

L'ETICA DELLA VULNERABILITÀ COME PARADIGMA POLITICO

EDOARDO GREBLO

Università di Trieste

Dipartimento di Studi Umanistici

edgreblo@gmail.com

ABSTRACT

In recent years, vulnerability has acquired an increasingly relevant political-moral significance. Its renewed interest is due to the idea that if you focus the attention on what constitutes the ideal capable of making people's lives truly "human", a theme like the one of vulnerability represents more an obstacle to be removed in respect to a condition of perfection than a normative resource. This does not mean that you cannot approach an ethic of vulnerability without caution and some reservations. Summarising: the category of vulnerability can be used as a strategic resource of critical value able to foster transformation of the unjust social situation, or is it inevitably associated with a relationship of domination and subordination, or even of violence? The thesis of the present paper is that it is twofold. However, if included in the conceptual framework of the theory of recognition, vulnerability is not necessarily a limiting condition; rather it is an ontological feature that can help recover the intrinsic social dimension typical of the human condition.

KEYWORDS

Human nature, ethics, violence, vulnerability, recognition.

Secondo la tendenza prevalente nella tradizione filosofica occidentale, ogni qualvolta si tratta di proporre una teoria morale o politica è necessario esplicitare alcuni tratti della natura umana ritenuti, da un punto di vista normativo, più importanti di altri – per esempio la razionalità piuttosto che la capacità di provare sentimenti morali oppure di orientarsi sulla base di norme vigenti. Basta gettare uno sguardo cursorio allo scenario attuale per rilevare come teorie politico-morali anche profondamente diverse le une dalle altre – come il neoaristotelismo, il neocontrattualismo o l'utilitarismo – muovano da una caratterizzazione preliminare di quale sia per noi la cosa migliore quando si tratta di orientare la nostra vita in una prospettiva complessiva e di lunga durata. Questa caratteristica della natura umana può essere espressa in termini di piacere, felicità, preferenze o interessi, ma l'orientamento di fondo rimane sempre lo stesso: una vita umana degna di essere vissuta è una vita che risponde ai criteri di valutazione che possono essere considerati suscettibili di realizzare al meglio le potenzialità inscritte nella nostra

natura. È però evidente che se si procede tenendo fisso lo sguardo su ciò che costituisce l'ideale capace di rendere realmente "umana" la vita delle persone, un tema come quello della vulnerabilità sembrerebbe rappresentare un ostacolo rispetto a una condizione di perfezione, un problema da risolvere piuttosto che una risorsa morale.¹

Accanto alle teorie etiche *mainstream* ha cominciato tuttavia a prendere piede una prospettiva decisamente critica nei confronti di questi orientamenti, che alimentano il mito dell'autonomia su cui è stata costruita la figura del soggetto moderno. Un mito che ha di fatto prodotto la rimozione della dimensione relazionale, intersoggettiva, e quindi sociale, nella quale le attività dei singoli individui si integrano a vicenda e si riferiscono in modo complementare le une alle altre. Si tratta della prospettiva, condivisa dalle filosofie dell'alterità proposte per esempio da Lévinas, Ricœur e Jonas, che vede nella vulnerabilità la condizione primaria, la realtà in cui è dato riconoscere ciò che caratterizza l'umano e che permette di recuperare quella dimensione di socialità che è connaturata alla condizione umana.² Il tema della vulnerabilità, anche in conseguenza delle riflessioni femministe sull'"etica della cura",³ ha così guadagnato negli ultimi anni un'attenzione che la teoria morale e politica prevalente non aveva invece dimostrato e ciò allo scopo di opporre alla figura del soggetto sovrano quella di un soggetto in relazione, in aperto contrasto con la finzione di un soggetto privo di vincoli che deve ispirare le proprie condotte alla prospettiva astratta di un'umanità universale. Un soggetto che finisce però per ritrovarsi amputato di ogni tratto individuale, "poiché nell'esercizio dell'autonomia personale bisogna astrarre da tutte le obbligazioni concrete che, come presupposti normativi delle nostre relazioni intersoggettive, esprimono un nucleo della nostra identità".⁴ Questo non significa che a un'etica della vulnerabilità non ci possa accostare senza manifestare riserve e cautele, soprattutto in rapporto al suo possibile valore normativo. Detto in sintesi: la categoria di vulnerabilità può essere impiegata come una risorsa teorica dotata di un valore critico capace di mettere in moto una dinamica pratica di trasformazione della situazione sociale ingiusta, oppure risulta inevitabilmente associata a una relazione di dominio e subalternità, o addirittura di violenza? Per questo, anche se

¹ P. Donatelli, *Vulnerabilità e forme di vita*, "Etica & Politica/Ethics & Politics", 3, 2016, pp. 59-74.

² O. Guaraldo, *Comunità e vulnerabilità. Per una critica politica della violenza*, ETS, Pisa 2012; M.G. Bernardini et al. (a cura di), *Vulnerabilità. Etica, politica, diritto*, If Press, Roma 2018; A. Grompi, *V come vulnerabilità*, Cittadella, Assisi 2017.

³ J.C. Tronto, *Confini morali. Un argomento politico per l'etica della cura*, tr. N. Riva, Reggio Emilia, Diabasis 2006; V. Held, *The Ethics of Care. Personal, Political and Global*, Oxford-New York, Oxford University Press 2006; E. Kittay, *La cura dell'amore. Donne, uguaglianza, dipendenza*, tr. S. Belluzzi, Vita e Pensiero, Milano 2010; M. Nussbaum, *Le nuove frontiere della giustizia. Disabilità, nazionalità, appartenenza di specie*, tr. C. Faralli, il Mulino, Bologna 2007.

⁴ A. Honneth, *Il diritto della libertà. Lineamenti per un'eticità democratica*, tr. C. Sandrelli, Codice edizioni, Torino 2015, p. 148.

la recente teoria femminista ha sottolineato l'importanza della dimensione della vulnerabilità dell'umano allo scopo di smascherare l'illusione della nostra indipendenza e di valorizzare invece la nostra interdipendenza, non ha tuttavia mancato di mettere in guardia circa alcuni possibili equivoci, a cominciare dal rischio di trasformare la categoria in una pura disposizione emotiva o sentimentale e quindi inadatta a essere applicata in ambito giuridico e politico.

In generale, le riserve circa le potenzialità etico-politiche della vulnerabilità tendono a disporsi lungo quattro diverse linee argomentative. La prima, illustrata da Butler in *La vita psichica del potere*,⁵ sottolinea il legame concettuale tra la nozione di "soggetto" e termini come "soggezione", "sudditanza" o "sottomissione" per alludere alla situazione di chi, in una relazione di potere con un altro soggetto, si ritrova in una condizione di subalternità, passività o inferiorità. E ciò significa, se ci colloca nella scia di questo testo, che la nozione di vulnerabilità appare sostanzialmente inservibile da un punto di vista politico-normativo, poiché risulta talmente indissociabile dalle relazioni di dominio da condizionare preventivamente anche gli eventuali tentativi di opposizione al potere. In realtà, come si vedrà in seguito, Butler ha successivamente modificato questa prospettiva e ha recuperato la categoria di vulnerabilità per delineare, nel quadro di una vera e propria teoria del riconoscimento, un'etica della non violenza in un contesto segnato da una violenza sempre maggiore, come quello creato dalla guerra o dal terrorismo.

La seconda mette in discussione proprio la correlazione tra vulnerabilità e violenza sostenuta da Butler nelle sue opere più recenti. Infatti, proprio perché concepita "come l'altro della violenza, la vulnerabilità può essa stessa costituire o essere costituita dalla violenza in modo tale da metterne in discussione l'attrattività".⁶ Inoltre, non vi sarebbe nulla in questa nozione in grado di definire una origine relazionale della normatività suscettibile di indicare quali debbano essere le obbligazioni concrete che possono operare da presupposti normativi delle nostre relazioni intersoggettive, poiché l'appello alla vulnerabilità lascia aperto e indeterminato il tipo di reazione che intende suscitare, in quanto non solo non implica un'automatica risposta positiva, improntata in senso etico, ma non esclude neppure una risposta negativa, improntata alla violenza.⁷

La co-implicazione di vulnerabilità e violenza ha suggerito una terza serie di critiche, che toccano in questo caso la possibilità di concepire la vulnerabilità come una "pratica" efficace e operativa sul piano sociale e politico, come quando la si è adottata per affrontare i problemi di gestione del rischio attraverso forme più flessibili di governamentalità. Si pensi, per esempio, a situazioni in cui individui o

⁵ J. Butler, *La vita psichica del potere. Teorie del soggetto*, tr. F. Zappino, Mimesis, Milano-Udine 2013.

⁶ E. Miller, *Bodies and the Power of Vulnerability: Thinking Democracy and Subjectivity outside the Logic of Confrontation*, "Philosophy Today", 5, 2002, p. 102.

⁷ A. Murphy, *Violence and the Philosophical Imaginary*, SUNY Press, Albany 2012.

gruppi si vengano a trovare in circostanze di acuta vulnerabilità come in caso di pandemia, attacchi terroristici o catastrofi naturali. In casi come questi si crea una situazione che offre ai governi l'opportunità di incrementare i regimi di sorveglianza e biopotere che investono direttamente la falda biologica della vita e che si esercitano attraverso tecnologie disciplinari e normalizzanti. Ciò ha spinto alcune teoriche a ritenere che la vulnerabilità tenda a giustificare il ricorso a pratiche sempre più invasive di governamentalità biopolitica o di paternalismo condiscendente.⁸

Infine, si è osservato come la nozione di vulnerabilità quale condizione universale e costitutiva dell'umano tenda a lasciare in ombra il fatto che i fattori che la determinano si distribuiscono in modo diseguale a seconda del genere e della categoria sociale. Da ciò la tendenza ad associarla a condizioni di subalternità o di passività, a immagini di corpi ammassati e feriti e a soggetti sofferenti, deprivati e martoriati, dai migranti alle vittime di guerre, catastrofi naturali o in condizioni di povertà disperata. Ciò ha indotto alcuni a suggerire che le nozioni di *agency* e le lotte per i diritti e la dignità siano più efficaci del richiamo a un'etica della vulnerabilità. Problemi analoghi sono stati sollevati anche dalle femministe non occidentali, le quali hanno osservato che il modo in cui è stata costruita la figura della donna non-occidentale rinvia a un'immagine di dipendenza e vulnerabilità che semplifica eccessivamente le culture extra-occidentali ed evita di chiedere alle donne stesse la loro opinione sulle norme che sembrano condannarle a una impotenza politica ed economica che le priva di ogni capacità di *agency*.⁹

Tuttavia, non sono pochi i teorici secondo i quali la categoria di vulnerabilità contiene, seppure a certe condizioni, un potenziale politico-morale capace di trasformare l'intera struttura sociale. In particolare, per definire l'origine relazionale della normatività. Emerge così l'esigenza di trovare una sorta di via di mezzo tra le critiche sopra riportate e l'enfasi sulla vulnerabilità come una "straordinaria risorsa" che il sé deve valorizzare per recuperare la sua natura relazionale, il senso del proprio essere al mondo e le fonti dell'agire responsabile.¹⁰ Si tratta perciò di

⁸ R. Diprose, *Corporeal Interdependence: From Vulnerability to Dwelling in Ethical Community*, "SubStance", 3, 2013, pp. 185-204; E.P. Ziarek, *Feminist Reflections on Vulnerability*, "SubStance", 3, 2013, pp. 67-84.

⁹ C. Mohanty, *Under Western Eyes: Feminist Scholarship and Colonial Discourses*, in C. Mohanty, A. Russo, L. Torres (a cura di), *Third World Women and the Politics of Feminism*: Indiana University Press, Indianapolis 1991, pp. 61-88; J. Butler, *Vite precarie. I poteri del lutto e della violenza*, tr. O. Guaraldo, Postmedia, Milano 2013, p. 67.

¹⁰ "Ignorare quella vulnerabilità, bandirla, mettere noi stessi al sicuro al prezzo di qualsiasi altra considerazione umana significa sradicare una delle più straordinarie risorse alle quali attingere per la nostra condotta" (J. Butler, *ibid.*, pp. 53-54. Una risorsa che ci offre l'opportunità, secondo Olivia Guaraldo, di ripensare lo stesso paradigma del politico, per sottrarlo alla sin troppo prevedibile associazione con la violenza e basarlo piuttosto sull'esperienza della perdita e della vulnerabilità condivisa (O. Guaraldo, *Comunità e vulnerabilità. Per una critica politica della violenza*, ETS, Pisa 2012).

valutare secondo quali forme e a quali condizioni la categoria di vulnerabilità può fornire un punto di vista critico significativo su quella che si è configurata a partire dalla modernità come una forma di vita che ostacola la propensione a instaurare dei legami sociali di tipo solidaristico. Occorre dunque, anzitutto, riformulare i termini di riferimento che stanno alla base della categoria al fine di chiarirne aspetti negativi e declinazioni positive, così da distinguere tra gli aspetti emancipativi e quelli controproducenti o semplicemente inefficaci e, in secondo luogo, verificare il peso che può avere per fornire un punto di vista critico decisivo su una prospettiva etico-politica che approda a una rappresentazione della giustizia che incoraggia un sistema sociale dell'egoismo.

Un'ultima precisazione: la vulnerabilità non andrebbe concepita come una categoria normativa data a priori, e neppure come il richiamo al rischio, implicito nell'esistenza personale di chiunque, di essere ferito o di cadere vittima della violenza. Non è qui in discussione "la questione relativa a quale forma debbano assumere le riflessioni e le discussioni politiche se si adottano i parametri della feribilità (*injurability*) e dell'aggressione come punti di partenza della vita politica".¹¹ La questione verte piuttosto sulla vulnerabilità come categoria in grado di suggerire quella possibile apertura degli uni agli altri che serve a creare le condizioni per il fiorire della libertà di sé presso gli altri e degli altri presso di sé. In questo senso, la vulnerabilità presenta caratteristiche ambivalenti,¹² poiché non definisce una condizione o una struttura della relazionalità tale da poter essere caratterizzata in via preventiva, e senza ulteriori specificazioni, come positiva o come negativa, poiché incorpora entrambe le possibilità. Come ha sostenuto Erinn Gilson, "la vulnerabilità è una condizione di potenzialità capaci di rendere possibili altre condizioni".¹³ Inserita nel quadro concettuale della teoria del riconoscimento, la vulnerabilità non si configura come una condizione necessariamente limitante, ma come una caratteristica ontologica dell'essere umano che può anche servire a recuperare l'origine normativa delle nostre relazioni intersoggettive e a pensare una diversa struttura della soggettività, consapevole della propria dipendenza costitutiva, dei vincoli che legano ciascuno a tutti gli altri in un rapporto di reciproca interdipendenza e di mutua responsabilità.

1. VULNERABILITÀ, VIOLENZA E POTERE

In *Vite precarie*, Butler afferma che il compito della critica è "riflettere su questa originaria influenzabilità e vulnerabilità attraverso una teoria del potere e del riconoscimento".¹⁴ Non è tuttavia del tutto chiaro in che modo Butler ritenga che

¹¹ J. Butler, *Vite precarie*, cit., p. 23.

¹² A. Murphy, *Violence and the Philosophical Imaginary*, cit., pp. 65-66.

¹³ E. Gilson, *Vulnerability, Ignorance, and Oppression*, "Hypatia", 2, 2011, p. 310.

¹⁴ J. Butler, *Vite precarie*, cit., p. 65.

questo compito possa essere intrapreso, o, più precisamente, quale possa essere il rapporto tra potere, riconoscimento e vulnerabilità: questo rapporto allude a una condizione strutturale o sistemica, a un intreccio inevitabile, a una forma di violenza o a una concezione antropologica? Infatti, anche se l'analisi verte sulla relazione tra vulnerabilità e riconoscimento, la riflessione sulla vulnerabilità non passa tanto per la nozione di potere, quanto piuttosto per la sua associazione con la violenza. È l'esposizione alla violenza che evoca la consapevolezza della vulnerabilità come la situazione primaria che ci rende dipendenti gli uni dagli altri. "Il fatto di essere, originariamente e contro ogni nostra volontà, violate e agite è segno di una vulnerabilità e di una dipendenza di cui non possiamo sbarazzarci".¹⁵ La riflessione sulla relazione tra vulnerabilità e riconoscimento non passa per la relazione con il potere, ma per la sua associazione, originaria e fondamentale, con la violenza.

La posizione di Butler non è però univoca. Infatti, in altri testi aveva suggerito una prospettiva un po' diversa e aveva evocato l'interrelazione tra riconoscimento, potere e vulnerabilità quale condizione di esistenza del soggetto. Per esempio, in *La vita psichica del potere* la nozione di assoggettamento viene impiegata per concettualizzare il potere sia come una forma di dominio "che si impone a noi dall'esterno, come qualcosa che ci degrada, che ci fa sentire inferiori", sia come ciò che "paradossalmente, fonda - e incoraggia - la nostra capacità di agire".¹⁶ La nozione di assoggettamento sta a indicare la natura "paradossale" del potere, cioè "l'ambivalenza del soggetto come effetto di potere per effetto della sua duplice dipendenza: dalle norme sociali e dalla presenza degli altri per la sua stessa apparizione e sopravvivenza".¹⁷ In questo contesto, Butler si serve della teoria dell'interpellazione di Althusser e della psicoanalisi (soprattutto lacaniana) per provare a descrivere come i soggetti finiscano per provare attaccamento nei confronti di quelle stesse norme e di quelle stesse forme di soggettività dalle quali sono assoggettati e alle quali risultano sottomessi. In questo contesto, la prospettiva strutturalista adottata da Butler enfatizza "la dipendenza dall'altro per la sua stessa costituzione, mentre invece ciò si verifica solo quando si incontra l'altro attraverso e nell'ambito del funzionamento di norme regolative".¹⁸ Attraverso la ripresa dello scenario althusseriano, in cui il soggetto viene "riconosciuto" perché interpellato da una figura autoritaria in cui risuona la voce della Legge, Butler richiama l'attenzione sul modo in cui i soggetti sono costituiti in e da forme di riconoscimento capaci di ferire. La formazione del soggetto è quindi "inseparabile dalla forza costitutiva della significazione".

¹⁵ Ead., *Critica della violenza etica*, tr. F. Rahola, Feltrinelli, Milano 2006, p. 135. Cfr. E. Gilson, *Vulnerability, Ignorance, and Oppression*, cit., p. 308.

¹⁶ J. Butler, *La vita psichica del potere*, cit., p. 41. Cfr. A. Allen, *The Politics of Our Selves*, Columbia University Press, New York 2008.

¹⁷ C. Mills, *Normative Violence, Vulnerability, and Responsibility*, "Differences", 2, 2007, p. 137.

¹⁸ *Ibid.*

Al contrario, le tesi proposte in *Vite precarie* sono state elaborate “in risposta alle condizioni di elevata vulnerabilità e aggressione seguite” agli attentati terroristici dell’11 settembre e alla decisione dell’amministrazione americana di rispondere alla violenza con la violenza. Alla “vulnerabilità intollerabile”¹⁹ emersa con gli attentati gli Stati Uniti hanno risposto con la ritorsione militare, attivando una macchina da guerra allestita con l’obiettivo di escludere una volta per tutte l’eventualità che il Paese potesse rivelarsi nuovamente vulnerabile invece, come suggerisce Butler, di proporre una risposta etica improntata alla non-violenza e alla nostra comune vulnerabilità. L’11 settembre è l’evento che inaugura un’epoca anche per la dimensione di scala in cui si verifica, poiché esemplifica a livello di soggetto collettivo, lo Stato, la realtà di cui è necessario prendere atto al livello di ogni soggetto individuale, e cioè che noi tutti siamo già da sempre e costitutivamente esposti a una exteriorità che ci può ferire. La perdita e la vulnerabilità sono la diretta conseguenza del nostro essere corpi socialmente costituiti ed esposti agli altri, sempre a rischio della violenza che può derivare da questa esposizione.

Inoltre, questa concezione di vulnerabilità viene proposta in relazione ai concetti di dolore, perdita e lutto e del ruolo che rivestono per la politica.²⁰ Non ci si può pertanto limitare a chiedere: “cosa si intende per umano?”. Occorre anche domandarsi: che “cosa *rende una vita degna di lutto?*”²¹ In questo senso Butler fa appello alla preoccupazione per la comune vulnerabilità umana, per “un concetto più generale dell’umano [...] nel quale siamo, fin dall’inizio, consegnati all’altro, nel quale siamo, fin dall’inizio, perfino prima dello stesso processo di individuazione, e in ragione delle necessità corporee, consegnati a un gruppo di ‘altri’ originari”.²² Non è detto, perciò, l’esperienza di vulnerabilità e di perdita debba portare necessariamente alla violenza e alla punizione militare. La perdita, suggerisce Butler, non significa che sia necessario accettare l’aggressione reattiva come la norma della vita politica, poiché essa “ha creato un sottile legame tra tutti ‘noi’”.²³ E se è vero che alcune forme di lutto pubblico possono alimentare pulsioni nazionalistiche, ricreando le condizioni di perdita e vittimizzazione che servono a giustificare una guerra più o meno permanente, è altrettanto vero che non tutte le forme di elaborazione del lutto sono destinate a concludersi nello stesso modo. Il senso di dolore, perdita e vulnerabilità può rappresentare la base di un’esperienza in cui si vive oltre o fuori di sé, l’orizzonte in cui siamo tutti “destabilizzati”²⁴ e in cui ci si trova gettati, per così dire, in quello stato di dipendenza nel quale ci tengono le nostre relazioni con gli altri. Ciò significa che per Butler all’esperienza di vulnerabilità, perdita e dolore è immanente una potenzialità di tipo etico e politico,

¹⁹ J. Butler, *Vite precarie*, cit., p. 23.

²⁰ A. Murphy, *Violence and the Philosophical Imaginary*, cit., p. 72.

²¹ J. Butler, *Vite precarie*, cit., p. 45.

²² *Ivi*, p. 54.

²³ *Ivi*, p. 46.

²⁴ *Ivi*, p. 48.

che ci permette di risvegliare l'empatia - ovvero "la scintilla che fa scaturire l'interesse umano per gli altri, il collante che rende possibile la vita sociale"²⁵ - al fine di correggere gli automatismi e le parzialità che ostacolano il riconoscimento dell'altro in quanto distinto da noi e tuttavia dotato come noi di vissuti ai quali siamo in grado di partecipare.

Non è tuttavia irrealistico immaginare che l'esperienza dell'esposizione alla vulnerabilità possa evocare altrettanto spontaneamente reazioni di segno esattamente opposto e declinate sulla base di logiche ispirate a forme di violenza, abuso o annientamento piuttosto che di empatia. L'ambiguità che caratterizza la posizione di Butler dipende dalle evidenti esitazioni e ambiguità che circondano le sue proposte dal punto di vista di una ricostruzione normativa delle loro pretese di validità.²⁶ Qual è, cioè, la nozione normativa dell'umano, di cosa il corpo di un umano debba essere, per decidere quando non c'è mai stato un umano, non c'è mai stata una vita riconoscibilmente umana e quindi una certa vita o una certa morte possono essere abbandonate a un destino di irrappresentabilità? Quali sono gli schemi normativi di intelligibilità che fissano i limiti dell'umano e stabiliscono quando una vita è degna di essere vissuta e quando una morte è degna di lutto? "In assenza di un'istanza normativa non è possibile alcuna chiara estrapolazione dalla realtà della vulnerabilità incarnata a una soltanto politica. Questo perché non vi è nulla di prescrittivo - o di necessariamente normativo - nel riconoscere che siamo espropriati e vulnerabile davanti agli altri".²⁷

In questo senso, Butler appare eccessivamente cauta riguardo al potenziale fondamento normativo della vulnerabilità e tende a oscillare tra una concezione del riconoscimento in chiave etica o morale e una visione della normatività in termini di forme soggioganti di "normalizzazione". Ma allora le norme immanenti a una politica della vulnerabilità devono in un certo senso essere tali da poter essere lesive nei confronti di qualcuno e associate a una qualche forma di violenza. E ciò ostacola una visione della vulnerabilità esplicitata in chiave dichiaratamente politica, ossia volta a definire le norme che informano l'azione collettiva nella sfera pubblica politica. Se si rispetta fino in fondo la logica di Butler, soprattutto nei testi precedenti a *Vite precarie*, se ne ricava l'idea che le stesse norme che guidano la nostra riflessività, il nostro giudizio e le nostre azioni tendano a intrappolare i soggetti all'interno di regimi di normalizzazione che "limitano le possibilità" e infliggono una sorta di "violenza costitutiva". Con il risultato di rendere la vulnerabilità indissociabile dalla violenza.²⁸

A dire il vero, la preoccupazione di Butler è anche quella di criticare le forme di violenza che si impegnano a "precludere, contenere o nascondere la propria

²⁵ M.L. Hoffman, *Empatia e sviluppo morale*, tr. M. Riccucci, il Mulino, Bologna 2008, p. 3.

²⁶ Cfr. A. Murphy, *Violence and the Philosophical Imaginary*, cit., p. 83.

²⁷ Ivi, p. 73.

²⁸ Ivi, p. 74.

vulnerabilità” e che finiscono perciò per dare luogo a esiti regressivi. È per questo che riconosce l'importanza etica del mantenere un'apertura, del “rimanere e spostati [agli altri] e alla realtà della propria vulnerabilità”²⁹ e non nasconde il carattere ambivalente della vulnerabilità, il cui profilo non implica soltanto mortalità, feribilità e violenza, ma anche amore, desiderio, *agency* e interdipendenza. Così, pur muovendo dall'associazione con la violenza, Butler pone in evidenza che la vulnerabilità allude a “una relazionalità che non è composta interamente né da te né da me, ma deve essere intesa come *il legame* attraverso cui questi due termini sono messi in relazione e differenziati”,³⁰ una relazionalità che non va intesa semplicemente in termini di “io” e “tu”, ma anche come il legame con quel “tu” che è parte costitutiva di ciò che “io” sono”. Butler considera perciò questa relazionalità “come una dimensione normativa in fieri delle nostre vite politiche e sociali, all'interno della quale siamo obbligati a prendere atto della nostra interdipendenza”,³¹ anche se, tuttavia, confessa “di non sapere ancora come poter teorizzare tale interdipendenza”.³²

Pertanto, sebbene Butler proponga una concezione normativa della vulnerabilità, essa non è priva di ambiguità, poiché sembra tale da suscitare sia sentimenti “positivi” (la compassione e la simpatia, l'amore e la repulsione per la crudeltà) sia sentimenti “negativi” (la paura e l'odio, l'invidia e il risentimento). Ma, e soprattutto, è il modo ambivalente con cui la dimensione normativa viene associata alle istanze della normalizzazione che ne limita le potenzialità costruttive da un punto di vista politico, anche perché, nonostante il tentativo di ripensare la vulnerabilità tanto in termini di riconoscimento quanto in termini di potere, in *Vite precarie* non è dato di riscontrare alcuna precisa proposta al riguardo.³³ Si tratta di una lacuna dovuta non solo all'effetto di sovradeterminazione che la violenza, la mortalità e la finitezza esercitano sulla categoria di vulnerabilità, ma anche alla rinuncia ad approfondire il rapporto tra riconoscimento e vulnerabilità da un punto di vista dichiaratamente normativo. Può quindi essere utile affrontare la questione del riconoscimento dalla prospettiva introdotta da Axel Honneth, che mira a individuare quali siano le istanze normative necessarie per valutare, approvandolo o disapprovandolo, il nostro comportamento.

²⁹ Ivi, p. 71.

³⁰ J. Butler, *Vite precarie*, cit., p. 47.

³¹ Ivi, p. 51,

³² Ivi, p. 24.

³³ Cfr. K. Leopold, *An Ideology Critique of Recognition: Judith Butler in the Context of the Contemporary Debate on Recognition*, “Constellations”, 3, 2018, pp. 474-484.

2. ANTROPOLOGIA DELLA VULNERABILITÀ E DEL RICONOSCIMENTO

Per Axel Honneth, il quadro di riferimento più coerente per affrontare il tema di vulnerabilità consiste in una teoria normativa del riconoscimento: la vulnerabilità è vulnerabilità al riconoscimento. Già nell'uso linguistico quotidiano, afferma Honneth, "è scontata l'idea che l'integrità della persona sia implicitamente legata a modelli di approvazione o di riconoscimento. [...] Infatti, nei racconti personali di coloro che si vedono trattati ingiustamente da altri, fino a oggi giocano un ruolo dominante categorie morali, come quelle dell'offesa, oppure dell'umiliazione, che si riferiscono a forme di misconoscimento, cioè di riconoscimento negato. Con concetti negativi di questo tipo non viene indicato come ingiusto un comportamento semplicemente perché lede la libertà d'azione dei soggetti o arreca loro danni materiali, ma piuttosto perché colpisce le persone nella comprensione positiva di sé acquisita per via intersoggettiva".³⁴ Questa prospettiva riposa su un'antropologia della vulnerabilità che intende aprirsi alla possibilità di pensare la dipendenza reciproca dei soggetti umani a partire da un rapporto intersoggettivo determinato dal reciproco riconoscimento - cioè dalla reciproca attribuzione di valore - da parte dei soggetti coinvolti. Esiste "un nesso indissolubile tra l'integrità degli esseri umani e l'approvazione da parte degli altri, [...] tra individuazione e riconoscimento, da cui deriva una particolare vulnerabilità degli esseri umani".³⁵

Nelle sue prime opere, Honneth tenta di individuare i presupposti di questa antropologia, il cui obiettivo è di mettere in chiaro il rapporto di reciproca implicazione tra la vulnerabilità e le diverse forme di cooperazione intersoggettiva, attingendo alle risorse teoriche offerte dal materialismo storico e, soprattutto, dall'antropologia filosofica. L'autore di riferimento è Arnold Gehlen, che ha delineato un modello antropologico, al cui centro si trova la categoria dell'azione, nella prospettiva della "vulnerabilità primaria" che definisce l'essere umano - se paragonato con tutti gli altri viventi più attrezzati di lui - come un essere organicamente carente.³⁶ Dal momento che è un "essere biologicamente carente", in quanto fisiologicamente inferiore e privo delle certezze comportamentali a livello istintuale degli animali, la sua incapacità di sopravvivere in un qualsiasi ambiente naturale lo costringe ad agire per costruirsi il proprio "posto nel mondo" attraverso la tecnica. Le sue possibilità di adattamento e sopravvivenza dipendono alla capacità di creare un "mondo artificiale", che assume i tratti di una "seconda natura"

³⁴ A. Honneth, *Lotta per il riconoscimento. Proposte per un'etica del conflitto*, tr. C. Sandrelli, il Saggiatore, Milano 2002, p. 158.

³⁵ *Ibid.*

³⁶ Anche se, come osserva D. Petherbridge (*The Critical Theory of Axel Honneth*, Lanham, Lexington Books 2013), l'orientamento all'intersoggettività di Honneth - che si ispira alla lezione di Mead - è alternativo all'orientamento solipsistico di Gehlen. Cfr. A. Honneth, *Il diritto della libertà*, cit., pp. 59-62.

prodotta per mezzo dell'azione. Ciò che per l'animale è l'ambiente, per l'uomo è il mondo culturale, "cioè quella parte della natura da lui dominata e trasformata in un complesso di ausili per la vita".³⁷ La sfera culturale si configura perciò come l'ambito naturale modificato dall'uomo attraverso l'azione, che diviene una sorta di "architetto che edifica la cultura con materiale da costruzione naturale".³⁸ La tesi fondamentale di Gehlen è che la sottospecializzazione biologica, che rappresenta la caratteristica specifica dell'essere umano, sia compensata dalla capacità umana di agire. La "carenza organica" e la vulnerabilità primaria quale condizione dell'omizzazione hanno dato vita alla cultura come la "seconda natura" organizzata da un essere che è per così dire "innaturale" e che occupa la funzione che l'ambiente ha per l'animale.³⁹

L'aspetto più importante ai fini della riflessione sulla vulnerabilità quale categoria critica è che la natura plastica dell'uomo, corrispondente alla non-specializzazione che promuove la capacità - e la necessità - di agire, viene proiettata su uno sfondo normativo: la nostra non-specializzazione biologica è alla base della nostra interdipendenza e della nostra socialità. Dal momento che "non disponiamo di soluzioni puramente naturali alla nostra precarietà biologica", dobbiamo compensare la nostra vulnerabilità fisica attraverso la creazione di quadri culturali e sociali.⁴⁰ In altre parole, la vulnerabilità biologica o fisiologica deve essere compensata mediante la creazione di una trama relazionale che dà origine alle varie forme di inculturazione, socializzazione e cooperazione. In questo senso, a differenza di altre specie, la vulnerabilità primaria dell'essere umano non promuove soltanto il "modellamento culturale del mondo sociale", ma rappresenta anche "la condizione di possibilità per lo sviluppo della capacità di azione autonoma e di apprendimento nei confronti dell'adattamento puramente istintuale".⁴¹ L'incompletezza biologica che è propria degli esseri umani è all'origine della condizione condivisa di vulnerabilità che caratterizza l'umano ed è ciò che costringe esseri costituzionalmente "carenti" a partecipare a forme determinanti di cooperazione sociale.

Le intuizioni antropologiche di Gehlen sono state inizialmente cruciali per la formulazione di un'antropologia dell'intersoggettività fondata sulla consapevolezza

³⁷ A. Gehlen, *L'uomo. La sua natura e il suo posto nel mondo*, tr. C. Mainoldi, Feltrinelli, Milano 1983, pp. 64-65.

³⁸ Id., *L'immagine dell'uomo nell'antropologia moderna*, in *Antropologia filosofica e teoria dell'azione*, tr. G. Auletta, Guida, Napoli 1990, p. 20.

³⁹ A. Honneth e H. Joas, *Social Action and Human Nature*, Cambridge University Press, Cambridge (UK) 1988. Si veda in proposito J.-P. Deranty, *Una materialità rimossa. Recuperare il materialismo nella teoria del riconoscimento di Axel Honneth*, "Consecutio rerum", 4, 2018, pp. 160-162.

⁴⁰ V. Pavesich, *Vulnerability, Power, and Gender: An Anthropological Mediation Between Critical Theory and Poststructuralism*, "Essays in the Philosophy of Humanism", 2, 2014, p. 4.

⁴¹ J.-P. Deranty, *Beyond Communication: A Critical Study of Axel Honneth's Social Philosophy*, Brill, Leiden 2009, p. 163.

della vulnerabilità dell'umano. Successivamente, Honneth ha tuttavia rielaborato queste intuizioni nella prospettiva di una teoria del riconoscimento e ha trovato in Hegel la principale fonte di ispirazione dell'opera in cui questa teoria è stata presentata in forma compiuta. Il nocciolo della sua argomentazione è che “ogni convivenza umana presuppone una sorta di assenso elementare tra i soggetti, poiché altrimenti non potrebbe realizzarsi un qualsiasi tipo di vita in comune”.⁴² Honneth fa dunque propria la tesi di Hegel per cui “l'uomo viene necessariamente riconosciuto ed è necessariamente riconoscente”; in altre parole, condivide l'impegnativa tesi antropologica per cui “l'uomo è il riconoscere”.⁴³ La categoria di vulnerabilità viene così ancorata a una teoria del riconoscimento che assume la dimensione dell'interdipendenza non come una condizione esterna, ma come la base di quella che Honneth definisce come “autonomia relazionale”,⁴⁴ cioè una libertà soggettiva che non fa astrazione dalla relazione intersoggettiva, poiché la incorpora come sua condizione necessaria e quale ambito di manifestazione.

Considerazioni di carattere antropologico e psicologico-morale suggeriscono così l'idea che esista un substrato di aspettative di riconoscimento presente in ogni essere umano da cui è possibile estrarre, per mezzo di un processo di “ricostruzione normativa”, criteri morali universalistici così da giudicare normativamente gli sviluppi storici. A partire da questa “un'antropologia debole”, che “ricostruisce alcune, poche, ma elementari, condizioni della vita umana”,⁴⁵ è possibile dimostrare come la partecipazione a rapporti di reciproco riconoscimento protegga i soggetti dalle forme di sofferenza emotiva provocate dalla sua mancanza e che la riuscita del riconoscimento offra i presupposti per una riuscita autorealizzazione nella società. Questa riuscita risulta necessaria per giungere a quella autorelazione positiva con sé che si articola storicamente nelle tre forme dell'amore, dell'eguaglianza e della realizzazione, a cui corrispondono i rapporti di riconoscimento istituzionalizzati nelle società moderne: la sfera delle relazioni primarie, quella del diritto e quella della cooperazione sociale.

Il fatto che il riconoscimento si riferisca a processi sociali oggettivati o a istituzioni ha due conseguenze. Anzitutto esclude la prospettiva egocentrica della soggettività autoriferita, poiché la libertà e l'autorealizzazione sono possibili solo insieme a quelle altrui ed è solo attraverso le esperienze di intersoggettività che possiedono la forma del riconoscimento reciproco che “il singolo può pervenire ad una identità

⁴² A. Honneth, *Lotta per il riconoscimento*, cit., p. 56.

⁴³ G.W.F. Hegel, *Filosofia dello spirito jenesico [1805-06]*, tr. G. Cantillo, Laterza, Bari 1971, pp. 135-6.

⁴⁴ J. Anderson e A. Honneth, *Autonomy, Vulnerability, Recognition, and Justice*, in Christman e J. Anderson (a cura di), *Autonomy and the Challenges to Liberalism: New Essays*, Cambridge University Press, Cambridge 2005, p. 130.

⁴⁵ A. Honneth, *Patologie del sociale. Tradizione e attualità della filosofia sociale*, in “Iride. Filosofia e discussione pubblica”, 18, 1996, p. 326.

pratica”.⁴⁶ Questa antropologia dell’interdipendenza, quindi, si basa sulla nozione che “l’inattendibilità e l’integrità dell’essere umano sono viste in un rapporto di dipendenza dall’approvazione di altri”.⁴⁷ Secondo Honneth, non solo le violazioni dell’integrità fisica, ma anche gli abusi dell’integrità psicologica alimentano il “rischio di una violenza che può portare al crollo l’identità dell’intera persona”.⁴⁸ In secondo luogo, le ferite inflitte alla “integrità dell’essere umano” possono essere ricondotte alla violazione di principi di riconoscimento definiti, e diventa quindi possibile pervenire alla definizione di rivendicazioni normative determinate. In questo senso, le esperienze di ingiustizia o le risposte negative che scaturiscono dalla negazione delle legittime richieste di riconoscimento possiedono un potenziale critico-emancipativo, perché la raggiunta consapevolezza della costituzione relazionale della nostra soggettività e della sua vulnerabilità al misconoscimento può trasformarsi in un convincimento politico-morale capace di spingere all’azione. Per Honneth, e per la tradizione della teoria critica alla quale si ispira, sono le esperienze di sofferenza sociale, vulnerabilità o mancanza di rispetto che provvedono a fornire la motivazione morale che alimenta i mutamenti socio-normativi necessari a favorire una prospettiva più vicina alla realtà interazionale degli attori sociali.

Ora, è proprio questo impulso critico immanente alla vulnerabilità a rendere piuttosto profondo il solco che divide la teoria del riconoscimento dalle prospettive di Foucault e Butler. Se infatti si muove dall’idea che il potere biopolitico e disciplinare si applichi sul corpo dei soggetti prescrivendo criteri di normalità che si traducono in abitudini e comportamenti quotidiani, viene a mancare ogni criterio suscettibile di articolare la “sofferenza in quanto tale”.⁴⁹ Le potenzialità critico-normative incorporate nella categoria di vulnerabilità, che offrono l’opportunità di comprendere come gli esseri umani reagiscono a situazioni di ingiustizia e di oltraggio morale, devono essere perciò inserite nel quadro interpretativo offerto da una teoria del riconoscimento che mette in luce gli “sviluppi deviati” delle relazioni intersoggettive nelle società moderne. Sono le relazioni di riconoscimento a rappresentare la dimensione normativa primaria delle interazioni sociali e a costituire la base di processi più differenziati di riconoscimento che si verificano nelle tre sfere dell’amore, dell’eguaglianza e della realizzazione.

⁴⁶ A. Honneth, *Riconoscimento e disprezzo. Sui fondamenti di un’etica post-tradizionale*, tr. A. Ferrara, Rubbettino, Soveria Mannelli 1993, p. 18.

⁴⁷ *Ibid.*

⁴⁸ *Ivi*, p. 19.

⁴⁹ A. Honneth, *Foucault e Adorno. Due forme di una critica della modernità*, tr. S. Vaccaro, in F. Riccio e S. Vaccaro (a cura di), *Adorno e Foucault. Congiunzione disgiuntiva*, ILA Palma, Palermo 1990, p. 125. In questo senso, ciò che alcuni considerano “una forma postmoderna della teoria sociale, non è altro che il risultato di un’insufficiente riflessione in Foucault sulle condizioni normative dei suoi scritti” (A. Honneth, *Critica del potere. La teoria della società in Adorno, Foucault e Habermas*, tr. M.T. Sica, Dedalo, Bari 2002, p. 42).

È tuttavia importante sottolineare che Honneth, al contrario di Butler, non suggerisce alcuna correlazione necessaria tra la vulnerabilità e il riconoscimento da un lato e il potere e la violenza dall'altro, né giustifica la teoria del riconoscimento a partire dalla finitezza, mortalità e suscettibilità alla sofferenza quali caratteristiche costitutive della condizione umana. Il riconoscimento si fonda piuttosto sulle relazioni primarie di dipendenza reciproca che sono alla base di tutte le forme di interazione, incluse quelle che prevedono l'eventualità del conflitto e della violenza. Infatti, Honneth sostiene come sia dato spesso di osservare che è soltanto attraverso le forme di conflitto sottostanti alle azioni dei soggetti che emergono le implicite convinzioni normative alla base di attribuzioni di legittimità. In questo senso, le relazioni di riconoscimento "garantiscono già anticipatamente un consenso normativo minimale" e stanno anche "alla base delle relazioni di concorrenza sociale", perché "tra le condizioni sociali che caratterizzano lo stato di natura bisogna includere la necessità che prima di qualsiasi conflitto i soggetti si siano in qualche modo riconosciuti reciprocamente".⁵⁰ Non è la paura del conflitto o della morte che costringe i soggetti a riconoscersi a vicenda come, per esempio, nella famosa interpretazione di Hegel proposta da Kojève. Il conflitto contribuisce piuttosto a rendere i soggetti consapevoli delle relazioni primarie di riconoscimento che strutturano ogni forma di interazione sociale.

Ora, l'idea che la vulnerabilità dovrebbe essere intesa come una categoria critico-normativa incorporata nella condizione di immanenza fattuale del riconoscimento, e che essa risulta decisiva per definire la responsabilità morale e la considerazione per gli altri soggetti che ogni individuo dovrebbe essere in condizione di realizzare nel corso della sua esistenza, suona indubbiamente persuasiva. Un po' meno persuasivo appare il modo in cui questa rivendicazione normativa viene determinata posta a priori come un "fatto di natura" che può essere dissociato dal potere e da altre modalità di interazione. Questo non significa però, diversamente da quanto ritiene Butler, che il riconoscimento sia sempre e necessariamente all'origine di un processo di soggettivazione che coincide di fatto con un processo di assoggettamento, né che la matrice del riconoscimento e della vulnerabilità sia sempre e fatalmente situata all'interno di strutture di dominio e di violenza. Si tratta, piuttosto, di definire in che modo il contenuto critico della vulnerabilità possa essere riconsiderato in relazione alle forme di riconoscimento e alle strutture di potere, così come le possibili distinzioni tra forme della vulnerabilità invalidanti e forme produttrici di mutamenti emancipativi.

⁵⁰ A. Honneth, *Lotta per il riconoscimento*, cit., p. 55.

3. IL CONTENUTO CRITICA DELLA VULNERABILITÀ

Se, dunque, non è possibile rinunciare all'idea di un'intersoggettività primaria della vita dell'uomo, né è auspicabile sradicare l'esperienza della vulnerabilità quale dimensione costitutiva dell'umano, è però opportuno distinguere, in generale, tra relazioni di riconoscimento che possono favorire l'autonomia razionale del soggetto e relazioni improntate a forme di autoritarismo, rigidità e imposizione di aspettative eccessive. L'apertura all'altro evocata dalla vulnerabilità non è infatti priva di ambivalenze,⁵¹ che possono essere articolate secondo tre diverse prospettive. La vulnerabilità può, in primo luogo, designare l'orizzonte di apertura che è proprio di ogni vita incarnata, quella condizione per cui da sempre, e già solo per il fatto di essere corpi, esistiamo oltre noi stessi e ci troviamo in relazione con le vite degli altri e con l'esperienza della sofferenza e del disagio nei suoi segni materiali e sensibili. Può anche, in secondo luogo, indicare l'orizzonte di un'apertura psicologico-morale nei termini di una disposizione positiva dell'individuo sia con se stesso sia con gli altri, così da evitare un atteggiamento distaccato e oggettivante di ripiegamento su di sé e di chiusura egocentrica. E può, infine, implicare un'apertura all'altro che si presenta secondo varie modalità possibili: sia, in positivo, quando recupera quelle forme di interdipendenza che impongono di farsi carico dei soggetti in condizioni di necessità e che richiedono interventi di cooperazione solidale, sia, in negativo, quando degenera nella esposizione a forme di potere arbitrario e ad abusi della vulnerabilità.

L'articolazione analitica del concetto contribuisce a mettere in luce come sia irrealistico immaginare di poter eliminare la nostra vulnerabilità al misconoscimento e come sia impossibile costringere i partner dell'interazione ad assicurarsi reciprocamente il grado di partecipazione, attenzione e cura contro la volontà di (almeno) una delle parti. Il bisogno di riconoscimento, come sottolinea Butler, ci rende vulnerabili, aperti all'imprevedibilità degli altri e al rischio che il riconoscimento possa spingere gli individui ad accollarsi compiti estranei ai loro interessi e funzionali a quelli dell'ordine sociale, ma questa eventualità caratterizza anche le forme di relazionalità che ci costituiscono. Tuttavia, nella prospettiva dell'"antropologia debole" prospettata da Honneth, rinunciare alla natura intersoggettiva e relazionale dell'identità umana, che si costituisce e si sviluppa attraverso rapporti comunicativi e di riconoscimento, equivale a negare una componente "quasi-trascendentale" della "razza" umana.⁵² Significa infatti negarsi all'evidenza circa il fatto che le relazioni sociali regolate normativamente e le relazioni sociali alimentate affettivamente sono necessarie alla formazione di

⁵¹ Su questo aspetto insiste B. Carnevali, *Il riconoscimento e i suoi modi. Idee per un trattato di filosofia morale*, "Quaderni di teoria sociale", 8, 2008, p. 179.

⁵² A. Honneth, *Redistribuzione come riconoscimento*, tr. E. Morelli, in N. Fraser e A. Honneth, *Redistribuzione o riconoscimento? Una controversia politico-filosofica*, Meltemi, Roma, 2007, p. 211.

un'identità non vulnerata e rappresentano fattori di soggettivazione, nel senso che non solo esprimono i rapporti di riconoscimento dati, ma possono anche dare forma a nuove forme di riconoscimento. La logica del riconoscimento implica la presa d'atto della nostra vulnerabilità reciproca, che è tale da imporre una necessaria spontanea autolimitazione delle rispettive pretese a valere come totalità e un'adeguata attribuzione di valore al contributo che ciascuno apporta alla cooperazione sociale.

Tuttavia, come è stato osservato, è necessario poter disporre di adeguate basi normative per poter sottoporre a critica motivata forme di vulnerabilità che provocano un'unilaterale e ingiusta lesione delle aspettative legittime.⁵³ Inoltre, anche se la vulnerabilità è una caratteristica inerente alla condizione umana, è necessario rendere conto del fatto che essa è sensibile al contesto e che numerose matrici della vulnerabilità dipendono dalle circostanze e rinviano a fattori situazionali, ambientali, economici e politici, che sono spesso una fonte di ingiustizia.⁵⁴ Per esempio, la salute di un individuo dipende dalla sua "natura", ma anche dalla sua condizione economica o dal tipo di lavoro che svolge. Oppure, rispetto a una catastrofe naturale siamo tutti vulnerabili, ma il modo in cui le persone ne sono colpite dipende dalla possibilità di trovare riparo o di essere assistite dalle organizzazioni governative e non governative. Dal momento che vi sono forme di vulnerabilità che possono essere esacerbate da fattori sociali, economici, ambientali o politici, è necessario distinguere la vulnerabilità quale dimensione universale perché intrinseca alla socialità umana dalla vulnerabilità "evitabile", per così dire, che genera stati di sofferenza o sviluppi patologici tali da ledere il rapporto dell'individuo con sé e con gli altri soggetti.

È anche possibile, tuttavia, interpretare questa esigenza di differenziazione in senso esattamente contrario. Joel Anderson ha parlato in proposito di "un surplus di vulnerabilità" per sostenere che non sempre la vulnerabilità si presenta come un'esperienza da rimuovere o da sradicare, poiché, in particolari circostanze, può anche contribuire ad arricchire la nostra vita. Vi sono "alcune pratiche sociali, culture e modi di vivere che implicano un livello maggiore di vulnerabilità, che però è parte integrante di ciò che rende quelle pratiche dotate di un particolare valore" come, per esempio, le forme più accentuate di vulnerabilità che è possibile sperimentare quando ci si apre al partner nelle relazioni amorose. Come suggerisce Anderson, tuttavia, non mancano pratiche sociali o forme di vita che appaiono normativamente discutibili e che comportano forme sproporzionate di vulnerabilità. La tesi, allora, è che per impostare una critica delle forme discutibili

⁵³ J. Anderson, *Autonomy and Vulnerability Entwined*, in C. Mackenzie, W. Rogers e S. Dodds (a cura di), *Vulnerability: New Essays in Ethics and Feminist Philosophy*, Oxford University Press Oxford 2014, p. 153. Cfr. anche L. Cortella, *Riconoscimento normativo. Da Honneth a Hegel e oltre*, "Quaderni di teoria sociale", cit., pp. 15-32.

⁵⁴ C. Mills, *Undoing Ethics: Butler on Precarity, Opacity and Responsibility*, in M. Lloyd (a cura di), *Butler and Ethics*, Edinburgh University Press, Edinburgh 2015.

o inaccettabili di vulnerabilità e provare a provi rimedio è necessario guardare al problema dalla prospettiva della prima persona, ovvero dal punto di vista di chi considera la vulnerabilità di cui fa esperienza come una circostanza involontaria e indesiderata.⁵⁵ È alla prospettiva del diretto interessato che occorre guardare per trovare un discrimine credibile tra espressioni repressive, limitanti o stereotipanti della vulnerabilità ed espressioni che occorre prendere necessariamente in considerazione se vogliamo descrivere la struttura generale di una vita riuscita. È il riscontro empirico rappresentato dal disagio di chi protesta contro forme di relazionalità, pratiche sociali o istituzioni che impediscono di prevenire forme di abuso, o che precludono l'accesso a situazioni e relazioni ritenute importanti per lo sviluppo e il mantenimento di un'autorelazione personale positiva, a poter rappresentare un primo criterio normativo di valutazione.

Una volta interpretato in questa prospettiva il tema della vulnerabilità non può più però rimanere circoscritto al solo ambito etico o normativo, ma finisce per trasferirsi sul terreno politico. Ciò significa che non basta ricavare i criteri di valutazione normativa da un'“antropologia debole” che si richiama alla natura intersoggettiva e relazionale dell'identità umana.⁵⁶ È anche, e soprattutto, necessario affrontare le fonti di vulnerabilità che appaiono lesive per l'integrità, e talvolta persino per la vita, delle persone, quando dipendono dalla situazione e sono riconducibili a fattori politici, sociali, economici sui quali i diretti interessati non hanno modo di intervenire. Ciò suggerisce l'idea che proprio le forme normative di relazionalità che derivano dalla nostra vulnerabilità abbiano un particolare valore, poiché si basano sui vincoli profondi che legano gli individui gli uni agli altri in un contesto che non può più essere fatto rientrare nel modello dei rapporti contrattuali di scambio fra eguali. Il fatto che, per effetto della sua naturale ambivalenza, in determinate circostanze la vulnerabilità possa risultare problematica perché, come si è accennato, può essere in contrasto con la percezione che ne hanno i diretti interessati relativamente alle conseguenze che produce sulle loro vite, rende necessario fare in modo che possa essere “trattata come una questione aperta, da affrontare nel contesto politico in cui si presenta”.⁵⁷ Se è perciò vero che la vulnerabilità è una nozione universale e intrinseca alla condizione umana, una politica impegnata a porre rimedio alla vulnerabilità involontaria o in contrasto con le legittime aspettative dei soggetti non può però non assumere tratti contestuali e contingenti, che tengano conto dei fattori sociali, ambientali o culturali che la determinano.

⁵⁵ J. Anderson, *Autonomy and Vulnerability Entwined*, cit., pp. 155-156.

⁵⁶ Si veda, sulla questione del tema antropologico in Honneth, C.-G. Heidegren, *Anthropology, Social Theory, and Politics: Axel Honneth's Theory of Recognition*, “Inquiry: an Interdisciplinary Journal of Philosophy”, 4, 2002, pp. 433-446.

⁵⁷ J. Anderson, *Autonomy and Vulnerability Entwined*, cit., p. 137.

Ciò sembra destare l'impressione che la volontà di prendere partito per una posizione di tipo antropologico, che postula una elementare e generica disposizione intersoggettiva possa conferire al linguaggio della vulnerabilità un carattere puramente formale, destinato a rimanere astratto rispetto alla differenziazione dei contesti nei quali sarebbe in grado di operare. E questo sembra ostacolare quella forma di "trascendenza nell'immanenza" che Honneth riprende dalle istanze originarie della teoria critica di cui è l'erede. In apparenza, infatti, concepire come storicamente contingenti i criteri adottati per definire in che cosa consista una vita buona sembrerebbe in contrasto con "la classica pretesa della filosofia sociale, quella di giudicare determinati sviluppi nella vita sociale come patologie per mezzo di istanze che trascendono il contesto".⁵⁸ In realtà, Honneth propone quale forma di valutazione normativa "un'antropologia debole" volta a ricostruire "alcune, poche, ma elementari, condizioni della vita umana"⁵⁹, come la natura intersoggettiva e relazionale dell'identità umana, che può quindi assumere una prospettiva normativa decentrata rispetto a progetti etici e forme culturali di vita.

Butler, come si è visto, considera la vulnerabilità una caratteristica legata alla socialità, finitezza, mortalità e suscettibilità alla sofferenza che caratterizzano la condizione umana. Ma, a differenza di Honneth, che si muove nel quadro di una "ricostruzione normativa" tesa a specificare in base a quali articolazioni concrete e secondo quali condizioni di possibilità un'etica della vulnerabilità può essere realizzata nella prassi, attribuisce alla vulnerabilità un carattere così assoluto e incondizionato da essere inapplicabile nella realtà contingente. Nella sua visione della vulnerabilità traspare una limitata attenzione per la politica intesa come il campo di scelte e decisioni che possono richiedere scelte obbligate di breve periodo a cui non è possibile sottrarsi, o che impone di far fronte a emergenze rispetto alle quali solo un numero limitato di opzioni è, sulla breve distanza, disponibile. Scelte e decisioni che non possono non dipendere, implicitamente o esplicitamente, da un qualche criterio normativo. Butler, in sostanza, non solo tende a ignorare il problema di come "tradurre la ferita in azione",⁶⁰ ma non offre alcuna indicazione per valutare la maggiore o minore fondatezza di concrete rivendicazioni normative, in linea, forse, con la strategia di *avoidance*, tipicamente liberale, che sconta la rinuncia ad assunzioni normative controverse con la tendenza a valutare in modo indifferenziato le molte e diverse forme in cui la vulnerabilità risulta sensibile al contesto e a fattori contingenti. Inoltre, l'associazione sistematica della vulnerabilità con la "feribilità", la violenza e la mortalità porta a sottovalutare altre e diverse forme di vulnerabilità, altri e diversi modi di esporsi all'alterazione che proviene dal contatto con l'altro. Butler tende cioè a lasciare in ombra le forme di vulnerabilità

⁵⁸ A. Honneth, *Patologie del sociale*, cit. p. 328.

⁵⁹ Ivi, p. 326.

⁶⁰ G. Shulman, *On vulnerability as Judith Butler's language of politics: From "Excitable Speech" to "Precarious Life"*, "Women's Studies Quarterly", 1-2, 2011, p. 235.

dovute, per esempio, a fattori ambientali o economici, e finisce da ultimo per focalizzare unilateralmente l'attenzione sulle condizioni esistenziali di minaccia o di perdita riconducibili alla guerra o al terrorismo. Tanto più che una visione dell'esistenza concepita nella sola prospettiva della finitezza e della mortalità si preclude qualunque indicazione teorica atta a decidere tra rappresentazioni di giustizia che possono essere politicamente in contrasto le une con le altre sfidandosi sulla giusta descrizione dei problemi e sulle migliori proposte di soluzione.⁶¹

La tendenza ad associare la vulnerabilità alla violenza non è esclusiva di Butler ma è, invece, piuttosto diffusa. Tuttavia, questo genere di correlazione è soltanto una delle possibili risposte a quella apertura verso l'altro che ci espone al contagio con l'alterità e ci spinge a misurarci con la sfida che proviene dalla differenza. Come ha osservato Hannah Arendt, distinguere tra violenza e potere è importante, perché si tratta di categorie che non andrebbero confuse: il potere è un concetto relazionale, che prevede qualcosa che “*inter-est*, che sta tra le persone e perciò può metterle in relazione e unirle”⁶² attraverso il discorso. Discorso e azione sono equivalenti, e ciò significa non solo che l'azione specificamente politica si realizza nel discorso, ma che rimane estranea alla sfera della violenza, la quale “è muta”⁶³ ed esclude il gioco reciproco della parola, ovvero la possibilità che i diversi esseri umani possano esprimersi sugli affari comuni in uno spazio comune – esclude, cioè, la possibilità stessa della politica. Ovviamente, non si tratta di negare l'enorme ruolo che la violenza ha sempre svolto negli affari umani, quanto di ridimensionare il peso che esercita sulla categoria di vulnerabilità e ne limita le potenzialità critico-normative – per esempio, ponendo l'accento sulla perdita o sulla fine della vita piuttosto che sulla sua affermazione.

Queste considerazioni sono replicabili anche riguardo al modo in cui Butler maneggia la nozione di potere in rapporto alla formazione del soggetto, dove “la parola ‘soggetto’ indica sia [il] processo di sottomissione al potere, sia il processo del divenire soggetto”,⁶⁴ così da evitare l'equiparazione pressoché automatica del potere con il dominio o l'autorità dell'ideologia. Non a caso, l'ultimo Foucault – in aperta polemica con la teoria althusseriana del potere – cerca di ritrovare in ogni contesto di assoggettamento un'autocostituzione del sé che si compie secondo modalità imprevedibili e non calcolabili. “Affinché si eserciti una relazione di potere”, scrive Foucault, “bisogna dunque che dalle due parti esista sempre almeno una certa forma di libertà. [...] Questo vuol dire che, nelle relazioni di potere, vi è necessariamente possibilità di resistenza, perché, se non ci fosse possibilità di

⁶¹ Ivi, pp. 233-235; cfr. anche R. Diprose, *Corporeal Interdependence: From Vulnerability to Dwelling in Ethical Community*, cit., pp. 188-190.

⁶² H. Arendt, *Vita activa. La condizione umana*, tr. S. Finzi, Bompiani, Milano 1989, p. 133.

⁶³ Ivi, p. 20.

⁶⁴ J. Butler, *La vita psichica del potere*, cit., p. 41.

resistenza [...] non ci sarebbero affatto relazioni di potere”.⁶⁵ Foucault non propone affatto una metafisica del potere, poiché ritiene che sia necessario, piuttosto, trovare i concetti giusti per descrivere il gioco di forze e i rapporti agonistici, mobili, instabili e, sottolinea Foucault, reversibili tra i soggetti e il potere. Anche perché, afferma, “il potere non è il male. Il potere significa giochi strategici”⁶⁶ e, soprattutto, va distinto dal dominio, “in cui le relazioni di potere, invece di essere mobili e di permettere ai diversi partner una strategia che li modifica, sono bloccate e fisse” e dove “le pratiche di libertà non esistono, esistono solo unilateralmente o sono molto circoscritte e limitate”.⁶⁷ Foucault distingue perciò molto chiaramente tra le relazioni di potere in quanto giochi strategici di verità e gli stati di dominio, “che sono quelli che”, come in Butler verrebbe da dire, “ordinariamente vengono definiti come il potere”.⁶⁸ In Honneth, invece, si presenta la parzialità inversa, a causa dello scarso peso attribuito agli effetti di potere nella determinazione sia delle relazioni di riconoscimento sia dei processi di autocostruzione e di autorealizzazione dei soggetti, e ciò non è privo di conseguenze riguardo alle modalità di giustificazione delle pretese normative. Honneth istituisce cioè, implicitamente, una netta linea di separazione tra relazioni di potere e relazioni di riconoscimento, come se i due piani potessero essere chiaramente distinti.⁶⁹

Una ipotesi di risposta a queste due forme di parzialità, complementari l’una all’altra, suggerisce da una parte di non lasciar cadere la funzione del potere sul piano dell’analisi delle relazioni che possono esercitarsi tra gli individui, così da rendere più flessibili gli strumenti diagnostici delle patologie della vulnerabilità e, dall’altra, di evitare un’analisi della vulnerabilità sovradeterminata dalla violenza o dal dominio. Ciò indica l’esigenza di un’antropologia in grado di tenere conto in egual misura tanto delle forme di potere quanto delle relazioni sociali normative quali dimensioni cruciali della socialità e dell’intersoggettività, così da evitare che una singola dimensione della relazionalità umana possa rappresentare il fondamento a priori di ogni altra forma di relazione. Questo non significa rinunciare al riconoscimento quale categoria normativa, ma prendere atto che i modi, le forme e le articolazioni che può assumere possono essere più complicate, e talvolta più ambivalenti, di quanto Butler e Honneth sembrino lasciar intendere.⁷⁰ Tanto il potere quanto le forme normative di relazionalità vanno teorizzate in

⁶⁵ M. Foucault, *L’etica della cura di sé come pratica di libertà*, in Id., *Archivio Foucault 3. 1978-1985. Estetica dell’esistenza, etica, politica*, tr. A. Pandolfi, Milano, Feltrinelli 1998, pp. 284-285.

⁶⁶ Ivi, p. 291.

⁶⁷ Ivi, p. 275.

⁶⁸ Ivi, p. 292.

⁶⁹ Cfr. D. Petherbridge, *The Critical Theory of Axel Honneth*, cit.

⁷⁰ Sulle ambivalenze del riconoscimento, cfr. P. McQueen, *Honneth, Butler and the Ambivalent Effects of Recognition*, “Res Publica”, 21, 2015, pp. 43-60; H. Ikäheimo, K. Lepold e T. Stahl (a cura di), *Recognition and Ambivalence*, New York, Columbia University Press 2021; K. Leopold, *Ambivalente Anerkennung*, Frankfurt a. M. e New York, Campus 2021.

relazione alla vulnerabilità secondo forme mutevoli e contingenti, legate alle specifiche congiunture e senza che sia possibile stabilire in linea di principio alcuna forma di sovradeterminazione preventiva. È in questo senso, allora, che la vulnerabilità diventa una categoria critica necessaria per scongiurare quell'assolutizzazione dell'identità nella quale risiede la fonte stessa del conflitto e della violenza anche perché, come ha sostenuto Foucault nell'intervista sulla cura di sé come pratica di libertà, se le relazioni di potere attraversano tutto il campo sociale lo si deve al fatto che la "libertà è dappertutto".