

RICONOSCERSI VULNERABILI, SCAMPATI, SIMILI.

CONVERGENZE DI PENSIERO TRA JUDITH BUTLER E JAN PATOČKA

di **Caterina Croce**

(Università degli Studi di Milano)

Quali vite sono meritevoli di protezione sociale? Quali vite godono di tutela giuridica? E quali vite, invece, si consumano nell'ombra? Oppure: quali morti vengono piante? Quali morti sono giudicate degne di pubblico cordoglio? E quali morti, invece, vengono archiviate e subito dimenticate?

Queste sono alcune delle domande su cui riflette la filosofa americana Judith Butler a partire dagli eventi dell'11 settembre 2001. Le analisi che Butler conduce all'indomani dell'attentato alle Torri gemelle confluiscono nella raccolta di saggi *Precarious Life*¹, uscita nel 2004. Una raccolta in cui Butler si discosta dal suo abituale terreno d'indagine – il pensiero femminista, la critica delle categorie di genere, la teoria *queer* – per impegnarsi in una riflessione etica e politica che si faccia carico degli interrogativi che l'attacco dell'11 settembre ha brutalmente posto.

Uno dei temi centrali attorno a cui si articola la ricerca di *Precarious Life* è la questione del "riconoscimento dell'umano": come avviene il riconoscimento del simile? E più precisamente, secondo quali dispositivi normativi certe vite vengono *riconosciute* all'interno delle categorie dell'umano e certe altre ne restano irrimediabilmente escluse?

Queste domande, per come Butler le articola e le sviluppa, chiamano in causa i concetti di immaginario collettivo e di potere, dal momento che le condizioni di possibilità del riconoscimento del simile si determinano a partire da dispositivi di sapere e di potere che orientano la nostra apertura al mondo e il nostro rapporto con l'altro.

Queste domande, d'altro canto, potrebbero essere messe in risonanza con le riflessioni che il filosofo cecoslovacco Jan Patočka sviluppa nei *Saggi eretici sulla filosofia della*

¹ J. Butler, *Precarious Life: The Powers of Mourning and Violence*, Verso, London-New York 2004, tr. it. di A. Taronna, L. Fantone, F. Iuliano, C. Dominijanni, F. De Leonardis, L. Sarnelli, a cura di O. Guaraldo, *Vite precarie*, Meltemi, Roma 2004.

*storia*², dove distingue tra *il punto di vista del "Giorno"*, del nudo vivere, della vita meramente accettata, e *il punto di vista della "Notte"*, del senso fratto e da rifare, della vita sconvolta ma risolta. Patočka, riflettendo sulla necessità di superare la prospettiva diurna dell'atteggiamento naturale per abbracciare quella notturna della vita libera e responsabile, si chiede quali territori illumini, quali mondi racconti, quali ombre produca il punto di vista del "Giorno" dopo i traumi del Novecento. La conversione dello sguardo al punto di vista della "Notte", cui Patočka ci invita, mostra interessanti convergenze con le riflessioni di Butler attorno al tema del riconoscimento, dal momento che tanto il punto di vista della Notte quanto il tema del riconoscimento implicano il riferimento all'esperienza del dolore e della vulnerabilità. L'analisi dei dispositivi di sapere e di potere che Butler propone può essere letta come un invito a mettere in discussione il nostro atteggiamento naturale verso ciò che è ritenuto "normale", così come la sollecitazione di Patočka a far proprio il punto di vista della "Notte" può essere intesa come la volontà di confrontarsi, apertamente e senza indugi, con il lato più problematico e meno facilmente decifrabile del reale.

È come se entrambi i filosofi, percorrendo strade diverse, si interrogassero sui meccanismi che determinano le soglie di visibilità: cosa è visibile e cosa *io* posso vedere? Qual è il mio campo visivo e cosa ne resta escluso? Da quale prospettiva guardo il mondo e che punto di vista devo acquisire per vedere il cono d'ombra che ogni raggio di luce porta con sé?

Riconoscersi "umani"

In *Vite precarie* Butler si occupa della questione del riconoscimento del simile nel quadro di una più generale riflessione politica. L'attacco al *World Trade Center* ha costretto gli Stati Uniti – e con loro tutti noi – a fare i conti con un'evidenza deflagrante: le nostre vite dipendono da altri che sono "là fuori". Butler parte dall' "*inestricabile dipendenza da anonimi altri*"³ che segna il nostro vivere-in-comune, per riflettere sui concetti di lutto, di dolore, di esposizione, di vulnerabilità. Tutti questi termini, se portati dalla sfera del vissuto

² J. Patočka, *Kacířské eseje o filofii dějin*, Praga (samizdat) 1975, tr. it. di D. Stimilli, a cura di M. Carbone, *Saggi eretici sulla filosofia della storia*, Einaudi, Torino 2008.

³ J. Butler, *Vite precarie*, cit., p. 10, corsivo mio.

privato a quella del lessico politico pubblico, secondo Butler, diventano la chiave per immaginare “un mondo in cui la violenza possa essere ridotta al minimo”, un mondo in cui “la base per una comunità politica globale sia individuata in un’inevitabile interdipendenza”⁴.

A partire dal tentativo di dare vita a un’ontologia della vulnerabilità e dell’interdipendenza, Butler si chiede quali siano le cornici di intelligibilità che permettono ad alcune vite di essere protette e compiante e che negano ad altre l’accesso a una dimensione di “realtà”. È interessante notare che questo genere di riflessioni non è nuovo per Butler: sin dai suoi studi sulle differenze di genere e sulle minoranze sessuali, la filosofa aveva messo a tema della sua ricerca i meccanismi che stabiliscono l’inclusione o l’esclusione dei soggetti dai confini dell’umano. Studiando le pratiche di vita delle minoranze sessuali – le discriminazioni e i tentativi di “normalizzazione” che subiscono – Butler aveva mostrato come la categoria di umano fosse restrittiva ed escludente: alcune vite non entrano di diritto a farne parte.

Con *Precarious life* Butler affronta questo tema su un territorio diverso: quello politico di un mondo globale in cui tuttora certe vite – certi gruppi sociali, certe comunità, certe popolazioni – sembrano condurre la propria esistenza in un limbo fantasmale situato fuori dai presunti confini “naturalisti” dell’umano, confini forgiati dall’umanesimo occidentale.

Butler esplora il concetto di “umano” in tutta la sua problematicità, mostrando come dipenda da norme che precedono i soggetti e che ne stabiliscono preventivamente le possibilità di riconoscimento. Tuttavia, la categoria di umano non viene rigettata da Butler, la quale crede che essa debba essere sottoposta a una costante revisione critica che, nel limite del possibile, metta in tensione quelle norme che condizionano in modo radicale il nostro incontro con gli altri, la nostra esposizione etica e la nostra azione politica.

Nei saggi di *Vite Precarie*, Butler prende in esame le diverse pratiche discorsive, le diverse scelte politiche, le diverse reazioni emotive con cui gli Stati Uniti tendono a reagire ai drammi politici planetari. L’analisi di queste pratiche segnalerebbe l’esistenza di un dispositivo complesso che stabilisce *a priori* i diversi modi in cui le vite “umane” vengono

⁴ Ivi, p 10.

raccontate, valorizzate, piante o ricordate. Secondo Butler, il modo in cui i mezzi di informazione occidentali riportano le notizie delle morti e delle stragi che avvengono in Palestina, piuttosto che in Afghanistan, e il modo in cui queste notizie vengono accolte rivelano che è in atto un *meccanismo de-realizzante*, per il quale l'altro smette di essere un uomo o una donna in carne e ossa – con la sua storia, i suoi problemi, i suoi desideri. Nell'ontologia prestabilita dell'umano questo imprecisato "altro" risulta allora una presenza spettrale e superflua relegata ai margini. Va da sé, secondo Butler, che "se la violenza è perpetrata contro coloro che non sono reali, allora, secondo la prospettiva della violenza, non c'è ferita o annientamento di quelle vite, dal momento che sono già negate in partenza"⁵.

Butler non spera in un'ammissione degli esclusi all'interno di quest'ontologia prestabilita dell'umano, ma auspica un'insurrezione critica⁶ che ne metta in discussione gli assi portanti: cosa è una vita? Cosa è reale? Cosa fa sì che alcune vite siano prudentemente protette e che altre vite non siano neanche considerate degne di lutto?

Le pratiche discorsive dominanti sembrano lavorare all'aggiornamento e al rafforzamento di tale ontologia, il discorso stesso si traduce in violenza derealizzante quando rifiuta alle persone morte il diritto a un nome e a una storia, quando nega che alcune vite siano meritevoli di pubblico cordoglio. L'esempio emblematico riportato da Butler è quello dei necrologi: essi sono stati negati alle vittime di guerra causate dagli Stati Uniti. Perché vi sia un necrologio è necessario che vi sia stata una vita, una vita degna di essere vissuta e meritevole di essere pianta. Tramite un necrologio una vita diventa pubblicamente degna di lutto: quella morte *ci* riguarda e *ci* implica. Negare un necrologio significa allora negare che quella vita ci riguardasse e ci implicasse. Butler riflette sul nesso che corre tra la negazione della parola e la violenza perpetrata: "la violenza e il divieto non sono forse le

⁵ J. Butler, *Vite precarie*, cit., p. 54.

⁶ "Non si tratta di una semplice ammissione degli esclusi all'interno di un'ontologia prestabilita, ma di un'insurrezione sul piano ontologico, di un'apertura critica del problema" (J. Butler, *Vite precarie*, cit., p. 54).

due facce di una stessa medaglia? La proibizione alla parola ha a che vedere con la disumanizzazione delle morti – e delle vite?”⁷.

Butler crede che il senso di coappartenenza che l’esperienza della vulnerabilità propria e altrui può far emergere sia bandito in partenza se queste vite scivolano nello spettrale anonimato. Perché la vulnerabilità funzioni come presupposto per comprendere la nostra comunanza bisogna che ci sia *una vita*, una condizione corporea condivisa. Perciò, quando Butler chiama in causa la nozione di “vulnerabilità umana”, non intende farsi portatrice di un nuovo umanesimo: d’altra parte, l’incontro tra due soggetti che si scoprono esposti l’uno all’altro non avviene all’interno di un quadro neutro. In questo senso, proprio l’analisi dei diversi modi con cui la vulnerabilità è riconosciuta, distribuita, protetta e sfruttata nel nostro pianeta rivela che esistono delle norme di riconoscimento che fissano i parametri dell’umano, orientando il nostro incontro con l’altro e delineando il quadro entro cui ha luogo la nostra condotta etica. Seguendo la lezione di Foucault, Butler sa bene che una riflessione sul modo in cui avviene il riconoscimento dovrà prendere in considerazione le relazioni di potere, le norme culturali, i precetti etici che ci precedono e ci eccedono, condizionando in modo determinante il nostro agire e il nostro immaginario. Non si tratta solo di indagare una cornice epistemologica, ma anche di divenire consapevoli di un’operazione di potere che struttura l’incontro determinando le circostanze della nostra risposta etica. La questione è decisiva dal momento che, secondo Butler, una tensione etica verso il prossimo è possibile solo sulla base del suo riconoscimento: se vengono a mancare le condizioni di possibilità di questo riconoscimento anche lo spazio per l’azione etica viene pregiudicato.

In questo modo, Butler mostra l’inconsistenza degli appelli etici al rispetto dell’uomo nella sua essenza generica: questi appelli sono astratti perché non tengono conto del fatto che l’autentica risposta etica può sorgere solo dal riconoscimento della prossimità e della

⁷ J. Butler, *Vite precarie*, cit., p. 57. Butler sottolinea come le pratiche linguistiche non *producano* attivamente la disumanizzazione, ma lascino che essa avvenga nei silenzi, nelle ellissi, nelle elisioni. Semplicemente nessun discorso, nessun atto di cordoglio, nessuna riga a ricordare.

similarità, riconoscimento che viene agevolato o ostacolato dalle condizioni sociali, culturali, normative esistenti⁸.

Butler riflette sulla diffusa e in fondo imperturbabile rassegnazione con cui oggi si finiscono per accettare i dati sul numero di morti per guerre, per fame, per malattie che si verificano su scala mondiale: sembra che questi dati non *ci* riguardino, che non parlino di *noi*. “Se esiste un discorso, si tratta di una silenziosa, malinconica scrittura, in cui non si narra né di vite né di perdite, non c’è stata alcuna condizione corporea condivisa, alcuna vulnerabilità che fungesse da presupposto per comprendere la nostra comunanza, nessuna frattura di tale comunanza. Niente di tutto ciò ha luogo nella sfera degli eventi. Niente accade. Quante vite, negli ultimi anni, sono andate perdute in Africa a causa dell’Aids? Dove sono le rappresentazioni mediatiche di queste perdite e dove le elaborazioni discorsive sul significato che tali perdite hanno avuto per la comunità?”⁹.

Nessuna rappresentazione mediatica, nessuna elaborazione discorsiva, nessuna frattura della nostra comunanza. Si tratta di morti che scivolano nelle griglie asettiche delle statistiche, nel bilancio annuale dei guadagni e delle perdite.

⁸ Secondo Butler, abbandonare i territori astratti dell’umanesimo significa compiere un passo oltre l’insegnamento di Foucault, che non dedica la dovuta attenzione al concreto ruolo degli altri nel farsi e nel disfarsi della pratica etica. Il filosofo perde di vista il ruolo dell’altro, dimentica di chiedersi “chi sei tu?” e non indaga compiutamente il motivo che ci spinge a metterci in discussione in quanto soggetti: il desiderio di riconoscere ed essere riconosciuti dagli altri. Per indagare le reali esperienze vissute in cui ha luogo il riconoscimento, Butler in *Critica della violenza etica* (testo che porta avanti la riflessione morale avviata in *Vite precarie*) si confronta con l’analisi della scena interlocutoria proposta da Adriana Cavarero nel suo saggio *Tu che mi guardi, tu che mi racconti* (Feltrinelli, Milano 1997), dove emerge il ruolo cruciale giocato dal “tu” nello strutturare la vita relazionale dell’io. Butler spiega come in Cavarero la questione del “chi sei?” getti le basi di un’etica “altruistica”, perché rende visibili la prossimità e insieme la distanza rispetto agli altri con le quali veniamo al mondo: l’altro si espone a noi e la sua *esposizione* è misura della sua vicinanza e insieme della nostra impossibilità di conoscerlo totalmente. Pertanto, la domanda “Chi sei?” deve rimanere senza una risposta, deve continuare a fare problema, deve continuare a insistere e a incuriosirci: solo così lasceremo davvero vivere l’altro. Affinché non si verifichi nessuna forma di violenza etica è necessario che l’altro sia riconoscibile ma anche che non si soffochino le sue improprietà, le sue contraddizioni, le sue opacità sotto l’imposizione di un’identità soverchiante. Per un approfondimento di questi temi si rimanda al testo *Critica della violenza etica* (J. Butler, *Giving An Account of Oneself*, Fordham University Press, New York 2005, tr. it. di F. Rahola, *Critica della violenza etica*, Feltrinelli, Milano 2006).

⁹ J. Butler, *Undoing Gender*, Routledge, New York-London, 2004, tr. it. di P. Maffezzoli, a cura di O. Guaraldo, *La disfatta del genere*, Meltemi, Roma, p. 51. *La disfatta del genere* è una raccolta eterogenea di saggi, scritti in anni diversi, in cui l’autrice raccoglie la sua riflessione in materia di sessualità e di genere.

Dal punto di vista della “Notte”

A questo punto, potremmo tentare un dialogo tra le parole di Butler e le riflessioni di Patočka. Sembra infatti che Patočka si spinga oltre il ragionamento butleriano. Secondo il filosofo, non si tratta solo di mettere a tema delle nostre analisi le modalità con cui certe morti si consumano nella totale indifferenza, ma di capire come sia la brutale insensatezza della morte ad essere rimossa dal nostro immaginario. Questa suggestione emerge lungo tutta la trattazione dei *Saggi eretici sulla filosofia della storia* e diventa un tema centrale nell'ultimo capitolo “Le guerre del XX secolo e il XX secolo come guerra”, dove Patočka ragiona sul cortocircuito paradossale per cui nel Novecento la volontà di pace è degenerata in cieca furia bellica. Com'è possibile, si chiede Patočka, che “la cattiva infinità del domani”¹⁰, la fede negli ideali ottimistici del “Giorno”, abbindoli gli uomini a tal punto, da far perdere loro la prospettiva, tragica quanto feconda, della morte?

I *Saggi eretici sulla filosofia della storia*, pubblicati clandestinamente nella Praga comunista del 1975, raccolgono le riflessioni di Patočka sul senso della storia: essi rappresentano un esercizio genealogico volto a ricercare le ragioni che hanno condotto l'Europa sul punto del declino e la civiltà della tecnica alle guerre del XX secolo. Per meglio comprendere questi saggi, bisognerebbe leggere in parallelo il testo *Europa und Nach-Europa*¹¹, scritto da Patočka in tedesco a partire dal 1973, un testo la cui riflessione si presenta come preparatoria e insieme complementare rispetto a quella contenuta nei *Saggi eretici*. In *Europa und Nach-Europa* Patočka annuncia l'avvento di un'epoca post-europea, un'epoca in cui l'Europa cede il posto di comando – politico e spirituale – ai suoi eredi ipertrofici, gli Stati Uniti da una parte e la Russia sovietica dall'altra.

Tuttavia, all'alba di quest'epoca post-europea l'uomo non rinuncia alle immagini mitiche del *mondo naturale*. Patočka, erede eretico della fenomenologia husserliana, non interpreta il mondo naturale come il terreno precategoriale della *Lebenswelt*, ma come il

¹⁰ J. Patočka, *Saggi eretici sulla filosofia della storia*, cit., p. 146.

¹¹ J. Patočka, “Europa und Nach-Europa. Die nacheuropäische Epoche und ihre geistigen Probleme”, in J. Patočka, *Ketzerische Essays zur Philosophie der Geschichte und Ergänzende Schriften. Ausgewählte Schriften*, volume II, a cura di K. Nellen e J. Němec, Klett-Cotta, Stuttgart 1988, pp. 207-287. In particolare, si segnala l'utilità di studiare le risonanze tra il concetto di post-Europa elaborato da Patočka e quello di

mondo preistorico del senso dato, il mondo in cui non si è ancora fatta esperienza della problematicità. La storia, la filosofia, la politica sono le forze sismiche il cui concomitante avvento ha contribuito allo sconvolgimento del mondo naturale e che hanno condotto l'uomo nel *mondo storico*. Il sisma della storia segna l'ingresso dell'uomo nella problematicità, nel perturbamento stupito della filosofia e nella vita allo scoperto della politica.

La terra ha tremato e il punto di vista del "Giorno" è andato in pezzi: gli uomini che hanno sperimentato il crollo del senso, che hanno assistito alla disfatta degli ideali diurni e al naufragio delle loro immagini mitiche sono approdati, infine, al punto di vista della "Notte", dell'oscurità che si fa carico della problematicità¹².

Il punto di vista del "Giorno", però, non si eclissa con l'ingresso dell'uomo nella storia: esso, scandendo il ritmo della vita nella sua quotidianità media, tesse la trama fondamentale della vita nelle stesse civiltà storiche¹³. Per questo anche il XX secolo è stato interpretato secondo i criteri del "Giorno", sebbene per Patočka esso sia il secolo della "Notte", della guerra e della morte.¹⁴ Ciò dimostra che anche al culmine dello sviluppo scientifico-culturale gli uomini sono ancorati alle certezze rassicuranti del mondo naturale,

postmoderno proposto da Lyotard, già suggerite da Mauro Carbone nel testo "Jan Patočka: eretizzare la tradizione" che costituisce la prefazione alla nuova edizione italiana dei *Saggi eretici*.

¹² Josep M. Esquirol nota come il cambiamento di prospettiva invocato da Patočka sia proprio del modo di procedere della fenomenologia: "proponendo il cambiamento del punto di vista, Patočka resta fedele alla consegna fenomenologica: la cosa più importante e anche la più difficile è il cambiamento di atteggiamento, che significa un accesso a un'altra prospettiva, a un altro modo di vedere ciò che si mostra e ciò che c'è dietro a ciò che si mostra" (J.M. Esquirol, "Tecnica e sacrificio in Jan Patočka", in D. Jervolino, *L'eredità filosofica di Jan Patočka*, Cuen, Napoli 1997, p. 66).

¹³ Come spiega Guido Davide Neri: "La nascita della filosofia e l'affermarsi di un'esistenza storica non possono infatti significare una fuoriuscita definitiva dal mondo naturale e dalla coscienza mitica. (...) il mondo dell'atteggiamento naturale non coincide più semplicemente con l'ambito delle umanità preistoriche (...) caratterizza la dimensione della quotidianità media e delle sue ovvietà, che forma la trama fondamentale della vita delle stesse civiltà storiche" (G. D. Neri, "L'europa al fondo del suo declino", in Id. *Il sensibile, la storia e l'arte*, Ombre corte, Verona 2003, p. 275).

¹⁴ Tutte le interpretazioni delle guerre del XX secolo mancano il loro obiettivo perché "considerano tutte la guerra dal punto di vista della pace, del "Giorno" e della vita, escludendo dalla loro visione i suoi aspetti oscuri e notturni. Da questo punto di vista (...) la morte ha un senso come trasmissione di funzioni e la guerra, questa morte di massa organizzata, è solo una pausa spiacevole ma necessaria che bisogna accettare in vista di determinati scopi propri della continuità della vita" (J. Patočka, *Saggi eretici sulla filosofia della storia*, cit. p. 133).

che anche nell'infuriare della Storia non rinunciano alle immagini mitiche del mondo preistorico.

Il punto di vista del "Giorno", che abbaglia nel secolo della "Notte", elegge a valore supremo la conservazione della vita: l'importante è il perpetuarsi della vita nel ritmo della quotidianità media. Nell'immagine mitica della "vita per la vita", la prospettiva della morte è esclusa e la problematicità del reale rinnegata. Qui, secondo Patočka, si genera il cortocircuito funesto, per cui il desiderio unilaterale di conservare la vita si rovescia in barbarica devastazione. Le forze del "Giorno", apparentemente luminose e rassicuranti, conducono, per estremo paradosso, alla "Notte" più nera: rimuovono dal loro orizzonte il pensiero della morte, che viene concepita come un meccanico alternarsi di funzioni nel generale progetto di conservazione della vita, come un evento fisiologico calcolabile, quantificabile e controllabile nel rigore imperturbabile delle statistiche. "Non è possibile liberarsi della guerra per colui che non si libera di questa forma di dominio della pace, del 'Giorno' e della vita, che rinnega la morte e chiude gli occhi davanti ad essa"¹⁵, osserva Patočka.

Per Patočka esiste dunque una limpida linea di continuità tra i motivi della pace e quelli della guerra: lo scatenamento orgiastico delle forze che ha luogo in quest'ultima è stato preparato dal rigore quotidiano della società tecnico-scientifica. In questo senso, l'autore può affermare che la guerra è stata voluta, perseguita e alimentata dagli stessi uomini che volevano la pace. Sono proprio le *forze del "Giorno"*, i motivi diurni della crescita e del progresso, gli ideali rosei di un futuro senza scosse che hanno pianificato la guerra e che hanno spedito al fronte migliaia di uomini, considerando la guerra una parentesi necessaria alla stabilizzazione della pace. A questo proposito Valérie Löwith scrive: "Patočka mostra che la guerra regna proprio quando noi pensiamo che essa abbia per obiettivo la pace – e l'esperienza del fronte è la più capace di rivelarlo, perché essa è l'esperienza della vita che diventa totalmente derisoria e superflua, proprio quella vita a cui si finge di attribuire un valore, quando ci si serve della guerra come minaccia. E che, inversamente, nella nostra pace regna la guerra, nel senso in cui la paura, la paura della

¹⁵ Ivi, p. 144.

morte, il rifiuto di rischiare la propria vita opponendosi alla logica terrorista e totalitaria fa vivere in una pace falsa”¹⁶. Si tratta di capire, allora, che la guerra è la cifra del XX secolo e che la pace non è che una forma temporanea di smobilitazione nel quadro della “mobilitazione totale”¹⁷ della Forza. Dopo due conflitti mondiali, la guerra continua anche in seguito alla Conferenza di Yalta: essa semplicemente diventa “fredda”, si stabilizza attraverso “mezzi pacifici”, assume l’aspetto gelido dello stallo atomico. La guerra sussiste e persiste perché gli uomini non riescono a includere nelle proprie vite la possibilità dell’oscurità e della morte: essi scansano i motivi notturni dal loro cammino, sforzandosi di vivere una vita senza ombre. Ma la morte, nella forma subdola della minaccia permanente e del terrore totale, continua ad assediare la vita, la quale tenta di trovare un rifugio in cui essere al riparo dalla scatenamento della forza: ma, avverte Patočka, non può esistere alcun guscio sicuro in un mondo totalmente esposto all’intervento della tecnica, in un mondo che ha progettato le armi della sua distruzione, in un mondo capace di auto-annientarsi.

Negli abissi di *pólemos*: l’opposizione e il legame

Qui potremmo far incontrare nuovamente le riflessioni di Judith Butler e di Jan Patočka. Il mondo che la filosofa americana ha davanti a sé è quello di cui Patočka intravedeva il destino: il mondo in cui la guerra appare come l’opera sublime della razionalità tecnica e il macello orgiastico¹⁸ in cui naufraga il senso della responsabilità individuale e collettiva; il mondo in cui le nostre vite si rivelano inestricabilmente interdipendenti e dove non esiste guscio sicuro.

I due filosofi si impegnano ad abitare il cuore della problematicità, a frequentare gli abissi di *pólemos* e a scorgere nelle profondità del conflitto le occasioni di un ripensamento etico

¹⁶ V. Löwith, “L’europa e le origini del totalitarismo in Arendt e Patočka”, in D. Jervolino, *L’eredità filosofica di Jan Patočka*, Cuen, Napoli 1997, p. 141.

¹⁷ L’espressione “mobilitazione totale” è un riferimento all’omonimo scritto di Jünger contenuto nella raccolta *Foglie e pietre* e citato da Patočka (E. Jünger, *Blätter und Steine*, Hanseatische Verlags-Anstalt, Hamburg 1934, tr. it. di F. Cuniberto, *Foglie e pietre*, Adelphi, Milano 1997).

¹⁸ Nel quinto capitolo “La civiltà tecnica è destinata al declino?” Patočka spiega come dall’Ottocento si assista ad una progressiva rivincita dell’elemento orgiastico che trova massima espressione nella “guerra come universale tutto è lecito” (J. Patočka, *Saggi eretici sulla filosofia della storia*, cit., p. 125).

e politico. Patočka, infatti, associa al punto di vista della “Notte” l’immagine di *pólemos*, che non è la guerra nella sua forza cieca e distruttiva, ma la potenza feconda del conflitto “sapiente e veggente”¹⁹. Solo scorgendo il sorriso di *pólemos* gli uomini possono accorgersi dell’inconsistenza delle loro opposizioni e della profondità dei loro legami.

Butler si misura con la conflittualità del reale, invitandoci a lasciarci scuotere dal trauma della nostra vulnerabilità esposta e umiliata. Fin tanto che disconosceremo il carattere precario delle *nostre* vite, le vite degli altri – quelle lontane, estranee, anonime – non ci riguarderanno. Fin tanto che non faremo i conti con la nostra comune fragilità, la morte degli altri giungerà da un mondo che non è il nostro.

Butler non vuole affatto muoverci a compassione e non ci sollecita a provare pietà in modo acritico e generico per le vite di anonimi altri: la filosofa si chiede se il dolore del lutto e il trauma per la propria invulnerabilità perduta non possano essere degli avvenimenti sismici in grado di farci scoprire come l’esperienza dolorosa della nostra fragile finitezza possa anche essere occasione di un nuovo rapporto verso se stessi e verso gli altri.

Butler insiste sugli eventi dell’11 settembre perché crede che Stati Uniti avrebbero potuto “concedersi l’opportunità di estrapolare, da tale esperienza di vulnerabilità, la vulnerabilità a cui sono soggetti gli altri, a causa di invasioni militari, di occupazioni, di improvvise dichiarazioni di guerra e di violenze da parte della polizia. Il fatto che la nostra stessa sopravvivenza dipenda da coloro che non conosciamo, sui quali non esiste un controllo sicuro, significa che la nostra vita è precaria, significa che la politica deve considerare quali forme di organizzazione sociale e politica siano necessarie al fine di sostenere, globalmente, le vite precarie”²⁰.

Le parole di Butler sono tese a immaginare condizioni di maggior equità nel contesto delle relazioni internazionali. Ma il suo concetto di equità non sorge come astratta petizione di principio, ma nasce dall’esperienza della ferita: è dinnanzi all’angoscia per la disfatta dei propri sogni di sicurezza e dei propri deliri di onnipotenza che diviene possibile riflettere sull’insicurezza e sull’impotenza altrui. Lasciando che la sofferenza li scuotesse, gli Stati

¹⁹ *Saggi eretici sulla filosofia della storia*, cit., p. 49.

²⁰ J. Butler, *La disfatta del genere*, cit., p. 49.

Uniti si sarebbero potuti interrogare sui modi in cui la sofferenza è ripartita su scala mondiale, sui paradossali equilibri disarmonici per cui all'opulenza dell'uno fa fronte la miseria dei tanti. E qui torna a farsi sentire la voce di Patočka. Nell'ultimo dei *Saggi eretici* il filosofo accenna al divario che separa Paesi ricchi e Paesi poveri: "si approfondisce l'abisso tra i *beati possidentes* e coloro che su questo pianeta ricco di fonti di energia muoiono ancora di fame; quindi si approfondisce lo stato di guerra"²¹.

L'abisso tra i *beati possidentes* e coloro che muoiono di fame, sebbene mostri il volto di una disdicevole ma inoffensiva iniquità, acuisce, secondo Patočka, lo stato di guerra che cova sotto le ceneri della pace. Stato di guerra che trionfa per il fatto che ai miopi sogni di progresso, di crescita e di ricchezza di una parte del mondo si contrappongono la miseria e l'indigenza di popolazioni che subiscono il volto peggiore della mobilitazione totale. Stato di guerra che minaccia di esplodere sotto gli urti di un disequilibrio insostenibile.

Le riflessioni di Butler e di Patočka trovano qui il modo di incontrarsi. Abbiamo visto come secondo Butler sia all'opera un meccanismo de-realizzante per il quale alcune vite scorrono insignificanti ai margini dell'umano e come la filosofa ponga a tema delle sue ricerche i dispositivi di sapere e di potere che determinano le condizioni di riconoscimento del simile. Patočka non si muove all'interno dello stesso quadro teorico, ma mostra come la luce abbagliante del "Giorno" soffochi la possibilità che ci si faccia carico della morte propria e altrui, che si divenga responsabili della nostra comune finitezza. Butler, riflettendo sul carattere escludente delle nostre pratiche di riconoscimento, mostra come alla vita e alla morte venga dato un diverso valore a seconda del posto che ciascuno occupa nell'ontologia prestabilita dell'umano. Patočka si spinge ancora più in là, suggerendo che sia la morte in se stessa ad essere bandita del dominio del "Giorno". Finché alla morte verrà rivolto uno sguardo obliquo ed impaurito, essa terrà in ostaggio la vita: perché la vita sia libera, occorre che essa conquisti la prospettiva notturna di *pólemos*, della morte come sollecitazione virtuosa per la vita.

Patočka elabora un'analisi del nichilismo contemporaneo secondo cui la perdita di senso e di profondità della realtà ha ormai investito anche l'uomo, il quale appare come un

²¹ J. Patočka, *Saggi eretici sulla filosofia della storia*, cit., p. 148.

semplice organismo biologico il cui obiettivo è quello di tenersi in vita in uno scambio metabolico con l'ambiente. Per Patočka ciò è tragicamente paradossale: “sembra che tutto il movimento storico (...) abbia finito per sboccare proprio laddove aveva preso inizio, cioè nella dipendenza della vita dalla propria autoconservazione”²². Si assiste al grottesco paradosso per cui la storia, intesa come apertura libera che spezza la ciclicità della vita che consuma se stessa, finisce per sfociare nella nuda vita incapace di assumere la prospettiva della morte. La morte apparirà così o come un incidente di percorso ammortizzabile nel libro contabile della “guerra giusta”, o come il sacrificio eroico compiuto in nome dell'umano progresso. In entrambi i casi si sottrae alla morte la sua insensatezza: lo strappo è ricucito e la frattura ricomposta. Quel che Patočka scorge attraverso l'immagine di *pólemos* è che proprio il taglio nel senso, la ferita nella carne, l'oscurità in pieno “Giorno” possono essere le occasioni feconde perché la vita diventi “libera e intera”, perché essa “non si esaurisca nella mera accettazione”²³.

“Noi” nel comune sconvolgimento della quotidianità

Entrambi i filosofi, con tonalità e linguaggi differenti, insistono sulla necessità di familiarizzare con la vertigine del conflitto, con la sofferenza del lutto, con la precarietà dell'esistenza. Le incertezze, gli inciampi e i singhiozzi sono, infatti, gli elementi costitutivi di qualsiasi pratica etica e di qualunque agire politico. Gli avvenimenti destabilizzanti, lungi dall'essere i rischi estremi da scongiurare, sono ciò che alimenta la nostra vita relazionale e comunitaria.

Patočka, nella sua ricostruzione genealogica, pone l'accento sul carattere imprevedibile e precario dell'azione politica. Essa reca in sé un inestinguibile elemento di fragilità: inventa soluzioni, sfida la problematicità, riconosce i suoi fallimenti, sperimenta possibilità, solleva interrogativi, ma non garantisce risposte definitive e non elabora modelli eterni.

È importante comprendere che la fragilità della politica è, per Patočka, un valore prezioso senza il quale si rischia di cadere in una chiusura mitica e totalitaria. Secondo Patočka, l'epoca contemporanea diventa totalitaria nella misura in cui tenta di sopprimere la fragilità

²² Ivi, p. 82.

della politica e sacrifica la ricerca di senso al rigore dell'ideologia o alla seduzione della Forza: totalitario è il tentativo di voler saturare quelle faglie che, lungi del determinare il fallimento dell'azione politica, ne garantivano le condizioni di possibilità. Nel momento in cui ogni fessura è saturata e ogni azione diviene prevedibile, la politica tramonta: lo spazio pubblico della *polis* si ritira a favore della dimensione privata dell'*oikos*²⁴.

Dal canto suo, Butler ritiene che l'esperienza del limite, dell'interruzione, del trauma possa racchiudere preziose risorse etiche: quando veniamo feriti, scrive la filosofa, scopriamo che siamo fragili, che siamo consegnati agli altri in modi che non possiamo prevedere o controllare, che siamo esposti da sempre all'irruzione dell'altro e che dunque dobbiamo farci carico di questa esposizione. Questa attitudine del soggetto ad essere sconvolto – e a comprendere così i suoi legami con gli altri – non deve essere compresa solo come individuale ma deve essere estesa all'intera comunità: in quanto attitudine condivisa, essa può diventare termine e strumento di un'importante riflessione politica. Dunque, si può fare un uso politico del dolore proprio perché esso evidenzia i legami e le relazioni che stanno alla base di ogni forma di dipendenza e di responsabilità etica. In questo senso, esso può aiutarci a dare vita a un senso particolare di comunità politica in cui il "noi" sia caratterizzato e attraversato dalla relazionalità, dalla socialità e dalla interdipendenza come condizioni fondamentali. Dall'esperienza del lutto e del dolore può stringersi un legame all'interno di una comunità tenuta insieme non da un "pieno" vitale, ma da una ferita, non da un potere ma da una perdita, non da un senso di appartenenza ma dall'inquietudine dello spossamento. Il concetto di "noi" che emerge dalle riflessioni di Butler nasce, dunque, da un'esperienza di sradicamento: il dolore e la rabbia ci strappano da noi stessi, facendoci interagire con vite che non sono le nostre. A partire da "questo nostro essere noi stessi al di fuori di noi stessi"²⁵ può sorgere un concetto di "noi" che metta in tensione le griglie di intelligibilità dell'umano, che ci renda prossimi a vite anonime

²³ J. Patočka, *Saggi eretici sulla filosofia della storia*, cit., p. 122.

²⁴ La distinzione tra spazio pubblico della *polis* e dimensione privata dell'*oikos* è di chiara derivazione arendtiana: Patočka fa esplicito riferimento alle tesi che Arendt sviluppa in *Vita activa* (H. Arendt, *The human condition*, University Press of Chicago, Chicago 1958, tr. it. di S. Finzi, a cura di A. Dal Lago, *Vita activa*, Bompiani, Milano 2008).

²⁵ J. Butler, *Vite precarie*, cit., p. 45.

e distanti, che varchi i confini precostituiti dell'alleanza e della contrapposizione, della similarità e della differenza.

Il modo di intendere la comunità delle pagine butleriane evoca, per certi aspetti, il concetto di *solidarietà degli scampati* elaborato da Patočka nell'ultimo dei suoi *Saggi eretici*. Giunto ai passaggi conclusivi del suo cammino, il filosofo afferma che sia possibile liberarsi dal dominio del "Giorno" solo passando attraverso un'esperienza che sconvolga radicalmente e che metta la vita in contatto con una possibilità diversa dalla mera conservazione e consumazione di se stessa. Questa possibilità è offerta, metaforicamente, dall'esperienza del fronte: è sulla linea del fuoco, nel corpo a corpo con il nemico, sotto lo schianto delle forze belliche, che l'uomo, sul punto di perdersi irrimediabilmente, ritrova se stesso e la sua libertà. Sulla linea del fronte "il nemico cessa di essere l'avversario assoluto sulla strada della volontà di pace. Cessa di essere colui che deve essere eliminato; diventa invece colui che partecipa alla nostra stessa situazione, colui che scopre insieme a noi la libertà assoluta, colui con cui è possibile un accordo sui punti di contrasto, colui che partecipa all'esperienza dello sconvolgimento del "Giorno", della pace e della vita senza questa vetta. Qui si apre l'ambito abissale della 'preghiera per il nemico', il fenomeno dell' 'amore per quelli che ci odiano', della *solidarietà degli scampati*"²⁶.

La solidarietà degli scampati appare come il punto culminante dell'itinerario patočkiano: essa è la solidarietà di coloro che hanno vissuto il crollo, di coloro che hanno assistito allo schianto degli ideali del "Giorno", di coloro che hanno esposto se stessi alla possibilità della morte e che, consapevoli della propria precaria finitezza, se ne sono assunti le responsabilità.

Patočka evoca l'immagine del fronte perché vuol render conto del rovesciamento paradossale che può compiersi nel momento in cui al culmine della contrapposizione gli uomini sperimentano un senso di improvvisa vicinanza. La linea del fronte disegna lo spazio in cui il corpo a corpo brutale e ottuso di una guerra voluta per affermare la pace può convertirsi nell'abbraccio "sapiente e veggente" di *pólemos*. E' la capacità di scoprirsi simili e uniti al cospetto della morte che fonda la solidarietà degli scossi: essi

²⁶ J. Patočka, *Saggi eretici sulla filosofia della storia*, cit., p. 146. Corsivo mio.

“comprendono che *pólemos* non è qualcosa di unilaterale, che esso non divide ma unisce, che solo in apparenza i nemici sono distinti gli uni dagli altri, mentre in realtà si compenetrano nel comune sconvolgimento della quotidianità”²⁷.

La suggestione fondamentale che ci giunge da queste pagine patockiane è che le letali contrapposizioni del “Giorno” e le sue sterili pratiche di condivisione – dettate dalle contingenze transitorie e dall’interesse – possono essere superate dal sorgere di una nuova idea di *comunità*, ossia della comunità nata dalla solidarietà di coloro che hanno vissuto il crollo. La comunità di coloro che non hanno un Dio, un fine o un’origine comune a cui appellarsi, ma che si trovano uniti nello sconvolgimento del senso dato. La comunità di coloro che si scoprono solidali perché coappartenenti a un mondo sottosopra alla ricerca di un nuovo cominciamento.

La solidarietà degli scampati evoca così la possibilità di una “*polis* parallela” senza patria, senza confini territoriali, senza bandiere da osannare o da bruciare. La possibilità di una *polis* alimentata dal senso di similarità, prossimità, interdipendenza sorto dalle macerie del crollo e possibile in virtù della condivisione delle medesime esperienze vitali: è l’aver vissuto insieme il lutto, il trauma, il tracollo che rende possibile un senso di comunanza, che, per quanto sempre critico e conflittuale, chiede di impegnarsi per un destino comune. A conclusione del nostro percorso potremmo citare le parole di Roberto Esposito: “Ma è davvero possibile tale comunità? (...) La risposta a tale domanda (...) non ci viene direttamente dal testo di Patočka, sospeso alla drammaticità di una conclusione tutt’altro che rassicurante. Ma piuttosto dalla vita e soprattutto dalla morte del suo autore, avvenuta il 13 marzo 1977 a seguito delle violenze della polizia cecoslovacca”²⁸. Patočka ha vissuto sulla propria pelle i drammi del Novecento. Il suo mondo ha tremato, a più riprese e con sempre con maggior ferocia: dinnanzi al crollo Patočka ha scelto per la problematicità e la solidarietà, diventando portavoce e primo firmatario di *Charta 77*, movimento di opposizione democratica al governo filosovietico cecoslovacco. L’adesione a *Charta 77* fa di Patočka un nemico del regime: la polizia lo sottoporrà ad estenuanti interrogatori che lo

²⁷ Ivi, p. 153.

²⁸ R. Esposito, *Oltre la politica*, Mondadori, Milano 1996, p. 26.

porteranno alla morte. Patočka ha attraversato il deserto del nichilismo ma non ha rinunciato a vivere allo scoperto, scorgendo nella tensione ciò che unisce gli uomini e accende la solidarietà.



Sesto San Giovanni (MI)
via Monfalcone, 17/19

© Metabasis.it, rivista semestrale di filosofia e comunicazione.
Autorizzazione del Tribunale di Varese n. 893 del 23/02/2006.
ISSN 1828-1567



Quest'opera è stata rilasciata sotto la licenza Creative Commons Attribuzione- NonCommerciale-NoOpereDerivate 2.5 Italy. Per leggere una copia della licenza visita il sito web <http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/2.5/it/> o spedisci una lettera a Creative Commons, 559 Nathan Abbott Way, Stanford, California 94305, USA.