

Precarietà e insurrezione dei corpi: la costituzione del “noi” come soggetto politico in J. Butler e in J. Derrida

IULIA PONZIO*

DOI: <https://doi.org/10.15162/1827-5133/2007>

Abstract

J. Butler e J. Derrida affrontano da due prospettive diverse i processi di costituzione del “noi” come soggetto politico, mettendo la corporeità al centro dei processi di riappropriazione dello spazio politico. Da una parte, Butler propone come elemento costitutivo del “noi” politico la vulnerabilità dei corpi, dall'altra, Derrida propone come elemento costitutivo del “noi” politico l'*aimance*. Il saggio attraversa queste due diverse prospettive domandandosi della possibilità di un noi politico costituito come soggetto non identitario.

J. Butler and J. Derrida approach from two different perspectives the processes of constitution of the 'we' as a political subject, placing corporeality at the centre of the processes of reappropriation of political space. On the one hand, Butler proposes the vulnerability of bodies as a constitutive element of the political 'we'; on the other hand, Derrida proposes *aimance* as a constitutive element of a non-identitarian 'we'. The essay traverses these two different perspectives by asking about the possibility of a political 'we' constituted as a non-identitary subject.

* Iulia Ponzio Professoressa associata in Filosofia e Teoria dei Linguaggi presso l'Università degli Studi di Bari “Aldo Moro”.

In *L'alleanza dei corpi*¹ Butler lavora sulla agency politica dei corpi che appaiono nello spazio pubblico e sulle modalità attraverso le quali essi realizzano quella "alleanza" che li fa diventare un "noi", ancora prima che questa parola "noi" venga pronunciata. In questo testo Butler riflette sulle modalità attraverso le quali questo "noi" viene performato dall'agire dei corpi non all'unisono ma di concerto, all'interno delle proteste di piazza. All'inizio di questo testo Butler cerca di trovare un filo conduttore tra la questione del genere sessuale, che costituisce il centro dei suoi lavori precedenti, e la questione della capacità dei corpi di "fare corpo" apparendo agentivamente nello spazio pubblico per rivendicare la propria esistenza. Questo filo conduttore, in questo testo, viene individuato da Butler nel concetto di *precarietà* intesa come situazione in cui si perdono le reti economiche e sociali di sostegno, e si diventa differenzialmente esposti all'offesa, alla violenza e alla morte². In questo senso, anche le minoranze sessuali e di genere soffrono la condizione della precarietà facendo parte di chi rivendica il diritto alla propria esistenza in quanto è considerato "dispensabile", "non necessario". La *precarietà* in *Notes toward a performative theory of assembly* è ciò che costituisce il fondamento dell'alleanza dei corpi e di quella agency che i corpi acquisiscono facendo corpo e uscendo dalle politiche identitarie divisive. In questo senso la "precarietà" diventa l'elemento costituente del "noi" di chi, esponendo il proprio corpo nello spazio pubblico, rivendica il proprio diritto all'esistenza: l'elemento della precarietà diventa la risposta alla domanda "cosa fa di noi un noi?", "cosa c'è tra noi?".

Rispondendo con il concetto di precarietà alla domanda "cosa fa di noi un noi?" "cosa c'è tra noi?", Butler, fa segno verso un corpo vulnerabile, la cui vulnerabilità, però, ha soprattutto un aspetto, organico, fisico, biologico, perché si declina come esposizione alla violenza, alla malattia, alla povertà, alla fame e alla propria morte. Benché il concetto di corpo sia estremamente mobile, instabile e cangiante e oggetto più di domande che di risposte nel percorso intellettuale di Butler, all'interno di questo testo, in particolare, assume un aspetto che ha particolarmente a che fare con il corpo biologico: il corpo, infatti, viene definito, da una parte, attraverso la sua vulnerabilità fisica e,

¹ J. Butler, *L'alleanza dei corpi*, trad. it. di F. Zappino, Nottetempo, Milano 2017.

² Cfr. *ivi*, p. 30.

dall'altra, attraverso la sua capacità di occupare fisicamente lo spazio pubblico apparendovi dentro alleanze di corpi che performano il loro diritto all'esistenza³. Il "tra" del "tra noi" delle grandi proteste di piazza sembra essere individuato da Butler, da una parte, nella "precarietà", che è qualcosa che, sia pure differenzialmente, tutti i corpi assembrati hanno in comune e, dall'altra parte, nel luogo fisico dello spazio pubblico, in cui i corpi si fanno presenti insieme, senza diventare una cosa sola.

La domanda che vorrei porre, in questo testo, spostando bruscamente il discorso su J. Derrida, è: c'è un altro modo di definire questo "tra"? C'è un'altra risposta alla domanda: cosa c'è tra noi? C'è un'altra risposta alla domanda: cosa fa di noi un "noi" capace di agire nello spazio politico, capace di rivendicare il diritto di ripensare il mondo, di ripensarsi nel mondo? C'è un'altra risposta al "cosa c'è tra noi?" che non sia una caratteristica generale, una cosa che abbiamo tutti in comune, come sembra essere, pur differenzialmente, nel testo di Butler la precarietà? Possiamo pensare il "tra noi" diversamente da uno spazio, più o meno fisico, che ci contiene tutti, o almeno tutti coloro che condividono una caratteristica generale, quasi mimando i cerchi chiusi della teoria degli insiemi? C'è un noi politicamente più potente di quello che si riconosce all'interno di una "comunità"?

Tra il 1983 e il 1989 Derrida dedica quattro saggi alla parola tedesca *Geschlecht*⁴. All'interno di questi saggi Derrida lavora sulla parola *Geschlecht* a due livelli: uno più esplicito, che riguarda l'idiomaticità e l'intraducibilità di questa parola, e uno più in sottofondo, ma altrettanto (se non più) centrale che riguarda, il "noi", il "fra noi", il "fra" che fa il "noi". In questi anni, riflettendo sulle questioni che poi confluiranno nel 1994 in *Politiche dell'amicizia*, Derrida sposta la domanda "Cosa c'è tra noi?" dallo spazio privato, dallo spazio chiuso, muto, apolitico della relazione d'amore, che Levinas chiamava, pensandola all'interno di uno schema rigorosamente binario, l' *entre nous*, verso una dimensione, invece, propriamente "politica". In questi anni, infatti, la domanda "Cosa c'è tra noi?" "Cos'è che ci rende un 'noi'", diventa per Derrida

³ Cfr. *ivi*, p. 20.

⁴ J. Derrida, "Différence Sexuelle, Différence Ontologique", in «Cahier de L'Herne», n. 45, 1983; J. Derrida, "La main de Heidegger", in *Psyché, Invention de l'autre*, Galilée, Paris 1987; J. Derrida, "L'oreille de Heidegger – Philopolémologie", in *Politiques de l'amitié*, Galilée, Paris 1995; J. Derrida, *Geschlecht III. Sexe, nation, humanité*, Seuil, Paris 2018.

“la” questione cruciale che riguarda la possibilità stessa dell’agire politico, dato che l’azione politica avviene sempre a partire da un “noi”: senza un noi non si dà agire politico. Derrida si concentra, nei quattro saggi su *Geschlecht*, sulla traduzione impossibile della parola *Geschlecht* sottolineandone la polisemia: questa parola tedesca significa, infatti, allo stesso tempo: "sesso", "razza", "specie", "genere", “genia” "famiglia" "generazione", "genealogia", "comunità"⁵. Tutte queste parole che nella lingua italiana, per esempio, non hanno relazioni, si incontrano nella parola tedesca *Geschlecht*, facendo corpo, facendo gruppo, e costringendo il traduttore che vuole tradurre questa parola a scorporare uno dei suoi significati, disconnettendolo dagli altri. All’interno dei saggi su *Geschlecht* Derrida non traduce mai questa parola, mettendone in evidenza la “idiomaticità”. *Geschlecht* è un’idioma, ossia fa resistenza alla traduzione, non solo perché ogni volta che traduco sono costretta a selezionare uno dei suoi tanti significati, scorporandolo dall’insieme delle significazioni possibili, ma anche perché ogni volta che lo traduco perdo la connessione, la rete, l’intreccio, l’intersezione che il significante tedesco costituisce tra "sesso", "razza", "specie", "genere", “genia” "famiglia" "generazione", "genealogia", "comunità". Cosa costituisce l’intreccio di tutti i significanti con cui il significante *Geschlecht* può esser tradotto? Che cosa tiene insieme il sesso, il genere, la razza la specie, la genia, il genere, la famiglia, la generazione, la genealogia, la parentela, la stirpe, la comunità, cosa li tiene insieme, “cosa c’è tra loro”? Nei quattro saggi su *Geschlecht*, ed in particolare nel terzo di essi, Derrida mostra che “ciò che c’è tra” tutte le significazioni della parola *Geschlecht*, ciò che annoda l’intreccio del *Geschlecht* è il sesso, il genere, l’appartenenza ad un contesto culturale, il colore della pelle, l’appartenenza ad una classe sociale, la discendenza familiare, la nazionalità, sono determinazioni identitarie, ossia atti o attraverso cui mi riconosco, o vengo forzatamente riconosciuto, in un “noi” identitario. All’interno di questo “noi identitario”, in cui mi ritrovo situato senza averlo scelto, il corpo è ridotto ad una “prova” di appartenenza, in quanto portatore, supporto, di “marche” o di “marchi” in comune con quanti appartengono a questo stesso “noi”.

Il “noi” in cui le marche o i marchi che porto sul mio corpo mi accumulano ad altri per il sesso, o per la razza, o per la specie, o per la genia, o per il

⁵ J. Derrida, *Geschlecht III. Sexe, nation, humanité*, cit., p. 23.

genere, o per la famiglia, o per la generazione, o per la genealogia, o per la parentela, per la stirpe, per la comunità, è un noi a cui si appartiene da sempre, un'origine, una natura, una patria, ed è regolato da rigide relazioni binarie e oppositive, per cui: o da sempre vi appartengo, o da sempre non vi appartengo. La dichiarazione dell'appartenenza a questo "noi" non comporta mai uno spostamento, un attraversamento, un movimento, una trasgressione. Definire il "noi" cui si appartiene è dire dove si è già, "cosa" si è già da sempre, dichiarare l'appartenenza ad una identità mai istituita ed, in questo senso, potremmo dire, fuori portata per ogni agentività politica. Dichiarando il sesso, il genere, la razza la specie, la genia, il genere, la famiglia, la generazione, la genealogia, la parentela, la stirpe, la comunità, dichiaro la mia appartenenza ad un "noi" che precede il linguaggio, come se io fossi uomo o donna, maschio o femmina, bianca o nera, europea o extraeuropea, eterosessuale o omosessuale ecc., prima che tutte queste appartenenze identitarie vengano nominate. "Noi", in questo senso, è l'attestazione della differenza oppositiva con un "voi", differenza oppositiva intesa come pre-fissata e fissa, poiché identificandomi in una delle categorie nominate dentro la parola *Geschlecht*, non faccio altro che descrivere o ricostruire un "fatto" che precede il linguaggio. Il "noi" definito da ciascuna delle significazioni della parola *Geschlecht* è un movimento di ritorno, in cui si riconosce ciò che già si è, come in un'ossessione senza possibilità di evasione. Ciò verso cui fa segno l'intreccio del *Geschlecht* tra tutte le determinazioni identitarie i cui segni porto sul corpo, è, come Derrida dice nella Prefazione a *Politiche dell'amicizia*, la comune struttura di *filiazione* che ci tiene insieme quando "ciò che c'è tra noi" è una comune identità (e da questo punto di vista la precarietà di cui parla Butler appare proprio come una "comune identità", come una sorta di "superidentità" capace di tenere insieme più identità). A questa struttura di filiazione che richiama una connessione del noi per "fratellanza", secondo Derrida, si riduce, molto spesso la nostra idea di politica, depotenziando ogni agentività. Questa politica della "fratellanza" consiste in un movimento di ritorno verso un noi originario in cui ogni differenza si annulla, poiché l'appartenenza si giustifica attraverso ciò che si condivide e che rende ciascuno degli appartenenti un esempio di un modello o meglio, potremmo dire, il significante indifferente e sempre traducibile, cioè sostituibile, di un modello generale, che, come una terra promessa, guida percorsi e comportamenti.

Geschlecht, dunque, in ognuno dei suoi significati, fa segno verso la strut-

tura comune di ogni appartenenza identitaria, che fonda il “noi” su di un movimento di ritorno verso un’origine.

Ma nella parola *Geschlecht* tutte le sue possibili traduzioni si incontrano, si intrecciano, si innestano, si intersecano. Ed è in queste intersezioni in cui ciascuna appartenenza identitaria si complica, che questa parola fa segno, anche, verso la possibilità di un altro “noi”, di un'altra risposta al “cosa c’è tra noi”. La polisemia che la parola *Geschlecht* mette in scena, infatti, non è semplicemente un elenco, una lista da cui posso liberamente estrarre un significato, a seconda del contesto. *Geschlecht*, infatti, è un idioma proprio per l’indistricabilità dei suoi significati. In questa indistricabilità la parola *Geschlecht* diventa idioma perché prende corpo nelle intersezioni tra i suoi molteplici significati. Ed è dentro queste intersezioni che il corpo significante della parola *Geschlecht* apre verso la possibilità di un altro “noi”, in cui il corpo non è solo il marchio o la prova di una ineluttabile appartenenza. All’interno di quest’“altro noi” il corpo è completamente ridefinito dalla sua dimensione desiderante, laddove questa dimensione desiderante diventa il “tra” che c’è tra noi, la risposta alla domanda “che c’è tra noi”? In questo senso il corpo non è più solo la “prova” di appartenenza ad un “noi” a cui appartengo da sempre ma è ciò a partire dal quale un “noi” si costruisce, invece di ricostruirsi. Un noi imprevisto ed imprevedibile che non mi riporta verso l’origine ma mi trasporta verso il tutt’altro. In questo noi, in cui ciò che c’è tra noi è lo spazio del desiderio, il corpo non è ciò che “è”, non è il “fatto” che lo marca, che lo riporta a sé, ma è piuttosto la possibilità del a-venire, nel suo essere sempre altrove, nel suo essere definito non da ciò che è ma dal verso dove si muove. In *Politiques de l’amitié* Derrida chiama questa dimensione del desiderio che costituisce il “tra” del “tra noi”, *aimance*⁶ utilizzando ancora una volta un idioma la cui traduzione è impossibile. Infatti, nessuna traduzione di questa parola (per esempio l’inglese *lovance*) riesce a rendere la connessione tra tutto ciò che c’è dentro questo significante francese: il verbo *aimer*, amare; il verbo *aimer*⁷ che indica l’attrazione magnetica che sposta o che allontana, in una dimensione in cui nessuno degli elementi spostati è solo attivo o solo passivo; l’assonanza con la *différance*, e con quel particolare movimento -segnato dal

⁶ J. Derrida, *Politiques de l’amitié*, Galilée, Paris 1994, p. 23.

⁷ Cfr. J. Derrida, *Geschlecht III*, cit., p. 87.

suffisso *ance*, che essa innesca.

Attraverso il concetto di *aimance*, Derrida agisce su una delle molte significazioni del *Geschlecht* che è “sesso”, “differenza sessuale”, mostrandone il suo potenziale anarchico, il suo potenziale di fare esplodere il sistema oppositivo dell’identificazione. In *Politiche dell’amicizia* Derrida spiega la necessità di introdurre il termine *aimance* dicendo che esso è “indispensable per nominare qualcosa che è al di là della dualità escludente dell’amicizia o dell’amore, dell’attività o della passività, della decisione e della passione”. Nella dimensione della *aimance* la differenza sessuale diventa qualcosa di completamente altro rispetto al binarismo oppositivo e generalizzante: nella dimensione della *aimance* la differenza sessuale diventa il “tra” del “tra noi”, diventa la dimensione desiderante che instaura la mancanza e il lutto, in cui nessun elemento coinvolto ritorna a sé e nessun elemento coinvolto vale come un esempio di una serie. Quello di Derrida è un modo totalmente diverso, rispetto a quello di Butler, di rispondere alla domanda: cosa c’entra la differenza sessuale con la costituzione di un noi politicamente agentivo? Qui la differenza sessuale, intesa nella direzione del corpo desiderante, diventa l’elemento costitutivo di un noi che non si depotenzia all’interno di una comunità, i cui elementi costituenti non perdono agentività divenendo esempi di una serie, modi di un generale, per esempio modi differenziali dell’esser precario.

Il “noi” dell’*aimance* è un noi imprevisto, costituito per attrazione, che porta fuori luogo e che non ritorna a sé, “mostruoso”, non oppositivo ma aperto, non marcato dall’appartenenza. L’elemento costituente di questo “noi” non è il corpo marcato come prova di appartenenza, ma neanche il corpo neutro, intonso e senza marche: non è l’esempio di una serie, ma nemmeno una singolarità pura e irrelata. Il corpo della *aimance* è un nodo relazionale, è un corpo marcato, segnato, come da delle cicatrici, delle marche identificative indicate dai molteplici significati della parola *Geschlecht*. Ma ciò che muove la costituzione del noi della *aimance* è la particolare maniera in cui tutti i nomi comuni che definiscono le identità che attraversano il corpo si intersecano e si complicano, esponendo il corpo alla transizione, alla trasformazione ed esponendolo ad imprevedibili relazioni, alleanze, incroci ed incontri, in cui l’altro complica sempre le intersezioni complicate che mi costituiscono. Il corpo coinvolto nel “noi” della *aimance* abita nei crocevia delle identità che lo definiscono, nella loro complicata sintassi. Il corpo desiderante della *aimance* si smarca dalla domanda che “cosa sei?”, non si lascia tradurre, proprio come

gli idiomi, dalle determinazioni identitarie. Il corpo desiderante della *aimance* inceppa, mette in crisi il meccanismo identitario che tende a riportarmi ogni volta indietro, come se fossi legato da un elastico, al noi cui appartengo da sempre. Il corpo desiderante della *aimance* trasforma il “cosa sei?” nel “come sei?” aprendo, così, alla possibilità di un “noi” in cui divento ciò che ancora non sono. L’intreccio, l’intersezione cui la parola *Geschlecht* fa segno, aprendo la possibilità di pensare un “noi” non identitario, non costruito attraverso la struttura “patriottica”⁸ del ritorno all’origine, ha a che fare con il senso di questo *aimer*, di questa attrazione che situa il “noi” nelle intersezioni, negli incroci fra le identità, negli innesti degli idiomi che si fanno corpo lungo un viaggio senza alcun ritorno possibile. Il corpo desiderante che costituisce il noi dell’*aimance* non si definisce più per la sua fattualità, per quel “che cosa sei?” che si riduce sempre ad un “da dove vieni?”, o a “qual è la tua natura?”, “qual è la tua origine?”. Il corpo desiderante che costituisce il noi dell’*aimance* si definisce piuttosto in quel “verso dove” in cui costantemente diviene ciò che ancora non è, dal momento che la dimensione del desiderio implica sempre la dimensione dell’“essere fuori di sé” dell’eccesso, della trasgressione, del trasporto, della trasformazione, della trascendenza, della transizione. All’interno di questa dimensione il noi non è la somma di “soggetti” o di “individui” che si riconoscono idealmente in una comunità portando il corpo come prova di appartenenza. All’interno di questa dimensione il noi è piuttosto una rete in cui ciascuna “singolarità” è un nodo relazionale corporeo, la cui corporeità desiderante è strutturalmente relazionale.

Il desiderio a cui la *aimance* fa riferimento, dice Derrida, è ciò in cui mi trovo in connessione con un “chi” singolare, o con un certo numero di “chi” singolari” all’interno di una relazione in cui ciascuno è insostituibile nel proprio “come” e si ritrova altrove, diverso, senza possibilità di ritornare a sé. Nel noi della *aimance* “il cosa c’è tra noi” è lo spazio incolmabile del desiderio che tiene insieme senza ridurre ad unità, che sposta trasformando gli elementi spostati. Derrida chiama questo spazio, nel primo saggio su *Geschlecht* “differenza sessuale”, o meglio “l’altra differenza sessuale”, una differenza senza appartenenza, un “noi” senza “loro”, una differenza, dice Derrida, non ancora o

⁸ Cfr. J. Derrida, “Onto-Theology of National-Humanism (Prolegomena to a Hypothesis)”, in «Oxford Literary Review», 14, 1992, pp. 3-23.

non più segnata dal “sigillo del due”, non ancora o non più ricondotta alla logica binaria dell’appartenenza e dell’opposizione. Tutto il discorso che Derrida fa nei saggi su *Geschlecht* e in *Politiche dell’amicizia* consiste nel portare questo “noi” desiderante all’interno della dimensione politica, dunque fuori dalla dimensione dell’intimità privata, rivendicando una politica della *aimance*, una politica dei corpi desideranti libera dalle appartenenze identitarie e dalle divisioni oppositive, all’interno della quale la differenza sessuale, l’ “altra differenza sessuale”, diviene lo spazio agentivo del noi o dei noi attraverso i quali transitiamo.

BIBLIOGRAFIA

- BUTLER J., *L'alleanza dei corpi*, Nottetempo, Milano 2017.
- DERRIDA J., "Différence Sexuelle, Différence Ontologique", in «Cahier de L'Herne», n. 45, 1983.
- , *Geschlecht III. Sexe, nation, humanité*, Seuil, Paris 2018.
- , "La main de Heidegger", in *Psyché, Invention de l'autre*, Galilée, Paris 1987.
- , "L'oreille de Heidegger – Philopolémologie", in *Politiques de l'amitié, Galilée, Paris 1995*
- , "Onto-Theology of National-Humanism (Prolegomena to a Hypothesis)", in «Oxford Literary Review» 14, 1992.
- , *Politiques de l'amitié*, Galilée, Paris 1994.