

JUDITH BUTLER

Al di là dell'apparente discontinuità, un filo rosso sembra percorrere le principali opere di Judith Butler: l'individuazione di ciò che umano e di ciò che viene escluso dall'umanità e relegato nella posizione di abietto. Come Iris Marion Young, Butler riprende da Julia Kristeva l'idea che la cultura sia costruita attraverso un processo di abiezione, in cui l'ordine si regge sull'esclusione di ciò che è considerato sporco, improprio e rivoltante. L'abietto sta fuori dall'ambito dell'intelligibile e minaccia costantemente l'ordine simbolico di sovversione. Con il termine abietto, Butler descrive la condizione di tutti coloro a cui l'ordine costituito nega lo status di soggetto, che spinge oltre il confine dell'umano, rendendo le loro vite inintelligibili, invivibili e, per molti versi, invisibili. Come in Young, la comprensione del funzionamento e del ruolo dei processi di abiezione appare qui fondamentale e prioritaria per iniziare un qualsiasi discorso intorno alla giustizia delle istituzioni.

Se in opere quali *Gender trouble. Feminism and the Subversion of Identity* (1990), *Bodies that Matter. On the Discursive Limits of 'Sex'* (1993) e *Undoing Gender* (2004) la questione che sta a cuore a Judith Butler è principalmente legata al modo in cui i corpi sono costruiti all'interno di un'ontologia eteronormativa che qualifica come 'corpi che contano' solo i corpi eterosessuali, in *Precarious Life. The Powers of Mourning and Violence* (2004), *Giving an Account of Oneself* (2005), e *Frames of War. When is Life Grievable?* (2007) questa tematica è inglobata in un più ampio orizzonte. Il tentativo dell'autrice, infatti, diviene ora elaborare un'etica pacifista fondata sulla vulnerabilità e precarietà umana, capace di rispondere alla sfida posta da ogni forma di violenza, anche quella agita dallo Stato. Le ultime due opere di Butler sono, infatti, nate come reazione critica alle scelte di politica interna ed estera degli Stati Uniti d'America dopo l'attentato terroristico alle Twin Towers dell'11 settembre 2001, agli interventi militari americani in Afghanistan e in Iraq e alla politica israeliana nei confronti dei palestinesi. Cercheremo di ripercorrere qui questi due momenti centrali dell'opera di Judith Butler, oggi sicuramente una delle autrici più autorevoli e influenti del panorama filosofico-politico contemporaneo, e non solo nell'ambito del pensiero femminista e *queer*¹.

¹ "Queer" in inglese significa strano, bizzarro, curioso. A lungo questo aggettivo è stato utilizzato in termini colloquiali negativi e dispregiativi per stigmatizzare

La domanda «Come vengono a contare i corpi?» emerge inizialmente nella riflessione di Butler su genere, sesso e sessualità e, più in particolare, sulla necessità di ripensare il nesso genere/sesso rispetto all'interpretazione che ne era stata data dal femminismo precedente. La dicotomia genere/sesso ha svolto un ruolo fondamentale nella riflessione femminista fin dagli anni Settanta: è servita a denunciare qualsiasi tentativo di relegare le donne in una posizione subordinata facendo riferimento alla loro natura. Grazie alla contrapposizione genere/sesso, le teoriche femministe hanno potuto affermare che la superiorità maschile non ha basi genetiche o anatomiche, ma storiche, che possono essere spiegate chiamando in causa le complesse strutture oppressive della società patriarcale e il dominio esercitato da quest'ultima sul cosiddetto 'sesso debole'. Non il 'sesso', come insieme delle caratteristiche biologico-funzionali e anatomiche, ma il 'genere', costituito dai tratti psicologici socialmente acquisiti e costruiti, culturalmente e storicamente variabili, determina le reali opportunità delle donne. La contrapposizione tra genere e sesso è servita così a liberare le donne dal determinismo biologico e a emanciparle da un destino considerato naturale. Per Butler, tuttavia, questa impostazione nasconde un problema: nel momento in cui il genere, condizionato e plasmato dalle forze sociali, viene considerato responsabile dei comportamenti e dei diversi ruoli maschili e femminili, l'esistenza di una dimorfia naturale anatomica, fisiologica e biologica tra maschio e femmina rimane indiscussa: il genere è costruito socialmente; il sesso, invece, è un dato, un fatto, naturale, fisso. In *Gender Trouble*, sulle orme degli scritti di Foucault sulla storia della sessualità, obbiettivo della filosofa di Berkeley è mettere in discussione il carattere storico della «matrice eterosessuale», ovvero delle norme e dei discorsi che trattano l'eterosessualità come un dato naturale. Per Butler il «sesso» è costruito culturalmente come il «genere», anzi «forse, la costruzione chiamata 'sesso' [...] è sempre stata già genere, con la conseguenza che la distinzione tra genere e sesso viene a non essere affatto una distinzione»². Il genere, così, viene ad essere l'apparato culturale che storicamente ha costruito il sesso come dato pre-discorsivo. In *Corpi che contano*, Butler preciserà:

[...] il «sesso» è un costrutto ideale che viene materializzato a forza nel tempo. Non si tratta di un semplice elemento o di una condizione statica del corpo, ma di un processo per mezzo del quale il sesso si materializza attraverso la ripetizione forzata di norme regolative³.

gli omosessuali. La *Queer Theory* si è appropriata di questo termine ribaltandone il significato e facendone un uso politico. La teoria *queer* non vuole essere e non è espressione solo del mondo lesbico e gay, al contrario essa denuncia il carattere costruito di genere e sessualità e le disuguaglianze create dal sistema eterosessuale.

² J. Butler, *Scambi di genere. Identità, sesso e desiderio* (ed. orig. 1990 e 1999), Sansoni, Milano 2004, p. 10.

³ J. Butler, *Corpi che contano* (ed. orig. 1993), Feltrinelli, Milano, 1996, pp. 1-2.

Per svelare le relazioni di potere che producono l'effetto di un sesso prediscorsivo, e dunque naturale, nascondendo l'operazione della sua costruzione, Butler riformula la categoria di genere in senso *performativo*. La performatività⁴ del genere indica che esso è un fare che si costruisce nel suo essere detto e ripetuto, e non un'essenza storica e naturale; oltre l'espressione del genere non c'è alcuna identità. Il senso comune, il modo in cui le cose ci appaiono, è un effetto della pratica di reiterazione di determinati atti linguistici. Il genere è costruito mediante il riferimento a un *framework* di norme che governano i corpi mediante la loro costante ripetizione, venendo a creare le condizioni sociali che rendono possibile il loro riconoscimento. Nel momento in cui consentono l'emergere di determinate soggettività, le norme tuttavia agiscono anche escludendone altre: la vita delle persone che non rientrano nel regime eterosessuale diventa dunque inintelligibile. Il marchio stesso del genere, scrive Butler, sembra «qualificare» i corpi come corpi umani: «il momento in cui un neonato si umanizza è quello in cui si risponde alla domanda: "È un maschietto o una femminuccia?". Le figure corporee che non rientrano in nessun dei due generi cadono fuori dell'umano, anzi rappresentano la sfera del disumanizzato e dell'abietto rispetto alla quale viene costituito l'umano stesso»⁵. La cultura, per Butler, è capace di costruire schemi di riferimento ontologici ed epistemologici che acquistano il peso di verità materiali e costituiscono i parametri in base ai quali riconosciamo ciò che è umano e ciò che è meno che umano o non umano⁶. Nella costruzione dell'umano - costruzione che è storica, in quanto forgiata e mutevole nel tempo - sono impliciti «differenziali di potere»: coloro che sono riconosciuti come meno che umani, per razza, sesso, morfologia sono costretti a una vita invivibile o alla morte sociale.

Se, come vuole la tradizione hegeliana, alla quale l'autrice si richiama, il desiderio è sempre desiderio di riconoscimento, vi sono situazioni in cui può risultare altrettanto impossibile vivere senza riconoscimento che attraverso la forma di riconoscibilità che le norme sociali ci concedono. «Questa - scrive Butler - è la congiuntura della critica»⁸. È questo il momento in cui diventa necessario intervenire per cambiare le norme. Lo spazio della critica è interno alle norme stesse, sta nella loro possibilità di «risignificazione», non nell'intento utopico e rivoluzionario di emanciparsi

⁴ Butler riprende il termine 'performatività' dalla teoria degli atti linguistici di John Austin, che lo utilizza per indicare quella forma di discorso che crea ciò che nomina, come, per esempio, la frase «Vi dichiaro marito e moglie», pronunciata dall'autorità competente durante la cerimonia matrimoniale.

⁵ J. Butler, *Scambi di genere*, cit., p. 159.

⁶ Cfr. V. Kirby, *Judith Butler: Live Theory*, continuum, London-New York 2006, p. 23.

⁷ Cfr. J. Butler, *La disfatta del genere* (ed. orig. 2004), Meltemi, Roma 2006, p. 38.

⁸ J. Butler, *La disfatta del genere*, cit., p. 28.

e liberarsi totalmente dal riferimento a schemi normativi di intelligibilità (in questo senso, quella della Butler è una prospettiva post-liberazionista): lo spazio della creazione, dell'improvvisazione e, quindi, dell'autonomia non si dà mai in termini di completa indipendenza o di un'uscita o azzeramento delle norme. In *Gender Trouble*, l'autrice esplora la performatività del genere e i suoi possibili processi di risignificazione collettiva attraverso il *drag*, le pratiche di travestitismo, la parodia. A distanza di diversi anni, in *Undoing Gender*, spiegherà così il rapporto tra *drag* e politica:

[...] il transgender entra nella politica non solo perché ci costringe a domandarci cosa sia o debba essere considerato reale, ma perché ci mostra come si possano mettere in discussione le attuali concezioni della realtà e istituirne di nuove. [...] l'esempio del *drag* aveva lo scopo di suscitare domande sulla costituzione della realtà e di far considerare che il modo in cui si viene definiti reali o irreali può rappresentare non solo un mezzo di controllo sociale, ma anche una forma di violenza dal potere disumanizzante⁹.

Pratiche di risignificazione, di riappropriazione e deviazione dell'uso comune dei segni, creative di nuove iterazioni, come il *drag*, sono, per Butler, forme di agire democratico che si danno fuori dagli spazi istituzionali, al di là delle consuete forme rappresentative della politica, oltre la dimensione statale e che possono consentire anche a soggetti altrimenti marginali e marginalizzati, privi di potere, di acquisire una voce, un'autorità, e di essere ascoltati. Un esempio analizzato in *Excitable Speech* è il caso famoso di Rosa Parks. Come si ricorderà, nel dicembre del 1955 questa giovane donna nera di Montgomery, nell'Alabama, stanca dopo una lunga giornata di lavoro, salì sull'autobus e, non trovando posto nella zona riservata ai neri, come previsto dalle leggi segregazioniste, si andò a sedere tra i bianchi. Quel gesto è divenuto un gesto simbolico altamente significativo nella storia del movimento dei diritti civili dei neri. Rosa Parks non aveva alcuna autorità, né diritto precedente al suo atto stesso, ma il gesto di alterare e «mettere di in discussione le forme di legittimità esistenti» le consentì di «spalancare la possibilità di forme future»:

Quando Rosa Parks si sedette nella parte anteriore dell'autobus non aveva già prima alcun diritto di farlo che fosse garantito da una qualunque delle convenzioni segregazioniste del Sud degli Stati Uniti. E tuttavia, nell'avanzare la sua rivendicazione del diritto per il quale non aveva alcuna autorizzazione, dotò il suo atto di una certa autorità e diede inizio al processo insurrezionale di rovesciamento dei codici radicati della legittimità¹⁰.

⁹ Ivi, pp. 249-250.

¹⁰ J. Butler, *Parole che provocano. Per una politica del performativo* (ed. orig. 1997), Raffaello Cortina Editore, Milano 2010, p. 212.

Sebbene Butler non si sia mai impegnata esplicitamente sul terreno della teoria democratica, tuttavia, questa sua visione di ciò che si può far rientrare nello spazio della politica, appare vicina alla concezione radicale e conflittuale della democrazia¹¹, come espressa da autori quali Mouffe e Laclau, verso i quali, per altro, Butler non ha mancato di esprimere il proprio interesse intellettuale e la propria vicinanza politica¹². Altrettanto esplicito, d'altra parte, è il sospetto dell'autrice verso la strategia consensualista habermasiana, con il suo presupposto della necessità di significati univoci: per Butler, il campo semantico è caratterizzato da una varietà permanente, una varietà, e una conseguente equivocità che ne garantisce la possibilità di revisione performativa. Nel processo democratico, per la filosofa di Berkeley, è impossibile eliminare il rischio che l'enunciato abbia un significato diverso da quello che si voleva enunciare:

[...] non si può conoscere in anticipo il significato che l'altro assegnerà al nostro enunciato, quale conflitto interpretativo potrebbe sorgere [...]. Lo sforzo di trovare un accordo non trova soluzione a priori, ma solo attraverso una concreta lotta di traduzione che non ha alcuna garanzia di successo¹³.

L'importanza riconosciuta all'attivismo associativo nella reinterpretazione delle norme e nella creazione di nuovi spazi di vivibilità per quei soggetti che sono stati esclusi e marginalizzati va di pari passo a un atteggiamento attento verso il ruolo del diritto e dei diritti. In *Undoing Gender* Butler affronta, in particolare, le questioni dei soggetti intersessuali, dei transessuali, delle unioni omosessuali e della parentela e riflette sulle resistenze della società a concedere loro riconoscimento e sui limiti/possibilità di azione attraverso il diritto¹⁴. In ciascuno di questi casi si tratta

¹¹ Su questo cfr. L. Cini, *Società civile e democrazia radicale*, FUP, Firenze 2012 e B. Schippers, *Judith Butler, Radical Democracy and Micro-politics*, in A. Little, M. Lloyd, *The Politics of Radical Democracy*, Edinburgh University Press, Edinburgh 2009 e M. Lloyd, *Judith Butler, Polity*, Cambridge 2008, pp. 148-150.

¹² Questa vicinanza intellettuale e politica emerge dalla partecipazione al volume *Dialoghi sulla sinistra. Contingenza, egemonia, universalità* (ed. orig. 2000), scritto insieme a E. Laclau e S. Žižek, Prefazione e cura di Laura Bazzicalupo, Laterza, Bari 2010.

¹³ J. Butler, *Parole che provocano*, cit., p. 125.

¹⁴ Così, per esempio, finché il matrimonio rimane un'istituzione riconosciuta dallo Stato, secondo l'autrice, si deve contrastare l'omofobia di quanti obiettano ai matrimoni gay e lesbici. Tuttavia, questo non ci dovrebbe esimere da porci una domanda più radicale relativa all'opportunità «di abbracciare la norma matrimoniale come l'esclusiva, o la più rispettabile, sistemazione sociale per coloro che hanno una vita sessuale non conforme alla norma», perché questo potrebbe risultare discriminante verso quanti praticano relazioni sessuali che non intendono avvicinarsi alla forma matrimoniale e limitare il riconoscimento di forme di parentela che non sono fondate sul matrimonio (cfr. J. Butler, *La disfatta del genere*, cit., pp. 29-30).

di ripensare norme che possano rendere vivibile e desiderabile la vita per soggetti che attualmente sono collocati ai margini dell'umano e che per questo sono più facilmente vittime di violenza. Si affacciano qui temi che saranno centrali anche in *Precarious Life* e nelle opere successive. In primo luogo, l'idea che la costituzione della realtà, l'immagine che di essa viene offerta non sia indifferente rispetto ai processi di individuazione delle vite umane che contano, la cui morte può essere onorata e pianto, e delle vite umane verso le quali, invece, può dirigersi impunemente la violenza, perché vite la cui dignità e il cui valore è negato fin dall'inizio. In secondo luogo, l'intuizione che una politica non imperialista dei diritti umani debba lasciare aperta la definizione dell'umano a sempre nuove articolazioni e interpretazioni. Questi due punti vengono sviluppati in *Precarious Life* in una riflessione che muove dall'analisi delle scelte politiche compiute dall'amministrazione americana dopo l'11 settembre 2001. Di fronte all'attacco terroristico contro le Twin Towers, dinanzi alla scoperta della propria vulnerabilità, gli Stati Uniti, osserva Butler, hanno reagito con un atteggiamento anti-intellettualistico, di chiusura verso ogni forma di critica interna, con la sospensione dello Stato di diritto, la creazione di un regime di «detenzione infinita» a Guantanamo bay e la guerra al terrorismo. Butler analizza questa risposta in termini psicoanalitici: si può reagire al lutto e alla perdita mediante la sua lenta elaborazione, indulgiando nella sofferenza, o si può rispondere attraverso il meccanismo della melanconia, ovvero, in termini freudiani, mediante il rifiuto del lutto, e l'introiezione dell'oggetto (reale o immaginario) perso. «Indugiare nel dolore», «trasformare la preoccupazione narcisistica della melanconia nell'attenzione verso la vulnerabilità altrui», secondo la filosofa di Berkeley, avrebbe potuto essere per gli Stati Uniti d'America l'occasione per una risposta alternativa alla violenza, a partire proprio dalla presa d'atto della propria vulnerabilità¹⁵. Piangere e compiangere la morte dell'altro significa sentire il dolore anche per la parte di sé di cui veniamo spossessati quando una persona che faceva parte della nostra vita muore.

La perdita e la vulnerabilità – scrive Butler – sono conseguenze del nostro essere corpi socialmente costituiti, fragilmente uniti gli uni agli altri, a rischio di perderli, ed esposti agli altri, sempre a rischio di una violenza che da questa esposizione può derivare¹⁶.

Ad ostacolare la possibilità di acquisire consapevolezza della propria e altrui vulnerabilità, secondo Butler, è spesso una strategia difensiva di rimozione che ci fa rimanere tenacemente legati a una concezione del soggetto autonomo come sovrano e indipendente. Una concezione dal-

¹⁵ Cfr. J. Butler, *Vite precarie. Contro l'uso della violenza in risposta al lutto collettivo* (ed. orig. 2004), Meltemi, Roma 2004, p. 50.

¹⁶ Ivi, p. 40.

la quale la psicoanalisi può aiutarci ad assumere criticamente distanza¹⁷, nella misura in cui la teoria psicoanalitica insegna un'umiltà che deriva – come si legge in *Undoing Gender* – dal sapere che c'è «una dimensione di noi stessi e del nostro rapporto con gli altri che non siamo in grado di conoscere, e questa non conoscenza persiste in noi come una condizione di esistenza e, anzi, di sopravvivenza»¹⁸.

Il soggetto autonomo non è mai, e non può essere costitutivamente, un soggetto indipendente. Per Butler, come per Foucault, infatti, l'emergere stesso del soggetto avviene in un processo, non inteso in senso deterministico, di soggettivazione/assoggettamento, ovvero di subordinazione a un insieme di condizioni e norme sociali che precedono il soggetto e sono indipendenti da esso. Il soggetto non cessa mai di essere «luogo di ambivalenza nel quale emerge sia in quanto *effetto* di un potere ad esso precedente, sia in quanto *condizione di possibilità* per una forma di *agency* radicalmente condizionata»¹⁹. Nessun soggetto si emancipa mai da quella condizione di dipendenza primaria che il neonato ha bisogno di stabilire, per poter sopravvivere, nella forma dell'attaccamento verso chi si prende cura di lui; al tempo stesso, tuttavia, nessun soggetto potrebbe emergere se non arrivasse a negare quella dipendenza. Quella forma di dipendenza spiega il bisogno di riconoscimento, il «carattere estatico» del soggetto, la sua necessità di uscire fuori di sé, di cercare se stesso nell'altro, e la nostra vulnerabilità nei confronti dell'altro da cui dipendiamo per soddisfare il nostro desiderio di esistenza sociale. Sulla scorta dei lavori di Adriana Cavarero, in *Giving an Account of Oneself*, legge ora questa vulnerabilità come una vulnerabilità corporea: l'io infatti entra in contatto con l'altro, è esposto all'altro nello spazio pubblico, prima di tutto in una dimensione fisica, come corpo tra gli altri corpi²⁰.

Ridefinire l'umano sulla base della sua vulnerabilità corporea – un'operazione che accomuna la riflessione di Butler alle teoriche dell'etica della cura – comporta una rottura rispetto a una tradizione, quella illumini-

¹⁷ Il rapporto di Butler con la psicoanalisi è complesso e percorre tutte le sue opere. L'autrice si confronta criticamente con Freud e Lacan e attinge al lavoro di altri psicoanalisti contemporanei, come Jessica Benjamin, Christopher Bollas e Jean Laplanche. Tutto lo scenario edipico descritto da Freud e ripreso da Lacan è oggetto di critica per i suoi presupposti eteronormativi, presupposti a cui si è spesso fatto ricorso per rafforzare l'idea che uno dei nuclei fondamentali della vita psichica sia costituito da una differenza sessuale primaria (cfr. J. Butler, *La disfatta del genere*, cit., p. 39).

¹⁸ Ivi, p. 40.

¹⁹ J. Butler, *La vita psichica del potere*, Meltemi, Roma, 2005 (ed. orig. 1997), p. 20.

²⁰ Per il dialogo con la Cavarero, cfr. J. Butler, *Critica della violenza etica* (ed. orig. ed. orig. 2005), Feltrinelli, Milano 2006. Per un approfondimento del confronto con il pensiero di Adriana Cavarero, cfr. A. V. Murphy, *Corporeal Vulnerability and the New Humanism*, «Hypatia», 26, 3, 2011, pp. 575-590 e L. Bernini e O. Guaraldo, *Differenza e relazione. L'ontologia dell'umano nel pensiero di Judith Butler e Adriana Cavarero*, ombre corte, Verona 2009.

sta, che l'ha piuttosto sempre definito in base alla ragione, alla libertà e all'autonomia come indipendenza²¹. Il problema che Butler si pone a partire da questa nozione di vulnerabilità è come fondare su questa ontologia dell'umano un'etica della responsabilità non violenta e pacifista. Due sono le questioni che questa visione del soggetto pone. La prima ha a che fare con la possibilità di rispondere alla vulnerabilità dell'altro tanto con un atteggiamento di cura quanto con l'aggressione e la violenza. La seconda riguarda piuttosto la difficoltà di attribuire responsabilità a un soggetto concepito come opaco a se stesso, mancante di trasparenza. Partendo da questo secondo punto, si può dire che per Butler proprio sull'opacità del soggetto rispetto a se stesso potrebbe fondarsi un nuovo atteggiamento etico. Le due questioni risultano, tuttavia, strettamente legate: rispondo all'altro in senso etico, sento la responsabilità verso l'altro, non rispondo all'altro con la violenza, e alla violenza con la violenza, infatti, se non soccombo a fantasie di onnipotenza e riesco a riconoscere che all'altro sono costitutivamente legato da una comune condizione di precarietà, da un comune trovarsi in situazioni non scelte, che sfuggono al nostro controllo.

Dalla consapevolezza della nostra irrimediabile opacità a noi stessi, che deriva dall'essere anche altro da sé, di non essere del tutto proprietari in casa propria, e quindi dell'inevitabile fallimento di ogni tentativo di rendere conto di se stessi di fronte alla richiesta, all'interpellazione, dell'altro, dovrebbe derivare, secondo Butler, un atteggiamento epistemologico centrato sull'umiltà tale da predisporre alla generosità e al perdono²². Se non si è trasparenti neppure verso se stessi, questa considerazione dovrebbe indurci, secondo l'autrice, ad avere una certa condiscendenza verso gli altri, sospendendo la pretesa che questi siano costantemente uguali a loro stessi. «Sospendere la pretesa [...] di un'assoluta coerenza con se stessi mi sembra un buon antidoto – scrive Butler – a un certo tipo di violenza etica che esige che manifestiamo e conserviamo sempre una nostra identità costante nel tempo, e pretende che gli altri facciano la stessa cosa»²³. Ciò tuttavia non può assicurarci di riuscire a cancellare per sempre comportamenti umani violenti: l'aggressività è infatti l'altro lato della medaglia della nostra condizione vulnerabile e dipendente. Talvolta, spiega Butler in una conversazione con Adriana Cavarero, «l'umano può rivoltarsi contro l'umanità, sua e dell'altro» ed è, per questo, fondamentale «sviluppare una visione critica sul perché gli esseri umani cerchino a volte di distruggere le condizioni stesse dell'umanità» e ciò è tanto più importante nella misura in cui oggi questa distruttività è «diventata, a quanto pare, coestensiva al livello ordinario della vita»²⁴. Spesso, la violenza, suggerisce Butler, è la

²¹ Cfr. A. V. Murphy, *Corporeal Vulnerability*, cit., p. 275.

²² J. Butler, *Critica della violenza etica*, cit., p. 61.

²³ Ivi, p. 60.

²⁴ J. Butler e A. Cavarero, *Condizione umana contro 'natura'*, in L. Bernini e O. Guaraldo (a cura di), *Differenza e relazione*, cit., p. 134.

risposta di un sé narcisista, che tenta di mantenere a tutti i costi la propria idea di centralità e autosufficienza. Il ricorso alla violenza, tuttavia, è facilitato anche dalla derealizzazione delle vite delle vittime – come Butler illustra attraverso l'analisi delle immagini trasmesse dai media durante la guerra in Iraq e in Afghanistan. Un'etica fondata sulla vulnerabilità, su «un ambito di radicale inintenzionalità», in cui si riconosce la nostra situazione di interdipendenza, di essere affidati gli uni agli altri a prescindere da ogni nostra possibile scelta, scrive l'autrice, «potrebbe voler dire non precludersi all'esposizione originaria e costitutiva all'Altro, non cercare di trasformare a tutti i costi il non voluto nel voluto, e, piuttosto, assumere la stessa insopportabilità di questa esposizione come segno e monito di una comune vulnerabilità, di una comune fisicità, di un comune rischio – anche quando “comune”, come suggerisce Lévinas – non equivale a “simmetrico”»²⁵. L'elaborazione di questa etica non violenta, fondata su un'ontologia della precarietà umana, e concepita come risposta necessaria e urgente alle nuove sfide della globalizzazione, rimane allo stato attuale del suo lavoro (evidentemente ancora incompiuto e incerto nelle sue possibili implicazioni sul piano filosofico-politico) il principale impegno di Judith Butler²⁶.

²⁵ J. Butler, *Contro la violenza etica*, cit., pp. 135-136.

²⁶ Cfr. Judith Butler, *Precarious Life: The Obligations of Proximity*, “The European Graduate School”, 24 maggio 2011: <http://www.egs.edu/faculty/judith-butler/videos/precarius-life-the-obligations-of-proximity/> e Ead., *War, Precarity and Grievable life*, University of Stellenbosch, Conservatorium, July 21, 2011: <http://www.egs.edu/faculty/judith-butler/videos/war-precarity-grievable-life/>

