



nottetempo

Judith Butler

A chi spetta una buona vita?

A cura di Nicola Perugini

nottetempo

## Vita buona e vita cattiva

C'è un interrogativo sul quale ritorno costantemente e che continua a manifestarsi con insistenza, un interrogativo posto da Adorno in alcuni suoi testi, che ancora oggi mantiene per tutti noi una grande attualità. Non esiste una risposta facile, né tanto meno una scappatoia comoda dall'istanza che esso fa pesare su di noi. In *Minima Moralia*, Adorno ha affermato: "Non si dà vita vera nella falsa"<sup>1</sup> ("Es gibt kein richtiges Leben im falschen"). Questa constatazione non lo ha spinto a escludere la possibilità di una morale. Oggi ci troviamo di fronte alla seguente domanda: come condurre una vita buona in una vita cattiva? Adorno ha sottolineato la difficoltà di trovare un modo per perseguire una vita buona per se stessi, in quanto

se stessi, nel contesto di un mondo piú vasto strutturato dalla disuguaglianza, dallo sfruttamento e da diverse forme di cancellazione.

Questo, quanto meno, è il punto di partenza dal quale vorrei riformulare la domanda di Adorno e, mentre lo faccio, sono pienamente cosciente di come essa assuma forme diverse a seconda dei periodi storici in cui viene enunciata. Quindi, fin dall'inizio della riflessione ci troviamo di fronte a due problemi: il primo consiste nel chiedersi come si può vivere bene la propria vita, in modo da poter affermare di vivere una vita buona in un mondo in cui la vita buona è strutturalmente e sistematicamente inaccessibile a molte persone. Il secondo consiste nell'individuare quale forma oggi possa assumere la questione per noi; detto altrimenti, comprendere come il periodo storico in cui viviamo condizioni e pervada la forma stessa della questione.

Prima di proseguire, occorre riflettere sui termini che utilizziamo. Infatti, "la vita buona" è un'espressione controversa, poiché esistono

numerose e differenti concezioni di ciò che potrebbe essere “la vita buona” (*das richtige Leben*: “la vera vita”). Molti la identificano con il benessere economico, la prosperità o addirittura con la sicurezza, ma sappiamo che sia il benessere economico sia la sicurezza possono essere conseguiti anche da chi non vive una vita buona. Come risulta particolarmente chiaro quando coloro che sostengono di vivere una vita buona lo fanno approfittando del lavoro degli altri, o facendo affidamento su un sistema economico che consolida le disuguaglianze. Dunque, “la vita buona” dev’essere definita in maniera piú ampia, in modo tale da non presupporre o implicare la disuguaglianza, e da riconciliarla con altri valori normativi. Riferirci al linguaggio comune per capire che cos’è “la vita buona” ci confonderebbe, visto che l’espressione è ormai diventata un vettore di modelli di valore in competizione tra loro.

Potremmo infatti concludere abbastanza rapidamente che, da un lato, l’espressione “la vita buona” appartiene a una formulazione

aristotelica superata e legata a forme individualistiche di condotta morale; oppure, dall'altro, potremmo concludere che l'espressione è stata troppo contaminata dal discorso commerciale per poter essere utile a coloro che vogliono pensare alla relazione tra moralità, o etica in senso lato, e teoria economico-sociale.

Quando Adorno si chiede se sia possibile condurre una vita buona in una vita cattiva, si sta interrogando sulla relazione tra condotta morale e condizioni sociali ma anche, in senso più ampio, sulla relazione tra moralità e teoria sociale; in effetti, si sta chiedendo in che modo le operazioni di potere e dominazione penetrino – o sconvolgano – le nostre riflessioni individuali sulla forma di vita migliore. Nelle sue lezioni intitolate *Problemi di filosofia morale*, Adorno scrive:

La condotta etica, o la condotta morale e immorale, è sempre un fenomeno sociale – in altre parole, essa rende completamente inutile parlare della condotta etica e morale a prescindere dalle

relazioni tra esseri umani. Un individuo che esiste esclusivamente per se stesso non è altro che una vuota astrazione<sup>2</sup>.

O ancora: “Le categorie sociali sono al cuore della filosofia morale”. Oppure, nella frase finale delle lezioni:

Tutto ciò che possiamo chiamare morale si mescola oggi alla questione dell’organizzazione del mondo [...] potremmo addirittura dire che la ricerca della vita buona corrisponde alla ricerca della giusta forma della politica, se davvero una giusta forma della politica risiedesse nella sfera di ciò che può essere raggiunto oggi<sup>3</sup>.

Perciò, ha senso chiederci: quale configurazione sociale della “vita” aderisce alla domanda su come vivere nel modo migliore? A quanto pare, se mi chiedo come vivere nel modo migliore, o come condurre una vita buona, non mi riferisco semplicemente alle idee su cosa è buono, ma anche su che cosa significa vivere e

su che cos'è la vita. Per chiedermi quale tipo di vita condurre, devo avere un senso della mia vita, ed essa deve sembrarmi qualcosa che posso condurre, non semplicemente qualcosa che mi guida. Tuttavia, risulta chiaro che non posso “condurre” tutti gli aspetti dell'organismo vivente che io sono. Ma devo ugualmente chiedermi: come posso condurre la mia vita? Come si fa a condurre una vita quando non tutti i processi vitali che costituiscono la vita possono essere controllati, o quando solo certi aspetti di una vita possono essere diretti e formati in modo cosciente e deliberato, mentre altri di sicuro no?

*Biopolitica: vite senza lutto*

Così, se la domanda “come posso condurre una vita buona?” costituisce uno dei temi di base della moralità, se non la sua questione fondamentale, sembrerebbe che la moralità sia legata, fin dal principio, alla biopolitica. Con il termine biopolitica intendo riferirmi a quei po-



teri che organizzano la vita, inclusi quelli che dispongono in maniera differenziale le vite alla precarietà nell'ambito dell'amministrazione delle popolazioni, attraverso strumenti governativi e non governativi, stabilendo un insieme di misure per la valutazione differenziale della vita stessa. Chiedendomi come condurre la mia vita sto già avendo a che fare con queste forme di potere. La domanda piú individuale che concerne la moralità – come vivo questa vita che è mia? – è connessa a questioni biopolitiche concentrate nelle seguenti forme: quali vite sono importanti? Quali vite non sono importanti in quanto vite, non sono riconoscibili come viventi, o lo sono soltanto in maniera ambigua? Tali domande presuppongono che non si possa dare per scontato che tutti gli esseri umani viventi abbiano lo status di soggetti degni di diritti, protezione, libertà e senso di appartenenza politica; al contrario, questo status va garantito attraverso mezzi politici e, quando viene negato, la deprivazione va resa manifesta. Uno dei miei suggerimenti è che, al fine di

comprendere la modalità differenziale con cui questo status è assegnato, ci si debba chiedere: quali vite sono degne di lutto e quali non lo sono? L'amministrazione biopolitica delle vite indegne di lutto risulta cruciale per affrontare gli interrogativi "come conduco questa mia vita?" e "come vivo questa mia vita dentro la vita e le condizioni di vita che ci strutturano oggi?". La domanda fondamentale è la seguente: quali vite sono già considerate non-vite, o solo parzialmente viventi, o già morte e perdute, ancora prima di qualsiasi esplicita distruzione o abbandono?

Ovviamente, la questione diventa piú acuta per chiunque percepisca se stesso o se stessa come un essere umano dispensabile che registra, a livello affettivo e corporeo, che la sua vita *non* è degna di cura, protezione e valore. Questo genere di persona capisce che la perdita della sua vita *non* verrà accompagnata da un lutto, e vive attivamente nel presente l'ipotesi "forse la mia scomparsa non sarà pianta". Se non ho la certezza di disporre di cibo e di

rifugio, o che ci sarà una rete sociale o un'istituzione a soccorrermi nel caso in cui io crolli, entro a far parte di coloro che non sono degni di lutto. Questo non significa che non ci sarà nessuno a piangermi, o che le persone non degne di lutto non abbiamo modo di piangersi reciprocamente, o che non esisterà da qualche parte un posto dove sarò pianto, né che la mia perdita non avrà alcun effetto. Ma le forme di persistenza e resistenza con cui vengono piantate le vite non degne di lutto si manifestano all'interno di una sorta di penombra della vita pubblica, facendovi occasionalmente irruzione e contestando gli schemi attraverso cui esse vengono svalutate, tramite l'affermazione del loro valore collettivo. Chi vive vite indegne di lutto si organizza talvolta in forme di insorgenza pubblica in cui piangere i propri lutti, ragion per cui in tanti paesi risulta difficile distinguere un funerale da una dimostrazione.

Il motivo per cui qualcuno non sarà pianto o è già stato giudicato come indegno di lutto, sta nel fatto che non esiste una struttura di

supporto per quella vita. Questo implica che essa, secondo gli schemi dominanti di valore, è svalutata e non considerata degna di sostegno e protezione. L'avvenire della mia vita dipende da questa condizione di supporto: se non sono sostenuto, la mia vita viene giudicata debole, precaria e per questo indegna di essere protetta dalle offese o dalla perdita, dunque una vita che non è degna di essere piantata. Se solo una vita degna di lutto può meritare considerazione, anche attraverso il tempo, allora solo una vita degna di lutto potrà beneficiare di sostegno sociale ed economico, di alloggio, cure mediche, lavoro, libertà di espressione politica, di forme di riconoscimento sociale e delle condizioni necessarie alla partecipazione attiva alla vita pubblica (*Handlungsfähigkeit*). Dobbiamo, per così dire, essere degni di lutto prima di scomparire, prima che si ponga la questione di essere dimenticati o abbandonati. Dobbiamo essere capaci di vivere una vita sapendo che la perdita di questa vita sarà piantata, e dunque che verranno prese tutte le misure per prevenirla.

Come si può formulare un interrogativo morale e come può aver luogo una richiesta di lutto pubblico a partire da una posizione in cui ci si sente dispensabili e indegni di lutto? In altre parole, come possiamo sforzarci di condurre una vita buona se non abbiamo una vita di cui parlare, oppure se la vita che cerchiamo di condurre è considerata dispensabile o, di fatto, è già derelitta? Se la vita che conduco è invivibile, ne consegue un feroce paradosso, poiché la domanda – come posso condurre una vita buona? – presuppone che ci siano vite che si possono condurre; vale a dire, che *ci siano vite* riconosciute come viventi e che la mia vi rientri. Infatti, la domanda implica anche che ci sia un *io* che abbia la forza di porre l'interrogativo in maniera riflessiva, e che questo io possa apparire a me stesso, il che significa che io possa apparire nel campo del possibile che mi è disponibile. Affinché la domanda possa essere affrontata, chi la pone dev'essere in grado di dar seguito a qualunque risposta ne derivi. Perché la

domanda chiarisca il percorso che *io* posso intraprendere, il mondo dev'essere strutturato in modo tale che la mia riflessione e la mia azione non solo siano possibili, ma anche efficaci. Se devo decidere quale sia la maniera migliore di vivere, devo supporre che la vita che cerco di condurre possa essere affermata come vita, e che io possa affermarlo, anche se in termini generali essa non lo è, o anche se mi trovo in condizioni in cui non è del tutto chiaro se esista effettivamente un'affermazione economica e sociale della mia vita. Dopo tutto, questa vita che è mia mi torna indietro riflessa da un mondo incline ad assegnare il valore della vita in maniera differenziale, un mondo in cui la mia vita è valutata piú o meno delle altre. Detto altrimenti, questa vita che è mia riflette su di me un problema di disuguaglianza e potere e, in maniera piú ampia, un problema di giustizia e ingiustizia nell'assegnazione del valore.

Cosí, se questo tipo di mondo – ciò che potremmo essere costretti a chiamare “la vita cat-

tiva” – non riesce a riflettere su di me il mio valore in quanto essere vivente, non posso che diventare critico nei confronti delle categorie e delle strutture che producono tale forma di cancellazione e disuguaglianza. In altre parole, non posso affermare la mia vita senza valutare criticamente quelle strutture che attribuiscono alla vita stessa un valore differenziale. Questa pratica critica lega la mia vita agli oggetti su cui rifletto. La mia vita è questa vita, vissuta qui, nell’orizzonte spazio-temporale stabilito dal mio corpo, ma anche fuori di qui, nell’interazione con altri processi viventi di cui io non sono che una parte. Inoltre, la mia vita è implicata nei meccanismi differenziali in base ai quali il potere decide quali vite contano di più e quali di meno, quali vite diventano un paradigma per tutte le cose viventi e quali vite sono non-vite nei termini attuali che regolano il valore degli esseri viventi. Adorno evidenzia che:

Dobbiamo rimanere fedeli alle norme morali, all’autocritica, al problema di cosa è giusto e cosa

è sbagliato, e allo stesso tempo al senso di fallibilità dell'autorità che ha la fiducia di intraprendere tale autocritica<sup>4</sup>.

Questo “io” potrebbe anche non conoscere se stesso come afferma di saper fare, e potrebbe anche essere vero che i soli termini attraverso cui coglie se stesso siano quelli relativi a un discorso che precede e permea il pensiero senza che nessuno ne comprenda pienamente il funzionamento e gli effetti. E dato che i valori sono definiti e distribuiti attraverso forme di potere la cui autorità va messa in discussione, ci si ritrova in una situazione complessa. Che fare: affermare se stessi in termini che restituiscano valore alla propria vita, oppure proporre una critica all'ordine di valori dominante?

Nonostante io debba domandarmi come vivere una vita buona – e quest'aspirazione è importante –, devo pensare attentamente a questa vita che è la mia, ma che è anche una più ampia vita sociale, connessa con altri esseri viventi in



modi che mi coinvolgono in una relazione critica con gli ordini discorsivi – sulla vita e il suo valore – in cui vivo o, piuttosto, in cui mi sforzo di vivere. Da dove traggono la loro autorità questi ordini? E tale autorità è legittima? Dato che anche la mia vita è in gioco in questa ricerca, la critica dell'ordine biopolitico è per me una questione vivente. E dato che la possibilità di vivere una vita buona è la posta in gioco, lo è anche la battaglia per vivere, e per vivere in un mondo giusto. Il fatto di vivere o meno una vita che ha valore non è qualcosa che posso decidere in solitudine, poiché questa vita è e non è mia, ed è ciò che mi rende una creatura sociale e vivente. La questione su come vivere la vita buona è quindi già, e sin dall'inizio, legata a quest'ambiguità e alla pratica vivente (*lebensdig*) della critica.

Se sono in grado di affermare il mio valore nel mondo soltanto in maniera labile, anche il mio senso di possibilità è labile. L'imperativo morale di condurre una vita buona e le riflessioni che esso solleva possono talvolta sembrare

molto crudeli e poco attente a chi vive in condizioni di disperazione, e forse possiamo comprendere facilmente il cinismo che a volte circonda la pratica stessa della moralità: perché dovrei agire moralmente, o anche semplicemente chiedermi come vivere nel modo migliore (in maniera tale da condurre una vita buona), se la mia vita già in partenza non è considerata una vita, se la mia vita è già trattata come una forma di morte, o se faccio parte di ciò che Orlando Patterson ha definito – con un termine che ha utilizzato per descrivere la condizione di vita in schiavitú – il regno della “morte sociale”?