

## *Vulnerabilità e resistenza*

*Intervista a Judith Butler*

di **Federica Sossi** e **Martina Tazzioli**

*Domanda:* Nel corso della tua riflessione hai fatto spesso riferimento a Foucault. Hai voglia di esplicitare in che modo le sue riflessioni sono state per te fondamentali, quali sono i punti su cui trovi maggiore affinità con lui e quelli, invece, rispetto ai quali senti una maggiore distanza, o che vedi come momenti di *impasse* per la tua riflessione?

*Judith Butler:* Negli anni ottanta è stato sicuramente il primo volume della *Storia della sessualità* ad essere il più importante per me, dal momento che mi ha fornito un modo per comprendere, all'interno della categoria di "sesso", una serie di funzioni sessuali e altre prodotte come genere (*gendered*), ma anche per mostrare come il discorso repressivo produca e proliferi sessualità. Siamo rimasti tutti abbastanza stupefatti da quell'analisi, anche se alcuni accenni si possono trovare già in Freud. Ma forse l'aspetto più importante per me è stato la breve discussione di Foucault sull'omosessualità come un "discorso inverso". Era importante capire che, indipendentemente da quanto fosse stato patologizzante il discorso originario sull'omosessualità, il fatto di invertire quella patologizzazione poteva essere il punto per un discorso omosessuale o gay/lesbico innovativo. Il punto non era convertire un valore negativo in uno positivo, ma produrre un campo di nuovi valori. Sicuramente, stiamo vivendo in un'epoca in cui questo sta accadendo attivamente.

Certo, ero anche interessata al modo in cui il corpo e l'anima venivano descritti in *Sorvegliare e punire*, ma ero dispiaciuta di riscontrare la mancanza di una dimensione sessuale nell'analisi sull'incarcerazione. Probabilmente ho preso una pausa da Foucault per un po' di tempo, ma mi sono interessata di nuovo al suo lavoro quando finalmente ho avuto accesso all'*Ermeneutica del soggetto*, e poi alla serie di lezioni sulla *parrhesia* e sulla relazione tra discorso e verità. Ho trovato le ultime lezioni molto interessanti: mi hanno molto aiutato a pensare sia le condizioni interlocutorie dell'autobiografia, sia il modo in cui funziona il parlare politico.

*Domanda:* Nel tuo libro *Critica della violenza etica* insisti molto sull'impossibilità, da parte del soggetto, di dare "pienamente" conto di se stesso, e trovi proprio in questa impossibilità la suggestione per un'etica che parta dalla consapevolezza dell'insoddisfazione, che presupponga cioè che nemmeno l'altro potrà mai dare pienamente conto di sé. «In un certo senso [...] il "vero" atteggiamento etico consiste nel porsi la domanda "Chi sei tu?" e nel continuare a domandarselo senza mai aspettarsi una risposta piena e definitiva»<sup>1</sup>. D'altra parte, in altri testi, analizzi una serie di affermazioni di alcuni/e autori/autrici, e ci riferiamo soprattutto a Foucault e Arendt, in cui l'affermazione filosofica viene soltanto suggerita, senza essere assunta sino in fondo o addirittura negandola. Trovi che tra queste due indicazioni ci sia un legame? E che il discorso filosofico debba a sua volta passare, in un certo senso, attraverso l'idea di "non dare pienamente conto di sé"?

*Judith Butler:* Mi sembra evidente che il soggetto parlante, in Arendt, sia colui che appare e agisce in pubblico, e questo viene fatto con e per gli altri. Dunque non è la scena di un individuo solo, ma piuttosto una scena interlocutoria. Questo è certamente vicino alle forme di auto-esposizione o dimostrazione di cui parla Foucault nel suo saggio sui modi medievali di auto-costituzione. Non si tratta di soggetti che offrono innanzitutto una storia o un resoconto narrativo di cosa hanno fatto o del perché. Piuttosto, essi appaiono come esseri parlanti che producono effetti, costituiscono il sé e modificano la scena interlocutoria in cui appaiono. Foucault, come sappiamo, si allontana dalla confessione, e anche dal presupposto che sia un giudice o un rappresentante psichiatrico della forza di polizia colui al quale dobbiamo far conoscere la nostra storia. C'è un potere nel discorso, e tale potere consiste nella capacità di costituzione di sé e di cura di sé che eccede i confini della scena di interrogazione e di giudizio.

Per Arendt la situazione è differente soltanto perché Eichmann è così centrale nelle sue riflessioni su questo tema. In tal caso, tuttavia, Arendt non è interessata tanto a rendere conto in modo psicologico o biografico del perché egli abbia fatto ciò che ha fatto, ma solo al fatto che l'abbia fatto, e che gli sia stato detto, abbastanza chiaramente, che i suoi atti costituiscono un crimine contro l'umanità. A differenza di Foucault, Arendt apprezza il giudizio. Ma per lei il giudizio ha una dimensione kantiana le-

<sup>1</sup> J. Butler, *Critica della violenza etica*, trad. it. di F. Rahola, Feltrinelli, Milano 2006, p. 61.

gata all'estetica e, per questo, è un esercizio attivo di autonomia. Eichmann era privo di giudizio e ha agito a partire da tale mancanza di giudizio, ed è in base a ciò che è stato giudicato. Il tribunale è importante per Arendt, per quanto avrebbe preferito che fosse un tribunale internazionale e non nazionale. E, alla fine, Arendt vuole che i giudici agiscano come soggetti kantiani, in modo che la filosofia dimostri di essere la vera autorità che sta alla base di un buon giudizio legale.

*Domanda:* Negli ultimi anni, attraverso il riferimento ad autori come Levinas e Arendt, stai elaborando una concezione del soggetto etico in cui la costituzione stessa della soggettività, così come la possibilità etica del soggetto, ma anche la sua capacità di pensare e quindi la possibilità di un gesto critico da parte del soggetto, sono possibili sempre e solo attraverso una scena di per sé abitata dagli altri e dall'esposizione del soggetto a diverse forme di alterità. Contemporaneamente, metti però l'accento anche sulla capacità di *agency* del soggetto nel suo costituirsi come soggetto etico. Ritieni che la riflessione dell'ultimo Foucault sul lavoro di trasformazione del sé sia utile per pensare il soggetto etico cui fai riferimento, e fino a che punto te ne servi? In altre parole, se da un lato metti radicalmente in discussione il rimando a una padronanza del sé (*self-mastery*) che le ultime riflessioni foucaultiane in parte sembrano presupporre e indicare, vi sono alcuni aspetti dell'etica del sé foucaultiana che, a tuo avviso, sono centrali per articolare la pratica etica e la sua funzione critica?

*Judith Butler:* Sono sicura che l'ultimo Foucault sia molto importante per pensare questo processo, sebbene mi chiedo, per esempio, come ci si possa avvicinare a una teoria foucaultiana della vulnerabilità. Credo che molte delle più recenti ed efficaci mobilitazioni pubbliche comportino il mettere in atto di concerto un determinato corpo politico. I corpi nelle strade non sono solo corpi in azione e in relazione, ma anche corpi precari. Sono precari nel momento in cui appaiono sulla strada, ma sono lì anche per richiamare l'attenzione su una precarietà prodotta in modo più sistematico – la perdita del lavoro, della casa, dell'assicurazione sanitaria, l'accumulo di un debito impagabile, tutti fattori che producono un senso di assenza di futuro o un senso caratterizzato da ciò che Hegel chiamerebbe un "cattivo infinito".

Foucault, certamente, mi aiuta a riflettere sul discorso, sul parlare al potere e sulle possibilità di andare al di là dei protocolli di autodifesa e

autogiustificazione. In alcune delle sue ultime opere c'è sicuramente una dimensione performativa del parlare e l'idea per cui la costituzione del sé avviene in relazione agli altri. Tutto ciò è molto utile, ma mi chiedo se la dimensione incorporata del parlare, compresa la difficile situazione di parlare come un corpo o da un corpo in condizione di precarietà, possa essere pensata in modo sufficientemente appropriato attraverso quella parte del suo lavoro. Chiaramente Foucault stava parlando e scrivendo mentre era malato, ed era sicuramente in grado di cogliere le condizioni della propria precarietà. Cercare di capire in modo non riduttivo in quale maniera il senso di un'evanescenza storicamente prodotta sia entrato nelle sue ultime riflessioni sulla legge e sulla *parrhesia* sarebbe a mio avviso molto interessante.

*Domanda:* Se permettessi vorremmo riferirci al tuo testo *What is Critique? An Essay on Foucault's Virtue*, poiché ci sembra che qui il tuo modo di declinare la nozione foucaultiana di regime di verità vada oltre la produzione di un *partage* tra vero e falso, indicando piuttosto la produzione di uno scarto tra vite che contano e vite che non contano. Una direzione che poi hai seguito in altri lavori. Ma, indicando il discrimine tra vite che contano e vite che non contano, stai indicando una modalità di esercizio del potere e del riconoscimento che avviene a partire da una suddivisione binaria? E, in questo caso, a tuo avviso, nella nostra contemporaneità esiste uno scarto che è condizione degli altri?

*Judith Butler:* Negli ultimi tempi ho iniziato a parlare di una distribuzione ineguale di "compiangibilità" (*grievability*) per suggerire che ci sono diverse gradazioni. Dovremmo infatti distinguere tra vite che sono iper-compiangibili, le quali rappresentano simbolicamente una nazione, vite che sono più o meno compiangibili, vite che sono costantemente meno compiangibili e, infine, vite che non sono mai state compiangibili, forcluse da tale possibilità. Cercando di indicare che ci sono diversi gradi di compiangibilità che dipendono dal contesto storico, per cui alcune popolazioni sono iper-compiangibili in un contesto e quasi non compiangibili in un altro, non sto suggerendo nuove categorie. In modo simile, potremmo dire che anche in uno stesso contesto, limitato, le vite possono essere o non essere compiangibili e il discorso pubblico può essere messo in crisi dal problema di sapere se e come compiangere determinate perdite. Dire che la compiangibilità cambia in questo modo significa anche affermare che, nello stesso modo, cambiano le modalità di rinnegare e di scartare la vita.

*Domanda:* Secondo Foucault la *parrhesia* è un modo di dire la verità che produce uno scandalo e che implica un'esposizione del soggetto a un rischio. Definendo la *parrhesia* come un atteggiamento, Foucault sembra richiamare la propria definizione di critica che anche tu hai ampiamente analizzato nel saggio summenzionato. Tuttavia, la produzione di scandalo è interna al "gioco parresiastico" – come Foucault sottolinea –, gioco che sostanzialmente definisce lo spazio e il perimetro in cui il discorso parresiastico viene pronunciato. Pensi che questo spazio possa effettivamente essere disturbato dallo scandalo parresiastico? E ti figuri la pratica della *parrhesia* come pertinente al regime del performativo?

*Judith Butler:* Certamente comprendo la *parrhesia* come parte del dominio di performatività, ma non sono sicura che lo chiamerei un "regime". Né mi è del tutto chiaro se la metafora del "gioco" (e la "teoria dei giochi") sia così utile. Stiamo parlando di un gioco, di un regime o di qualche situazione discorsiva più provvisoria e mutevole? Si presume che la *parrhesia* sia performativa o esercitata da un individuo? Che cosa bisogna pensare riguardo ai gruppi che cantano o si impegnano in azioni silenziose? Contano come parte della pratica parresiastica? Se la *parrhesia* definisce la situazione del discorso in cui essa avviene, allora è evidentemente performativa, ma in un modo che va oltre la definizione di Bourdieu. Piuttosto, la mia domanda rimane: importa che sia un corpo parlante ad impegnarsi nella *parrhesia*, e che sia collocato in qualche luogo e che abbia come parte del proprio obiettivo la variazione dei termini della sua collocazione? Può esserci una *parrhesia* concertata, ovvero un'alleanza di parlanti? E anche se non agiscono o parlano all'unisono, può quella convergenza di voci, gesti e azioni essere considerata parresiastica?

*Domanda:* Una delle frasi su cui ti soffermi spesso, nella tua lettura di Foucault, è la seguente: «Come accade che il soggetto umano faccia di se stesso un oggetto per un sapere possibile, attraverso quali forme di razionalità, attraverso quali condizioni storiche e, infine, a che prezzo?»<sup>2</sup>. In un'intervista rilasciata a Vikki Bell (*New Scenes of Vulnerability, Agency and Plurality*) ritorni su questa domanda, ma spingendoti oltre, mettendola

<sup>2</sup> M. Foucault, *Strutturalismo e post-strutturalismo*, in *Il discorso, la storia, la verità. Interventi 1969-1984*, a cura di M. Bertani, Einaudi, Torino 2001, p. 314 (cit. da J. Butler in *Critica della violenza etica*, cit., p. 159).

cioè in relazione con i criteri di esclusione che determinano, per così dire, scale di produttività dei soggetti e della loro riconoscibilità, e richiamando l'attenzione sul fatto che la non riconoscibilità di alcuni fa necessariamente parte della soggettività degli altri. È qui che ripeti la domanda: "A quale prezzo ciascuno di noi viene prodotto come soggetto?". Potresti specificare meglio la questione? E il "prezzo da pagare", in questo caso, è anche quello che il soggetto che viene prodotto lascia che venga pagato dagli altri in termini di esclusione o di non riconoscibilità?

*Judith Butler.* Penso che ogni regime di razionalità abbia il proprio "fuori" costitutivo, il che significa che deve produrre e mantenere il non razionale o l'irrazionale al di fuori dei propri confini. Il soggetto che emerge attraverso quel regime di razionalità stabilisce la propria (di lui o di lei) intelligibilità all'interno di esso (potremmo pensare al "di lui o di lei" come a un operatore logico chiave di un regime di genere binario). La formazione del soggetto, tuttavia, non è commisurata alla produzione della sua intelligibilità. In fondo, non è solo che il non razionale è posto al di fuori del regime, ma anche che per ogni soggetto il non razionale è prodotto come parte della sua costituzione meno intelligibile. Così, è importante notare che la formazione del soggetto all'interno di una matrice di intelligibilità in parte fallisce sempre, dal momento che non può realizzarsi senza porre il proprio "fuori" come interno al soggetto stesso, lo spettro durevole del suo disfacimento.

Al tempo stesso dobbiamo pensare questo rischio e questa perdita in termini di management delle popolazioni, di biopolitica e governamentalità insieme. Per quanto io conosca meno bene il lavoro di Foucault sul neoliberalismo, è evidente che alcune forme di messa in ordine del soggetto implicano modalità irregolari e ineguali di assimilazione a quella razionalità. Credo che la precarietà venga prodotta dai regimi neoliberali di razionalità come loro condizione necessaria e loro "fuori". Perché il soggetto che potenzia se stesso è una norma che implica una realizzazione differenziale dei suoi scopi. Foucault generalmente è meno interessato di me al riconoscimento, un problema che mi interessa sin dai tempi in cui mi occupavo di Hegel. Ma Foucault è anche colui che sottolinea come il rifuggire le norme prevalenti di riconoscimento possa essere condizione della libertà stessa. Per quanto mi riguarda, continuo a lavorare intorno alla necessità di nuove forme di riconoscimento come condizione di una vita vivibile, mentre sono diffidente rispetto ad alcune forme di riconosci-

mento, a volte proprio le stesse che, in determinate circostanze, possono rendere la vita meno che vivibile.

*Domanda:* Nel tuo ultimo libro, *Strade che divergono*, rifletti su una possibilità del vivere etico attraverso la nozione di “coabitazione non scelta”, riferendoti soprattutto alla riflessione di Arendt. In alcune parti di questo lavoro poni l’accento sull’elemento di non libertà intrinseco a tale condizione. Foucault, invece, definisce l’etica come la pratica riflessa della libertà – tratto, questo, che ci sembrava di ritrovare, in parte, nelle tue riflessioni sull’etica che accentuavano piuttosto l’elemento della rivendicazione. Potresti soffermarti su questo aspetto?

*Judith Butler:* Ho apprezzato la definizione di Foucault, ma sono arrivata a chiedermi come le dimensioni non scelte della vita possano a loro volta diventare occasione per una pratica riflessa di libertà. Dopo tutto, ciò che è “riflesso” non è semplicemente questo sé che io sono, e nemmeno semplicemente la libertà che esercito, ma anche i limiti di quell’esercizio, e i modi piuttosto recalcitranti attraverso i quali la storia lavora su ciascuno di noi. Lo stesso Foucault, senza dubbio, sarebbe d’accordo sul fatto che la libertà diventa possibile solo a certe condizioni, alcune delle quali non sono scelte liberamente. Per questo è importante pensare, ad esempio, a dimensioni non scelte di socialità e prossimità, di incorporamento e discendenza. Il fatto di riflettere su di esse non le trasforma in espressioni di libertà, ma circoscrive le condizioni storiche e incorporate attraverso le quali una determinata versione di libertà diventa possibile.

Arendt e Foucault concepiscono la libertà come un esercizio o una pratica, allontanandosi così dalla libertà come dono naturale o come condizione a priori. Ma mentre sembra che Arendt specifichi certe forme di libertà politica, come la rivoluzione, in quanto azione concertata, ho più difficoltà a trovare un equivalente di tale nozione in Foucault. Forse la categoria di “soggetto”, o anche di “sé”, opera in Foucault attraverso la distinzione individuale/sociale, ma non sembra sufficiente a stabilire le dimensioni non scelte, storiche e incorporate di socialità, o le forme di libertà che possiamo comprendere come intraprese attraverso alleanze.

*Domanda:* Ultimamente insisti molto sull’idea secondo la quale la vulnerabilità è la condizione che ci costituisce come soggetti e, contemporaneamente, quella che ci permetterebbe di ripensare il nostro essere e agire

etico. Secondo alcuni autori, però, la vulnerabilità costituisce una delle principali modalità di produzione dei soggetti all'interno del governo dell'umanitario. Come ti posizioni rispetto a questa prospettiva? Non pensi che, nel momento in cui una categoria diventa oggetto del discorso del potere, il rischio sia quello di un suo effettivo depotenziamento o addirittura di una sua sussunzione?

*Judith Butler.* È chiaro che l'identificazione di "popolazioni vulnerabili" da parte di ONG e agenzie umanitarie lavora negando questi gruppi, la loro storia e la loro *agency*, compreso il loro potere di resistenza. Ma il mio obiettivo è di pensare insieme la vulnerabilità e la resistenza. Infatti, questo è il nome di un gruppo di femministe con cui mi riunirò a Istanbul nel settembre del 2013. Negli Stati Uniti, la politica militare nazionale è spesso governata da un ideale di invulnerabilità radicale, e ciò significa che la vulnerabilità dovrebbe essere distribuita su altre nazioni e popoli. Questo modo di esportare la vulnerabilità è legittimato e messo in atto nella politica militare, di modo che gli Stati Uniti assicurano l'impermeabilità dei propri confini solo invadendo i confini di coloro di cui cercano di rendere sicuri il paese o le infrastrutture per i propri interessi militari ed economici. La preoccupazione umanitaria di governare "popolazioni vulnerabili" dovrebbe essere interpretata come un complemento necessario di questo tipo di politica militare che ha come obiettivo popolazioni vulnerabili e che, contemporaneamente, le produce in modo sproporzionato. Il mio punto di vista è che tale vulnerabilità debba essere ripensata come interdipendenza, e che gli interventi antimilitaristi a livello globale debbano affermare la necessaria interconnessione delle popolazioni. Per questo, penso che il mio punto di vista sulla vulnerabilità sia parte di una visione più ampia di mobilitazione globale e cerchi di criticare sia il militarismo, sia le forme di potere umanitario che fungono da suo complemento.

*Domanda:* Ci sembra che, nella tua riflessione sulla coabitazione non scelta, il riferimento al diritto di appartenenza – che declini nella frase, di ispirazione arendtiana: "ognuno ha diritto di appartenere a un luogo al di là del luogo cui appartiene" – vada nella direzione di una possibilità etica, certo articolabile di volta in volta secondo le condizioni date, ma in un certo senso trans-storica. Ci pare che, a tal proposito, emerga una differenza rispetto ai tuoi lavori sull'etica del riconoscimento, nei quali poni l'accento sulla storicità delle cornici normative della scena della riconoscibilità, ricol-



legandoti in questo soprattutto alla riflessione foucaultiana volta a sottolineare la dimensione storica della costituzione del soggetto.

*Judith Butler.* Forse è importante precisare, innanzitutto, che leggo Foucault e Arendt, ma che non sono né foucaultiana né arendtiana. Penso che la formulazione di Arendt sia al contempo storica e generalizzabile, e che possa essere compresa solo attraverso una sorta di doppia lente. Arendt fa un'affermazione normativa, ossia che ciascuno ha diritto a un luogo, ma sa che, da un punto di vista descrittivo, non tutti hanno un luogo cui appartengono. Ricordiamoci che scrive a proposito dei rifugiati, di coloro che sono stati espulsi dallo Stato-nazione o che non vi hanno mai appartenuto pienamente (come i Rom, ad esempio).

Così, dire che tutti hanno diritto a un luogo (nel senso di “si dovrebbe avere un diritto”) anche quando non hanno un luogo, significa che nessuna giurisdizione particolare o locale fornisce quel diritto. Quando non c'è una giurisdizione nazionale o locale che ci dà quel diritto, il diritto esiste ancora, ma non è fondato nella ragione o nella natura o in un qualsiasi regime di legge positiva. Al contrario, in questo momento, Arendt dichiara il diritto attraverso il discorso, il che significa che la sua dichiarazione, come la Dichiarazione dei diritti dell'uomo, è un esercizio performativo. In un mondo sempre più pieno di rifugiati ed esiliati, di persone senza diritti di cittadinanza o sprossessate dei precedenti diritti alla terra, la dichiarazione del diritto di appartenenza è una sorta di discorso parresia-stico. Quando Arendt fa questa dichiarazione, mostra che il diritto è una funzione del suo esercizio.

*Domanda.* Infine, anche se non vorremmo ricadere nell'errore di chiederti di dar conto di te stabilendo una linearità narrativa, avresti voglia di indicarci in che modo vedi un legame tra le tue riflessioni nell'ambito dell'orizzonte più classicamente femminista e i tuoi lavori più recenti?

*Judith Butler.* Certamente lavoro ancora all'interno di un orizzonte femminista, e forse oggi è possibile pensare forme di pensiero femminista che non debbano in ogni momento essere centrate sulla questione delle donne o del genere. Il lavoro sulla vulnerabilità emerge chiaramente da una lunga linea di pensiero femminista, così come il lavoro sulla sfera pubblica e privata. Il mio primo lavoro sul genere era focalizzato sulla performatività, che continua ad essere importante per la mia comprensione dell'azione

politica in una forma incorporata, ma si focalizzava anche su forme ignorate di amore e di perdita, specialmente in condizioni di eterosessualità compulsiva e di omofobia pervasiva.

Alcuni di quei temi relativi al riconoscere le perdite e allo stabilire nuovi termini che renderebbero la vita incorporata più vivibile continuano nelle mie riflessioni recenti sulla guerra e sul conflitto. Quindi, forse, milito ancora contro forme imposte di melanconia e precarietà, e questo è importante sia per pensare persone non conformi a livello di genere, trans, lavoratori/lavoratrici del sesso, sia popolazioni che vivono sotto occupazione e/o soggette al bombardamento, allo spossessamento, alla distruzione. Mi sembra che la mia inclinazione alla non-violenza percorra il mio lavoro così come la ricerca di modi di riconoscimento che, anziché meno, rendano la vita più vivibile.

*Intervista realizzata nel marzo del 2013*

•

*Vulnerabilità e resistenza. Intervista a Judith Butler*

A partire dalle analisi di Foucault sul dispositivo di sessualità che fin dagli anni ottanta hanno ispirato il lavoro di Judith Butler nel campo degli studi femministi, la filosofa americana si interroga sulle piste teoriche aperte dall'ultimo Foucault intorno a etica e produzione di soggettività. Nonostante Butler consideri del tutto rilevanti per una diagnosi del presente alcune categorie che invece non sono riscontrabili nella produzione foucaultiana – prime tra tutte, le categorie di vulnerabilità e precarietà – queste sono tuttavia inserite in un'analisi più ampia (e di matrice foucaultiana) relativa alle pratiche di libertà, che nei due autori vengono differentemente declinate. In particolare, la riflessione sul prezzo da pagare per essere soggetti mette in luce un punto di contatto fondamentale tra Foucault e Butler, che si risolve da un lato nel pensare insieme poteri e resistenze, e dall'altro nella sostanziale ambivalenza dei processi di soggettivazione – i quali rimandano alla doppia accezione foucaultiana della nozione stessa di soggetto.

*Parole chiave:* Vulnerabilità, Critica, Resistenza, Scena interlocutoria, *Grievability*, Soggettivazione, *Parrhesia*.