butler chiama complice esposizione alla violenza, prevede altrettanto nettamente un'esposizione alla vulnerabilità e alla perdita con il conseguente dovere del lutto. Il suo sarà dunque un interrogarsi

circa la possibilità di trovare un fondamento della comunità a partire da queste condizioni. Non è del tutto possibile “argomentare contro” questi aspetti della vulnerabilità umana, proprio perché essi funzionano, di fatto, come limiti dell'argomentabile, e forse perfino come luogo che genera il non argomentabile²⁹.

La domanda precedente a un simile ragionamento è quella sull'umano³⁰: che cosa s'intende con questa parola? «Quali vite contano in quanto vite? E da ultimo, cosa rende una vita degna di lutto?»³¹ Sotto questo riguardo, Butler si domanda qualcosa che in maniera complessa abbraccia una condizione precisa dell'umanità e che già Simone Weil aveva individuato dopo l'esperienza che dal dicembre del 1934 la portò a lavorare come operaia presso le officine della società elettrica Alsthom di Parigi. Da quel momento molte sono state le chiarezze espositive di Weil in merito all'oppressione sociale che fino all'agosto dell'anno successivo le hanno fatto registrare pazientemente e altrettanto dolorosamente le istantanee del mondo del lavoro che aveva inteso sperimentare. È proprio in questa circostanza che la domanda sull'umano arriva anche alla mente di Weil in tutta la sua interezza:

Il secondo insegnamento è questo: che l'umanità si divide in due categorie: le persone che contano qualcosa e le persone che non contano nulla. Quando si appartiene alla seconda categoria si arriva a trovare naturale di non contare nulla il che non significa che non si soffra. Io, lo trovo naturale. Esattamente, come, mio malgrado, riesco ora a trovare quasi naturale di contare qualcosa. (Lo dico mio malgrado, perché mi sforzo di reagire, tanto ho vergogna di contare qualcosa in un'organizzazione sociale che calpesta l'umanità)³².

La condizione di vulnerabilità qui tocca ancora una volta l'esperienza.

Secondo Butler è possibile fare appello a un “noi” in ragione della comunanza esperienziale della perdita che, nel caso della più recente vicenda americana, viene posta in senso ampio; dunque non

si tratta solo della perdita di un proprio caro ma anche di quella generata dalla malattia e dal conflitto globale³³. Infatti

ciascuno di noi in parte è politicamente costituito dalla vulnerabilità sociale del proprio corpo – in quanto luogo del desiderio e della vulnerabilità fisica, luogo di una dimensione pubblica a un tempo esposta e assertiva. La perdita e la vulnerabilità sono conseguenze del nostro essere corpi socialmente costituiti, fragilmente uniti agli altri, a rischio di perderli, ed esposti agli altri, sempre a rischio di una violenza che da questa esposizione può derivare³⁴.

L'esperienza della perdita che concerne il lutto «ha a che fare con la disposizione a subire una trasformazione (forse sarebbe meglio dire sottoporsi a una trasformazione), i cui effetti nessuno può conoscere in anticipo. C'è la perdita, come è ovvio, ma c'è anche la trasformazione prodotta dalla perdita, che invece non può essere pianificata o abbozzata»³⁵. E se molti credono che la perdita ci possa confinare a una dimensione intimistica e privata del dolore e della solitudine, Butler ci ammonisce che è il dolore a dare vita

a un senso complesso di comunità politica, e sia in grado di fare ciò innanzitutto evidenziando quei legami e quelle relazioni necessari a teorizzare ogni forma di dipendenza fondamentale e di responsabilità etica. Se il mio destino non è né prima né dopo separabile dal tuo, allora questo “noi” è attraversato da una relazionalità cui non possiamo facilmente opporci; oppure, possiamo anche opporci a essa, ma a costo di negare ciò che di fondamentale c'è nella condizione sociale della nostra stessa formazione³⁶.

In quel “noi” per Butler abita il senso di una narrazione ulteriore, capace di valicare l'interruzione e la parzialità dell'io che viene chiamato tale

in causa dalla sua relazione con l'Altro, una relazione che non mi riduce all'impossibilità assoluta di parlare, ma scompagina la mia parola attraverso segni destabilizzanti. Racconto una storia che riguarda le relazioni che io stessa ho scelto, solo per esporre, a un certo punto della mia narrazione, il modo in cui sono presa e destabilizzata da queste stesse relazioni. La mia narrazione vacilla, come è inevitabile³⁷.

Butler fa riferimento alla lotta per le discriminazioni e alla cornice giuridica che dovrebbe consentirci di avere soddisfazione dei nostri diritti. In quella cornice tuttavia non si tiene conto delle passioni, della rabbia e di quello slittamento del soggetto che una comunità politica dovrebbe mantenere. Una cornice di giustizia che non rende niente se non se stessa dentro un regime di colpa-punizione da cui non ci si affranca se non a un prezzo molto alto. O forse basso, basta contrattarlo. Ciò detto,

non è semplice capire in che modo una comunità politica sia tenuta assieme da questi legami. Noi parliamo, e parliamo per l'altro, all'altro, e tuttavia non c'è modo di dissolvere la distinzione tra il sé e l'Altro. Quando diciamo “noi” non facciamo altro che nominare il centro del problema. Non lo risolviamo. Forse perché è, e deve essere, insolubile. Questo nostro essere noi stessi al di fuori di noi stessi non può che derivare dalla vita corporea, dalla sua vulnerabilità e dal suo essere esposta³⁸.

Butler non ha intenzione di sanzionare o diminuire le lotte politiche di rivendicazione dei diritti. Anzi, ne intravede tutta l'importanza, tuttavia

forse c'è anche un'altra aspirazione normativa che dobbiamo cercare di difendere? C'è un modo in cui lo spazio del corpo e il modo in cui il corpo ci pone al di fuori di noi stessi prospettano un altro tipo di aspirazione normativa nell'ambito della politica? Il corpo implica mortalità, vulnerabilità, azione: la pelle e la carne ci espongono allo sguardo degli altri, ma anche al contatto e alla violenza, e i corpi ci espongono al rischio di diventare attività e strumento di tutto ciò. Possiamo combattere per i diritti dei nostri corpi, ma gli stessi corpi per i quali combattiamo non sono quasi mai solo nostri. Il corpo ha una sua imprescindibile dimensione pubblica. Il mio corpo, socialmente strutturato nella sfera pubblica, è e non è mio. Consegnato sin dall'inizio al mondo degli altri, esso porta con sé la loro traccia, si è formato nel crogiolo della vita sociale; solo in un secondo momento, e con qualche incertezza, posso rivendicare il mio corpo in quanto mio, ammesso mi sia mai possibile. Infatti, se negassi che il mio corpo, prima della formazione della mia 'volontà', mi ha posto in relazione ad altri, se ipotizzassi una nozione di 'autonomia' negando proprio questa dimensione di primaria e non voluta vicinanza fisica agli altri, non negherei forse, in nome dell'autonomia, le condizioni sociali del mio *incarnarmi*³⁹?

4. Di parole e corpi che scontano

«In che modo possiamo lottare per la nostra autonomia in vari ambiti, e allo stesso tempo tenere conto delle istanze che ci derivano da un'esperienza con esseri che sono, per definizione, fisicamente dipendenti l'uno dall'altro, fisicamente vulnerabili l'uno all'altro»⁴⁰? Questa autonomia va a scontrarsi inevitabilmente con la soggettivazione che viene intrattenuta con il potere che non solo regola la stessa emersione del soggetto ma, secondo Butler, dev'essere tenuto in conto e sullo sfondo anche nelle relazioni successive; infatti

se la creazione stessa del soggetto, e dunque anche la creazione di quella volontà, rappresentano le conseguenze di una subordinazione primaria, allora appare inevitabile la vulnerabilità del soggetto rispetto a un potere non di sua fattura. Questa vulnerabilità identifica il soggetto in quanto essere suscettibile di abuso. Per opporsi agli abusi del potere (che non significa opporsi al potere stesso), una saggia mossa potrebbe consistere nel tentare di indagare sulla natura della nostra vulnerabilità rispetto a tali abusi. Che i soggetti siano fondamentalmente vulnerabili, infatti, non può giustificare gli abusi che essi subiscono. Tutt'altro: evidenzia semmai maggiormente l'importanza di questa vulnerabilità⁴¹.

Anche in questo caso la vulnerabilità può rivelarsi una risorsa. Nonostante la propria implicazione esiziale nei confronti della stessa costituzione della soggettività, interrogare che cosa ne è della vulnerabilità nostra determina da un lato una comunanza ma al contempo una perplessità rispetto la manifestazione e reiterazione del suo abuso. In fondo il discorso che Butler intravede anche in questo passaggio si configura come l'altra faccia del discorso sulla sperequazione geopolitica della vulnerabilità che permane oltre il lutto. Infatti

perché il soggetto può subire un abuso? Perché è vulnerabile alla sottomissione in virtù della sua stessa formazione? Obbligato a cercare conferma della sua stessa esistenza in categorie, definizioni e nomi creati da altri, il soggetto cerca tracce della sua esistenza al di fuori di se stesso, in un discorso che è, contemporaneamente, dominante e indifferente [...]. Il soggetto rincorre la promessa di esistenza insita nella sottomissione proprio quando la scelta è già diventata impossibile. Questa ricerca non esprime una scelta, ma

neanche un bisogno. La soggettivazione approfitta di questo desiderio per l'esistenza, laddove quest'ultima è sempre assegnata da un altro luogo; essa evidenzia una vulnerabilità primaria rispetto all'Altro al fine di esistere. Acconsentire a condizioni di potere che non sono frutto di un accordo, ma rispetto alle quali si è vulnerabili e alle quali si è indissolubilmente legati per la propria esistenza, somiglia a una mediocre operazione d'assoggettamento alla base della formazione del soggetto⁴².

Se dunque a manifestarsi nella forma più temibile è la violenza che viene inferta secondo Butler originariamente e per la quale siamo impigliati alla volontà altrui, la vulnerabilità è quasi insostenibile in alcune condizioni politiche e sociali che prevedono l'amplificarsi dell'abuso. A tal proposito è importante sottolineare che in merito alla violenza nella forma dell'ingiuria, Butler aveva lavorato già nei suoi primi esercizi filosofici. In capo alla vulnerabilità linguistica e alle condizioni attraverso cui il soggetto si costituisce nel linguaggio. Nell'interpellazione di matrice althusseriana vi è infatti un legame tra ciò che accade in *Excitable Speech*⁴³ e *The psychic life of the power* proprio seguendo il tema della vulnerabilità. Rispetto a ciò che provoca violenza e ingiuria, non si tratta solo di parole utilizzate ma, prosegue Butler, del modo e della disposizione in cui ciò accade, è proprio quel modo che interpella il soggetto. È pur vero che una persona può venire offesa dall'attribuzione di un nome ingiurioso, ma è altrettanto vero che «quando è insultata, una persona acquisisce anche, paradossalmente, una certa possibilità di avere un'esistenza sociale, viene iniziata alla vita temporale del linguaggio che eccede gli scopi per i quali aveva originariamente ricevuto l'insulto»⁴⁴. Seguendo John L. Austin, Butler dettaglia quale intensità possa assumere un enunciato, ovvero la forza esercitata sulla persona offesa ma anche le possibili incrinature che essa produce. Su questo punto la filosofa è piuttosto chiara tracciando con precisione i rischi dell'enunciato illocutorio austiniano. Non si tratta infatti di stabilire il contesto appropriato entro cui l'atto linguistico si rappresenta per conoscerne gli effetti. Al contrario secondo Butler essere offesi dalle parole corrisponde a un disorientamento, al mettere fuori controllo l'interlocutore. Per circoscrivere i segni di quella vulnerabilità linguistica si dovrebbe meglio sistemare l'ipotesi dell'essere *esposti* all'offesa che colloca il ricevente in un posto che non necessariamente è interno alla comunità. Per essere ancora più esatti, Butler considera gli effetti della vulnerabilità linguistica e di quella fisica, corporale dunque, come comparabili metaforicamente attribuendo una diversa natura a ciascuna. Ciò detto, il nesso tra le due forme di vulnerabilità è forte e andrebbe indagato giacché per descrivere la vulnerabilità linguistica ci si riferisce a dimensioni somatiche che fanno emergere ciò che Butler chiama «dolore linguistico»⁴⁵. Se l'esistenza sociale del corpo diviene tale nel momento in cui viene a essere linguisticamente interpellata, significa che non vi è scoperta di quel corpo ma solo costituzione successiva all'interpellazione, ovvero là dove quel particolare corpo non sia stato dapprima riconosciuto⁴⁶. Prosegue infatti Butler: «Si arriva a esistere in virtù di questa dipendenza fondamentale dall'appello dell'Altro. Si esiste non solo grazie al riconoscimento che si ottiene, ma, in un senso che viene ancora prima di tutto ciò, nell'essere riconoscibili»⁴⁷. E se la minaccia promette un atto corporeo conseguente, essa stessa è già un atto corporeo, infatti «l'atto della minaccia e l'atto minacciato, naturalmente, sono due cose diverse, ma stanno fra loro in una relazione chiasmatica»⁴⁸. Va da sé che nonostante il carattere performativo della minaccia, l'atto illocutorio di cui parlava Austin prevedrebbe un'immediatezza tra parola e azione che invece

non si dà. E non solo perché non vi è alcuna necessità tra l'atto linguistico e la materialità a cui riconduce, bensì perché le parole stesse – dice Butler – sono anch'esse vulnerabili ed è appunto a questa vulnerabilità che si deve ricorrere per opporsi alla minaccia⁴⁹. La forza impressa dall'enunciato, e la sua potenziale materialità, saranno dunque proporzionali al potere, e gli effetti performativi dello stesso, da cui quella minaccia muove.

Sta di fatto che «non possiamo, tuttavia, trascurare la vulnerabilità. Dobbiamo prestarle ascolto, esserle prossimi, proprio perché cominciamo a riflettere sui possibili esiti di una politica che prenda le mosse dalla vulnerabilità del corpo, dal momento che siamo stati per breve tempo a questa devastante condizione?»⁵⁰ Liquidare frettolosamente dolore, paura e perdita non prospetta la fine del processo entro cui tali territori esperienziali nascono e si sviluppano, al contrario il loro rifiuto determina un cortocircuito evidente del rimanere esposti che invece potrebbe consentire di recuperare il senso della vulnerabilità. Butler sembra suggerire che il tempo in cui collocare il senso della vulnerabilità consente di farsi carico dell'interdipendenza e quindi della vita corporea l'uno dell'altro. Non sarà allora sufficiente bandire la melanconia per disinnescare il lutto. Sostituire il tempo della sicurezza - come categoria della prestazione muscolare - a una qualità di tempo che autorizza il dolore e lo smarrimento che ne deriva - come qualità che disorientando costruisce nuovi spazi di libertà - significa che la vulnerabilità può diventare una risorsa: «potrebbe essere un nuovo punto di partenza, se riuscissimo a trasformare la preoccupazione narcisistica della melanconia nell'attenzione verso la vulnerabilità altrui».⁵¹ Qui sta il passaggio dirimente che non solo distingue la tassonomia butleriana della vulnerabilità ma ne segna il doppio passo. Il distinguo che Butler non a caso chiama «trasformazione» passa per la relazione che il soggetto intrattiene con un altro nella misura della vulnerabilità altrui che gli fa scoprire la propria. Qui infine è la leva che fa accedere a una valutazione differente dello stesso nome: la vulnerabilità non solo è tangente alla violenza, non solo è sperequata nella sua distribuzione - soprattutto geopolitica -, ma diviene una comunanza in larga parte - cioè là dove la materialità delle vite lo consenta - condivisibile. Butler specifica che non è certo possibile recuperare le origini di questa vulnerabilità che accomuna tutte e tutti. Non è possibile perché essa «precede la formazione dell'io. La condizione di essere messi a nudo fin dall'inizio è tale da non poter essere discussa, confutata»⁵².

5. Dipendenze ovvero la perplessità della filosofia

L'ipotesi può essere quella di contrattare una vulnerabilità immediata e senza precedenti, come si domanda Butler, ma quali sarebbero le strategie a lungo termine?

Le donne conoscono bene questo problema, lo conoscono praticamente da sempre, e nessun aspetto del trionfo coloniale ha reso meno netta la nostra esposizione a questo tipo di violenza. Possiamo pure apparire impermeabili, ripudiare la vulnerabilità. Il solo fatto di essere socialmente costituite in quanto donne non può impedirci di diventare a nostra volta violente. Poi c'è l'altra opzione, quella antica, secondo cui desiderare la morte o morire rappresentano il tentativo vano di limitare o schivare il colpo successivo⁵³.

C'è forse un altro modo, ovvero auspicare un mondo in cui la vulnerabilità dei corpi trovi una mediazione tra protezione e annientamento⁵⁴. Allora la vulnerabilità può entrare nella dinamica di un incontro etico a patto di essere riconosciuta⁵⁵. Cioè il fatto che vi sia una comune vulnerabilità non indica già di per sé l'apertura al piano etico, è invece il passaggio del riconoscimento che consente ciò che Butler chiama il ricostituirsi della vulnerabilità⁵⁶. Tale riconoscimento, che si sposta da una matrice puramente hegeliana, determina uno scambio che disloca dalle posizioni solipsistiche di ognuno e costituisce un salto. Chiedere od offrire riconoscimento non implica infatti accettare l'altro o chiedere di essere accettati così come si era prima di quell'incontro, «significa sollecitare un divenire, incoraggiare una trasformazione, ricercare un futuro sempre in relazione all'Altro»⁵⁷.

In un volume del 1999 dal titolo *Dependent Rational Animals: Why Human Beings Need the Virtues*, Alasdair MacIntyre sottolinea il legame tra vulnerabilità e dipendenza, dichiarando il proprio imbarazzo nell'insufficiente attenzione che la filosofia, in particolare morale ma anche politica, ha dedicato a entrambi i temi; soprattutto nell'incapacità d'individuare la domanda appropriata riguardo la ragione per cui sia importante che i filosofi morali prestino attenzione alla vulnerabilità. Dinanzi a un quesito simile MacIntyre conferma che il suo desidera essere di fatto un «lavoro di rettifica»⁵⁸ e che è se stesso per primo il filosofo morale del quale pensa anzitutto di dover correggere l'incapacità di riconoscere l'importanza di queste domande e i limiti che ne conseguono⁵⁹. Sono errori di valutazione, rischi che non ci s'intende assumere nonostante ciò infici lo stesso lavoro filosofico, nel caso del filosofo scozzese, minando il ruolo giocato dalle virtù, in particolare aristoteliche, a cui ha dedicato numerosi testi. A tal proposito, MacIntyre parla della necessità non solo del riconoscimento della vulnerabilità ma anche delle «virtù della dipendenza riconosciuta»⁶⁰. Nella misura in cui il pensiero filosofico ha quindi escluso dal suo orizzonte un discorso sulla vulnerabilità, secondo MacIntyre grande merito va riconosciuto al femminismo nell'aver invece e per primo accolto la struttura che lo lega alla dipendenza⁶¹.

Negli ultimi quindici anni molti sono stati invece i contributi relativi all'idea e all'esperienza di vulnerabilità⁶². Uno dei più recenti è il volume curato da Catriona Mackenzie, Wendy Rogers e Susan Dodds che si sono concentrate sull'etica della vulnerabilità insieme alla vasta letteratura filosofica che si è occupata a vario titolo - bioetico, morale e femminista - al tema. Il punto di partenza è duplice: da una parte vengono analizzate quelle che sono le cosiddette fonti della vulnerabilità distinte in intrinseche e situazionali; per l'altro verso si analizzano gli stati della vulnerabilità, ovvero ciò che inerisce sostanzialmente a una disposizione⁶³. Il progetto delle autrici prosegue l'intersezione tra vulnerabilità e dipendenza e si apre alla cura. Ciò concorre a tracciare una tassonomia della vulnerabilità che risponde a diverse domande, tutte squisitamente su un piano etico-politico.

Se la vita umana è infatti condizionata dalla vulnerabilità, dobbiamo tenere conto di essere soggetti a vulnerabilità di molti tipi: malattia, dolore, perdita, morte ma anche violenza politica, oppressione, lesione di diritti e libertà e ancora accadimenti naturali e artificiali – questi ultimi di natura prettamente tecnologica. Essere vulnerabili significa anche qui potenzialmente ricevere un'offesa, una ferita da qualcosa o qualcuno che proviene dall'esterno. Secondo Mackenzie, Rogers

e Dodds la vulnerabilità deve emergere in correlazione ad altri concetti quali per esempio lo sfruttamento, la dipendenza, la cura e la necessità. E ancora: la vulnerabilità genera obblighi politici e responsabilità morali ma bisognerà saperne distinguere davvero la trama concettuale se non si vorrà facilmente cadere in soluzioni paternalistiche e coercitive verso chi è più vulnerabile di altri⁶⁴.

Ma allora che cos'è un corpo vulnerabile? Secondo quali criteri si può considerare un corpo esposto alle ferite o alla distruzione, oggetto probabile di maltrattamenti, negligenze o abbandono? A chiederselo sono Sandra Boehringer ed Estelle Ferrarese che dedicano un recente numero dei *Cahiers du Genre* al tema della vulnerabilità⁶⁵. Le domande diventano cogenti quando le autrici s'interrogano sul perché e a partire da quali elementi una persona può essere considerata esposta. E ancora, quali norme politiche, etiche, psicologiche e sociali mobilitiamo, quali argomentazioni, rappresentazioni e progetti e quali materialità vanno a costituire un corpo come un'entità vulnerabile⁶⁶?

6. L'eccezione dell'inerte

In un doppio autoritratto del 1945, una giovanissima Diane Arbus posa con la propria figlia Doon. L'immagine ritrae una donna in piedi con una bambina di pochi mesi in braccio. Se nel primo fotogramma la madre mantiene salda a sé la piccola, cingendola, nel secondo fotogramma è come se la bimba stia cadendo dalla presa – forse per un movimento inconsulto e non previsto. La madre cerca dunque di trattenerla a sé, nonostante il peso evidente, e la bambina è mossa.

L'inclinazione materna⁶⁷ non è qui stabilita una volta per tutte ma risulta nella prossemica di altezze diverse, certo meno rassicuranti rispetto ai ritratti delle Madonne con il bambino, eppure vi è una dipendenza materiale, un aggrapparsi visibile per cui ne va della stessa vita. Sia della figlia che della madre. Ne va cioè di una relazione primaria secondo cui l'esperienza della propria madre è dotata di una incolmabile disparità. Questa esperienza racconta di una relazione che fonda simbolicamente tutte le altre e che pur tuttavia il discorso sulla soggettività moderna ha cercato di mascherare; dapprima in termini di autosufficienza e sovranità per poi neutralizzarla in termini di spaesamento di un io che non basta a se stesso bensì è già e sempre in relazione con l'alterità, peccato che di una tale alterità non si siano riusciti a definire i termini. Dobbiamo al femminismo, in particolare a quello della differenza sessuale, la sistemazione di un'ontologia relazionale che sia incarnata e sessuata⁶⁸. Nell'autoritratto di Diane Arbus tuttavia si scorgono ulteriori elementi che consentono di rappresentare il tragitto di quella relazione primaria nella sporgenza e nella ingovernabilità di qualcosa che sfugge e che rimane *fuori*, qualcosa che da un lato mina le fondamenta dell'umano classicamente inteso come soggetto dotato di auto-sussistenza e dall'altra ne ridisegna i confini in ragione di un'ontologia relazionale alla quale non ci si può opporre. L'elemento che emerge e che si dà alla visione è l'esperienza della vulnerabilità, «l'unicità che caratterizza lo statuto ontologico degli umani è infatti anche una costitutiva vulnerabilità»⁶⁹.

Il peso che in movimento scompagina un'immagine originaria immobile, dà il segno di una responsabilità unilaterale rispetto alla vulnerabilità dell'altro – in questo caso una figlia – ma anche dell'impossibilità di fare esperienza della vulnerabilità in mancanza di una relazione. Se infatti la

vulnerabilità esiste anche senza che qualcun altro se ne faccia carico, la ferita, il *vulnus* che apre una breccia bisognosa di cura non sarebbe comprensibile senza la condivisione di almeno un'altra vulnerabilità – in questo caso quella di una madre. È in quel passo sghembo di Diane Arbus e di sua figlia Doon che si apre un'ipotetica risposta all'obiezione di Butler sul pericolo della morte senza accudimento – vale a dire nel momento della massima dipendenza - proprio perché fare esperienza della vulnerabilità racconta un territorio di mezzo che attiene al vivente.

Secondo il ragionamento che Hannah Arendt sviluppa soprattutto in *Vita activa*, il momento della nascita determina la categoria cruciale dell'ontologia dell'unico, aggiunge Cavarero, la nascita annuncia per prima la vulnerabilità con una differenza rispetto l'inerte:

«benché in quanto corpi la vulnerabilità ci accompagni per tutta la vita, solo nel neonato essa si esprime platealmente andando a coincidere con la condizione di un vulnerabile che è, allo stesso tempo, inerte. La relazione all'altro, ossia proprio quella relazione che secondo Arendt ci rende unici, si presenta, in questo caso, nella forma di un'esposizione unilaterale. Il vulnerabile è, qui, l'inerte assolutamente esposto che attende la cura e non ha alcun modo per difendersi dalla ferita. La sua relazione all'altro è una totale consegna della sua singolarità corporea in un contesto che non prevede reciprocità»⁷⁰.

Secondo Cavarero, quando Butler si riferisce alla scena natale, cioè quando convoca la vulnerabilità dell'infante il suo riferimento è a «un vulnerabile che è soprattutto consegnato al *vulnus*, alla ferita che l'altro può infliggergli»⁷¹. Per questo

è utile precisare che, benché la scena dell'infanzia li unisca facendoli coincidere, *vulnerabile* e *inerte* non sono termini sinonimi. Vulnerabile è l'essere umano in quanto corpo singolare aperto alla ferita. Non c'è però alcuna necessità nel *vulnus* che il termine menziona, bensì solo la potenzialità di una ferita sempre incombente e legata alla contingenza⁷².

Se nella scena natale tradotta da Cavarero, attraverso Arendt e poi Butler, c'è più di un distinguo da fare, una differenza è sicuramente la misura con il tempo che consente l'esperienza della vulnerabilità. L'inerte giace invece nel territorio dell'eccezione. Anche per questa ragione, il doppio autoritratto di Arbus è così prezioso. Da un lato racconta che la morte, eventualità dinanzi al rifiuto dell'inerte, chiude qualunque possibilità di ulteriore contrattazione esperienziale e dall'altro ci rammenta che davanti all'inerte può esserci un'altra creatura vivente vulnerabile.

Note

¹ Il presente articolo è, in forma contratta, una parte del primo capitolo di un volume in via di pubblicazione sulla storia dell'idea di vulnerabilità.

² J. Butler, *Precarious Life. The Powers of Mourning and Violence*, Routledge, London-New York 2004, trad. it. *Vita precarie. Contro l'uso della violenza in risposta al lutto collettivo*, a cura di Olivia Guaraldo, Meltemi, Roma 2004. In questa sede ci si riferirà alla pubblicazione successiva per postmedia books (2013) per la cura, revisione e introduzione di Olivia Guaraldo, cfr. p. 10.

³ A. Cavarero, *Orrorismo. Ovvero della violenza sull'inerte*, Feltrinelli, Milano, 2007, p. 42. A tal proposito si veda il saggio di L. Bernini, *Il vulnerabile e l'inerte. Verso una nuova ontologia dell'umano*, in Aa. Vv., *Actas das Jornadas de Jovens Investigadores de Filosofia – Primeira Jornadas Internacionais*, 2010, http://www.krisis.uevora.pt/edicao/actas_vol1.pdf, pp. 307- 319.

⁴ Cfr. *Ibidem*.

⁵ F. Jullien, *De l'intime. Loin du bruyant Amour*, Grasset&Fasquelle 2013, trad. it a cura di Rosella Prezzo, *Sull'intimità. Lontano dal frastuono dell'Amore*, Raffaello Cortina, Milano, 2014.

⁶ Cfr. *ivi* p. 21.

⁷ J. Butler, *Vite precarie*, cit. p. 10.

⁸ Cfr. P. Valadier, *Apologie de la vulnérabilité*, «*Études*» 2011/2 (Tome 414), p. 199-210: 199.

⁹ G. Agamben, *Homo sacer*, Einaudi, Torino, 1995, p. 91.

¹⁰ Cfr. *Ibidem*.

¹¹ Cfr. *Ibidem*.

¹² Per esempio G. De Peretti, *Précaire : une catégorie instable et fragile*, «*Empan*» 2005/4 (n. 60), pp. 14-23. Sul tema della fragilità anche in relazione alla vulnerabilità molto ha scritto Paul Ricoeur, in particolare si veda P. Ricoeur, *Autonomie et vulnérabilité*, in «*Le Juste*», 2, Éditions Esprit 2001. Su Ricoeur cfr. C. Sautereau, *Subjectivité et vulnérabilité chez Ricoeur et Levinas*, «*Études Ricœuriennes / Ricoeur Studies*», vol. 4, n. 2 (2013), pp.8-24; G. Le Blanc, *Penser la fragilité*, «*Esprit*» 2006/3, p. 249-263; L. Piali, *Fenomenologia del fragile: fallibilità e vulnerabilità tra Ricoeur e Levinas*, Edizioni Scientifiche Italiane, Napoli 1998.

¹³ Cfr. E. Ferrarese, *Vivre à la merci. Le care et les trois figures de la vulnérabilité dans les théories politiques contemporaines*, «*Multitudes*» 2009/2 (n° 37-38), p. 132-141. Ferrarese si concentra sulle riflessioni di Judith Butler, Giorgio Agamben e Martha Nussbaum.

¹⁴ Cfr. *ibidem*.

¹⁵ Cfr. *ivi*, p. 133.

¹⁶ Sul tema la recente letteratura è piuttosto vasta. Tuttavia si veda il recente saggio di Tristana Dini, *Per una politica della vita materiale*, in T. Dini, S. Tarantino (a cura di), *Femminismo e neoliberalismo. Libertà femminile versus imprenditoria di sé e precarietà*, Nathan, Benevento, 2014, pp. 22-34.

¹⁷ E. Ferrarese, *Vivre à la merci*, cit. p. 133

¹⁸ S. Weil, *La Pesanteur et la Grâce*, Librairie Plon, Paris, 1948, trad. it. a cura di Franco Fortini, *L'ombra e la grazia*, Rusconi, Milano, 1985.

¹⁹ Cfr. *ivi*, p. 107.

²⁰ Cfr. *ibidem*.

²¹ S. Weil, *La condition ouvrière*, Gallimard, Paris, 1951, trad. it. a cura di Franco Fortini, *La condizione operaia*, Edizioni di Comunità, Milano, 1965.

²² Cfr. L. Muraro, *Maglia o uncinetto. Rapporto linguistico-politico sulla inimicizia tra metafora e metonimia*, Feltrinelli, Milano, 1981.

²³ Si veda per esempio l'articolo di W. Tommasi, *Una soggettività estatica. Emozioni, vulnerabilità e desiderio*, in «*Thaumazein*», 2, 2014, pp. 407 – 431.

²⁴ Cfr. L. Muraro, *Maglia o uncinetto*, cit. pp. 36 – 38.

²⁵ Cfr. *ivi*, pp. 56 – 81.

²⁶ Cfr. J. Butler, *Vite precarie*, cit. p. 12

²⁷ *Ivi* p. 10

²⁸ Ivi p. 12. Sull'argomento si veda F. Zappino, *Il potere della melanconia*, Prefazione a J. Butler, *The Psychic Life of the Power. Theories in Subjection*, Stanford University 1997, trad. it. a cura di F. Zappino, *La vita psichica del potere. Teorie del soggetto*, Mimesis, Milano, 2014, pp. 7 – 37.

²⁹ J. Butler, *Vite precarie*, cit. p. 39

³⁰ Sul tema dell'umano in Butler e del suo apparente disinteresse relativo all'animale non umano si veda M. Filippi, M. Reggio, *Corpi che non contano*, Mimesis 2015. In particolare è da segnalare l'intervista che gli autori fanno a Butler, *Una molteplicità di animali sensuali*, pp. 23 – 26. Mi si consenta di segnalare che è in via di pubblicazione un mio breve saggio sul tema della vulnerabilità in relazione ad antispecismo e postumano tra Rosi Braidotti e Anat Pick.

³¹ J. Butler, *Vite precarie*, cit. p. 40

³² S. Weil, *Lettera a un ingegnere direttore di fabbrica*, Bourges, 3 marzo 1936, in Id, *La condizione operaia*, cit. p. 149.

³³ Cfr. J. Butler, *Vite Precarie*, cit. p. 40

³⁴ Ibid.

³⁵ Ivi p. 41

³⁶ Ivi p. 42

³⁷ Ibidem.

³⁸ Ivi p. 45

³⁹ Ivi pp. 46-47

⁴⁰ Ivi p. 47

⁴¹ J. Butler, *La vita psichica del potere*, cit., p. 58.

⁴² Ibidem.

⁴³ J. Butler, *Excitable Speech. A Politics of the Performative*, Routledge 1997; trad. it. a cura di S. Adamo, *Parole che provocano. Per una politica del performativo*, Raffaello Cortina, Milano, 2010. Sul tema si veda G. Jagger, *Judith Butler: Sexual Politics, Social Change and the Power of the Performative*, Routledge, New York, USA, 2008, pp. 118-123.

⁴⁴ Ivi, p. 2.

⁴⁵ Cfr. ivi, p. 4.

⁴⁶ Cfr. ivi, pp. 6-7.

⁴⁷ Cfr. ivi, p. 7.

⁴⁸ Cfr. ivi, p. 16.

⁴⁹ Cfr. ibidem.

⁵⁰ J. Butler, *Vite precarie*, cit. pp. 49, 50. Per un esempio sulla questione della violenza che incide nella materialità a partire dalla sperequazione di vulnerabilità generando povertà, precarietà esistenziale e lavorativa, si veda R. Castel, *De l'indigence à l'exclusion, la désaffiliation. Précarité du travail et vulnérabilité relationnelle*, in J. Donzelot, *Face à l'exclusion : le modèle français*, Esprit, Paris, 1991. Ma anche S. Paugam, *La disqualification sociale. Essai sur la nouvelle pauvreté*, Puf, Paris, 1991. Infine T. de Herdt, B. D'Exelle, *La vulnérabilité vis-à-vis d'autres personnes : leçons pour les interventions contre la pauvreté*, *Mondes en développement* 2007/4 (n° 140), p. 101-114. Del resto la stessa Banca Mondiale ha stabilito che la vulnerabilità è uno dei tre indicatori principali della povertà, cfr. *World Development Report 2000/01, Attacking poverty*, Washington.

⁵¹ J. Butler, *Vite precarie*, cit. p. 51

⁵² Ivi, p. 52.

⁵³ Ivi, p. 64.

⁵⁴ Cfr. ibidem.

⁵⁵ Cfr. ibidem.

⁵⁶ Cfr. ivi, p. 65.

⁵⁷ Ivi, p. 66.

⁵⁸ A. MacIntyre, Preface a *Dependent Rational Animals: Why Human Beings Need the Virtues*, Carus Publishing Company, Illinois (USA), 1999, trad. it. a cura di M. D'Avenia, *Animali razionali dipendenti. Perché gli uomini hanno bisogno delle virtù*, Vita e Pensiero, Milano, 2001, p. XXII.

⁵⁹ Cfr. ivi, pp. XXII, XXIII.

⁶⁰ Ivi, p. 10.

⁶¹ «Si trascura di riconoscere in tutta la sua portata il ruolo di questa dipendenza e dei modi in cui essa si radica proprio nella nostra vulnerabilità e nelle nostre sofferenze. Negli anni scorsi, la filosofia femminista ha cercato di porre rimedio a questa lacuna, non soltanto approfondendo le correlazioni tra la svalutazione del ruolo femminile e la tendenza tipicamente maschile di ignorare i dati di fatto della dipendenza, ma anche sottolineando l'importanza della relazione tra madre e figlio come paradigma interpretativo delle relazioni morali, come ha sostenuto Virginia Held nei suoi scritti» (V. Held, *Non contractual-society*, in M. Hanen, K. Nielsen, *Science, Morality and feminist Theory*, University of Calgary Press, pp. 111-137, cit. in A. MacIntyre, cit., p. 5). Sul tema si veda anche Eva Kittay, *Love's Labor: Essay on Women, Equality, and Dependency*, Routledge, New York (USA), 1999.

⁶² Uno dei volumi più recenti è quello di N. Maillard, *La vulnérabilité, une nouvelle catégorie morale?*, «Le champ éthique» 2011. In Italia invece si veda il lavoro di Monia Andreani che legge attraverso la vulnerabilità alcuni luoghi filosofici e della fabulazione: *Twilight. Filosofia della vulnerabilità*, Ev edizioni. Macerata, 2011.

⁶³ Cfr. C. Mackenzie, W. Rogers, S. Dodds, *Introduction: What is vulnerability, and why does it matter for moral theory?* in *On vulnerability. New essays in ethics and feminist philosophy*, Oxford University Press 2014, Oxford (G.B.) pp. 1-29:1.

⁶⁴ Cfr. *Vulnerability, Dependency, and Care*, in Mackenzie, Rogers e Dodds, cit., pp. 181 – 308.

⁶⁵ S. Boehringer, E. Ferrarese, *Féminisme et vulnérabilité. Introduction*, «Cahiers du Genre» 2015/1 (n° 58), pp. 5-19.

⁶⁶ Cfr. *ibidem*.

⁶⁷ Cfr. A. Cavarero, *Inclinazioni. Critica della rettitudine*, Raffaello Cortina, Milano, 2014.

⁶⁸ Cfr. L. Irigaray, *Speculum. De l'autre femme*, Les éditions de Minuit, Paris, 1974, trad. it. a cura di L. Muraro, *Speculum. L'altra donna*, Feltrinelli, Milano, 1975. In ambito italiano L. Muraro, *L'ordine simbolico della madre*, Editori Riuniti, Roma, 1991 (nuova ed. 2006).

⁶⁹ A. Cavarero, *Orrorismo*, cit., p. 30

⁷⁰ Ivi, p. 31

⁷¹ Ivi, p. 32

⁷² Ivi, p. 42. Rispetto al discorso di Judith Butler che Cavarero commenta in capo al differente punto di avvistamento sul rapporto con l'inerte e la dipendenza, sarà appena il caso di citare un passo tratto da *The Psychic Life of the Power* in cui la filosofa statunitense specifica che «Per quanto la dipendenza di un bambino, ad esempio, non sia solitamente intesa come una sottomissione di tipo “politico”, la passione primaria lungo la fase di dipendenza rende il bambino vulnerabile alla subordinazione e allo sfruttamento; questo problema, peraltro, è diventato motivo di preoccupazione solo nel dibattito pubblico più recente. Questa situazione di dipendenza originaria condiziona, però, la formazione e la regolazione politica dei soggetti ponendosi come tramite nella loro soggettivazione. Se assumiamo infatti che non può darsi costituzione del soggetto senza un attaccamento appassionato a coloro ai quali si è sottomessi, allora la sotto-missione assume un ruolo fondamentale per il divenire di quel soggetto. La sottomissione, in quanto condizione necessaria al divenire del soggetto, implica una condizione di obbligatorietà. Il desiderio di sopravvivere, di “essere”, è peraltro un desiderio suscettibile di abuso. Colui che detiene le sorti di un'esistenza gioca con il desiderio di sopravvivenza di quell'esistenza» (J. Butler, *La vita psichica del potere*, cit., pp. 46-47).