

VULNERABILITÀ E FORME DI VITA

PIERGIORGIO DONATELLI

Dipartimento di Filosofia

Sapienza Università di Roma

piergioorgio.donatelli@uniroma1.it

ABSTRACT

The article establishes a contrast between approaches in ethical and political theory from vulnerability and approaches which require an account of the perfect conditions of morality or of the flourishing of human life. The stage is set by offering various examples of approaches from vulnerability, then the Wittgensteinian perspective – especially elaborated by Stanley Cavell – is presented as one fruitful approach within this family of views. Human life in its naturalness, easiness and happiness is seen as the overcoming and reparation of episodes of crisis and blocks: it is achieved as a condition inherently open to vulnerability. This is also connected to the notion of forms of life as the work involved in such a reparation requires a redefinition of who we are from the point of view of other beings, and of various sorts of others.

KEYWORDS

Vulnerability, forms of life, Wittgenstein, Cavell.

1. IL PROBLEMA DELLA VULNERABILITÀ. LA TESI DELLA DERIVAZIONE

Alcune concezioni accreditate nella tradizione filosofica hanno sostenuto che per elaborare una teoria morale e politica è necessario partire dalla conoscenza più generale della natura dell'essere umano, o degli esseri viventi, oppure dalle caratteristiche che conferiscono valore agli individui umani e più in generale agli organismi. In questa prospettiva, che possiamo chiamare dall'alto¹, è possibile mettere assieme approcci tra loro eterogenei, e includere, tra gli altri, nell'etica contemporanea, il neoaristotelismo metafisico (elaborato

¹ Introduco la distinzione tra approcci dall'alto e dal basso in P. Donatelli, *La vita umana in prima persona*, Roma-Bari, Laterza, 2012; *Manières d'être humain. Une autre philosophie morale*, Paris, Vrin, 2015.

in particolare nelle concezioni di Philippa Foot² e Michael Thompson³), il contrattualismo di John Rawls⁴, l'utilitarismo di Peter Singer⁵.

In questa impostazione dall'alto il tema della vulnerabilità assume un aspetto secondario e derivato. Nelle concezioni che ho indicato si parte dalla conoscenza stabilita in anticipo della natura di un essere o delle caratteristiche che conferiscono valore alla sua vita. Così facendo, il ragionamento assume ad esempio le seguenti forme: la virtù è l'esercizio eccellente dei tratti caratteristici che ci rendono umani secondo un modello di ragionamento, che lega il tratto caratteristico alla virtù, che è possibile applicare a ogni essere vivente (Foot, Thompson); la libertà (protetta dai diritti) di realizzare ciò che desideriamo e che rende significativa la vita deriva dalla conoscenza di quali sono i beni primari necessari ricavati dalla procedura contrattuale, che ha in vista la società politica con caratteristiche definite in anticipo (Rawls); il benessere delle società o delle persone e degli organismi coinvolti in una situazione è ricavato dalla massimizzazione dei beni individuali, vale a dire delle caratteristiche che conferiscono valore (piaceri, preferenze), dove l'esito della massimizzazione è oggetto di previsione, e quindi non è conosciuto in anticipo, mentre conosciamo in anticipo ciò che conferisce valore, vale a dire le caratteristiche rilevanti quali stati di benessere emotivo e condizioni fisiche che consentono di esprimere preferenze e di provare piacere e dolore (Singer).

In tutte queste prospettive – così diverse come sono tra di loro – il tema della vulnerabilità degli esseri umani, e più in generale degli organismi viventi, appare qualcosa che possiamo esplorare solo *dopo* che abbiamo compreso che cosa sia un individuo (un organismo animale umano, non-umano, ma anche un sistema di vita ecc.) che *non* va incontro a problemi di vulnerabilità, un individuo per il quale sappiamo cosa costituisca vivere in pienezza, e cosa sia la vita buona, descritta nelle varie forme: come fioritura dei suoi tratti caratteristici, come accesso ai beni primari in una società democratica, come massimizzazione dell'utile. La tesi della derivazione è particolarmente chiara negli approcci neoaristotelici, dove la vulnerabilità è considerata come una mancanza o un difetto, ed è derivata dalla conoscenza di ciò che rende piena e fiorente una vita. In modo diverso, negli approcci contrattualisti e utilitaristi la vulnerabilità è egualmente derivata dalla conoscenza di quale sia una condizione ottimale del benessere, o delle risorse che rendono buona una vita,

² P. Foot, *La natura del bene*, Bologna, Il Mulino, 2007.

³ M. Thompson, *Life and Action. Elementary Structures of Practice and Practical Thought*, Cambridge, Mass., Harvard University Press, 2008.

⁴ J. Rawls, *Una teoria della giustizia*, Milano, Feltrinelli, 2009.

⁵ P. Singer, *Etica pratica*, Napoli, Liguori, 1989.

o ancora della condizione perfetta della personalità morale che entra nel contratto rawlsiano.

Un modo diverso di concepire la tesi della derivazione della vulnerabilità è di considerare che, per queste importanti linee filosofiche, la vulnerabilità è un *problema* a cui la teoria deve dare una risposta: non è una risorsa, e non fa parte perciò dei materiali che configurano la teoria morale e politica. Quanto scopriamo rispetto alla vulnerabilità degli esseri umani e più in generale degli organismi viventi e degli ambienti (naturali e sociali) è un problema a cui provare a dare una risposta, e non offre invece un contributo per sviluppare la teoria morale e politica. In ciò consiste quindi la tesi secondo cui la vulnerabilità è una nozione derivata.

2. LA VULNERABILITÀ COME APPROCCIO ETICO

È possibile contestare questa impostazione. Possiamo fare un altro elenco di concezioni altrettanto eterogenee, accomunate però dal fatto di concepire la vulnerabilità come una nozione che contribuisce a configurare la riflessione intorno a ciò che rende buona una vita e che non la considera, quindi, come un problema a cui la teoria morale, già elaborata su un piano indipendente, deve offrire una soluzione.

(1) In questa linea possiamo considerare in primo luogo l'etica della cura, in particolare come questa è stata proposta da Joan Tronto, in cui la vulnerabilità, il bisogno, la dipendenza, in momenti cruciali come la gravidanza, la fanciullezza, la malattia, la vecchiaia non indipendente, e più in generale nelle nostre vite quotidiane (ad esempio in relazione al lavoro domestico)⁶ non indicano in primo luogo problemi da risolvere ma punti di osservazione e di elaborazione sostantiva in merito a che cosa sia la vita umana e cosa sia importante. Secondo l'etica della cura la vita umana è quella di individui che vivono in interazione gli uni con gli altri: dove l'indipendenza delle persone adulte che hanno in larga misura una vita propria – una vita nelle loro mani – si fonda su una rete di rapporti (una rete di dipendenze da altre e da altri) e dove, per significative fasi della vita, gli individui non sono quel tipo di persone che hanno la propria vita in larga parte nelle loro mani. Scrive Tronto:

La cura è per la sua stessa natura una sfida all'idea che gli individui siano interamente autonomi e autosufficienti. Trovarsi nella situazione di avere

⁶ Si v. E. Nakano Glenn, *Forced to Care. Coercion and Caregiving in America*, Cambridge, Mass., Harvard University Press, 2010.

bisogno di cura significa essere in una posizione di vulnerabilità. Ciò che è interessante è che non sempre pensiamo alla cura in questo modo. Un impiegato non si sente vulnerabile di fronte al personale delle pulizie che quotidianamente porta via l'immondizia e pulisce l'ambiente dell'ufficio; se questi servizi si arrestassero, però, la sua vulnerabilità diverrebbe palese. In altre forme di cura, i livelli e i tipi di vulnerabilità sono forse più evidenti. I bambini sono estremamente vulnerabili, così come gli anziani e gli infermi che contano sugli altri affinché li aiutino a soddisfare i loro bisogni fondamentali⁷.

Riuscire a partire dalla vulnerabilità e dalla dipendenza consente di trasformare la percezione di ciò che ha valore. Nella prospettiva dell'etica della cura, il valore delle proprie attività libere e creative è visto come il risultato di processi vitali che trovano sostegno in una miriade di relazioni di cura: «La cura è un lavoro difficile, ma è quello che sostiene la vita»⁸. Potremmo dire che in questa prospettiva l'autonomia è vista e valorizzata nel lato che si tende a lasciare in ombra, quello che dipende da un contesto di relazioni. Dal punto di vista del centro, di chi sta bene, è ricco, si trova in condizioni personali e sociali di potere, le relazioni di dipendenza non sono viste per niente: anzi sono attivamente nascoste. Si percepisce invece la dipendenza che riguarda le situazioni di margine, che d'altro canto può essere facilmente allontanata da coloro che abitano il centro come una condizione che non li riguarda affatto⁹. Perciò, chi si percepisce come indipendente (ed è aiutato a farlo da condizioni fisiche e sociali, oltreché dal modo in cui ha educato, o meglio diseducato, la propria percezione) non vede affatto la propria condizione di dipendenza e le relazioni di cura che sostengono la sua vita, al punto che la sua stessa concezione del valore della vita è plasmata da questo nascondimento. Rovesciare questa prospettiva riporta al centro le relazioni di dipendenza e di coesistenza che caratterizzano le vite individuali e contribuisce a riconfigurare la teoria del valore.

Inoltre, rovesciare la prospettiva fa guadagnare una visione che non allontana le posizioni marginali come estranee, né cerca di immedesimarsi con esse assimilandole, vale a dire considerandole dal proprio punto di vista come semplicemente mancanti in ciò che ha valore. Al contrario, questo rovesciamento ridefinisce la posizione centrale a partire dal punto di vista

⁷ J.C. Tronto, *Confini morali. Un argomento politico per l'etica della cura*, Reggio Emilia, Diabasis, 2006, p. 153.

⁸ *Ibidem*, p. 131.

⁹ La mossa con cui si allontanano le condizioni di dipendenza che ci dispiacciono e ci fanno vergognare (in particolare in relazione al corpo) è al centro dell'analisi che Nussbaum ha condotto sulle emozioni proiettive in vari libri, tra cui *Nascondere l'umanità. Il disgusto, la vergogna, la legge*, Roma, Carocci, 2005.

marginale, dal punto di vista di chi ha bisogno, di chi sta male, di chi è vulnerabile. La comprensione della vita che si conduce e delle sue dimensioni di felicità, di pienezza e di agio è guadagnata come un campo di possibilità che si disvela dal punto di vista di ciò che è sperimentato come una mancanza, un disagio, una sofferenza: come l'andare bene di ritmi vitali che possono tuttavia spezzarsi.

L'etica della cura di Joan Tronto suggerisce che è solo partendo dalle condizioni di vulnerabilità e di vittimizzazione che possiamo esplorare la natura umana, i suoi bisogni e le relazioni che consentono alle persone di stare meglio e di fiorire. Nella sua prospettiva l'etica deve resistere alla tentazione di nascondere ciò che è imperfetto e cagionevole, le esperienze di coloro che hanno sofferto o hanno perso nella gara della vita. Invece è solo partendo da tali esperienze che impariamo qualcosa sulla natura umana, che può insegnarci cosa significa stare meglio, andare incontro alla felicità.

(2) Questo modo di vedere segna anche una linea significativa nella riflessione di Martha Nussbaum. Il lavoro molto importante che Nussbaum ha svolto intorno al ruolo delle emozioni è certamente pertinente. Ha mostrato come nella vita personale e pubblica cerchiamo di nascondere a noi stessi gli aspetti fragili, caduchi e vergognosi della nostra natura e della nostra persona con conseguenze molto dannose per la vita democratica, in particolare proiettando sugli altri ciò che non riusciamo ad accettare in noi stessi, a partire dalla propria vulnerabilità corporea (ad esempio provando disgusto verso gruppi di persone specifiche che sembrano rappresentare in modo evidente le parti di noi stessi che rinneghiamo). La democrazia ha bisogno di altre emozioni che ci aiutino a vivere bene con le proprie manchevolezze e con quelle degli altri, consentendoci la libertà di trarre piacere dal tessere relazioni egualitarie, relazioni in cui godiamo della reciprocità democratica, «la libertà di essere felici di avere accanto qualcuno uguale a te, libertà di non doversi preoccupare di chi sta sopra o sotto»¹⁰. Emozioni che non sono il disgusto e l'umiliazione ma il rispetto, l'amore e la gamma dei piaceri e degli apprezzamenti nutriti dall'ironia per le debolezze, i desideri giocosi, le manchevolezze, le senescenze.

Tuttavia, nel suo filo teorico di più lungo corso, a partire dai primi libri come *Love's Knowledge*¹¹ e quindi ne *La fragilità del bene*¹², Nussbaum ha

¹⁰ M. Nussbaum, *Emozioni politiche. Perché l'amore conta per la giustizia*, Bologna, Il Mulino, 2014, p. 50.

¹¹ M. Nussbaum, *Love's Knowledge. Essays on Philosophy and Literature*, New York, Oxford University Press, 1990.

insistito anche su un punto più generale. Ha sostenuto che non c'è conoscenza di ciò che è una vita umana, e quindi dei problemi morali che la riguardano, che non passi attraverso la conoscenza emotiva della sofferenza che fa parte della vita. In questi luoghi Nussbaum avanza una tesi sentimentalista che concerne la priorità dei sentimenti nella conoscenza dei fatti che ci interessano moralmente, ma propone anche una seconda tesi che riguarda l'argomento della vulnerabilità. La conoscenza della vita umana parte dalla conoscenza di ciò che è vulnerabile nella vita, fino al tema della tragedia, vale a dire del male ineludibile che si accompagna a una condotta retta. Non a caso un capitolo della *Fragilità del bene* dedicato all'interpretazione di Aristotele si chiama «La vulnerabilità della vita buona: l'attività e le sciagure». Questa linea si affaccia anche in scritti più recenti, come *Nuove frontiere della giustizia* nel seguente passo:

La scissione kantiana fra l'essere persona e l'essere animale è estremamente problematica; primo, essa nega un fatto che dovrebbe essere evidente a chiunque esamini chiaramente questa questione, cioè che la nostra dignità è solamente quella di un animale di un certo tipo: è la dignità tipica dell'animale, esattamente quella che non potrebbe avere un essere che non fosse mortale e vulnerabile, proprio come un diamante non potrebbe avere la bellezza di un ciliegio in fiore¹².

La vulnerabilità è elaborata qui come un aspetto costitutivo dell'umanità, e questa tesi va assieme alla critica rivolta alla fantasia di poter assumere un punto di vista dall'alto e al di sopra dell'umanità stessa. Tuttavia va anche notato come questa posizione sia incastonata nella sua elaborazione della teoria delle capacità, il cui motore teorico è quello che parte dalla scoperta della realizzazione piena dei funzionamenti, parte dall'idea greca dell'attività e non dalla passività, dalla perdita, dalla marginalizzazione, come fattori cruciali per elaborare una conoscenza delle aree rilevanti della vita.

(3) L'etica che si ispira a Wittgenstein, in particolare in filoni peraltro autonomi rispetto all'autore che li ha ispirati come quelli di Stanley Cavell e di Cora Diamond, mette egualmente al centro la vulnerabilità. Cavell sostiene che la dimensione dello scetticismo – il dubitare degli altri come interlocutori nella gamma indefinita delle relazioni umane, del proprio corpo come espressivo, il dubitare dello stesso linguaggio come capace di significare ciò che vogliamo dire – rappresenta precisamente la situazione in cui soffriamo la

¹² M. Nussbaum, *La fragilità del bene. Fortuna ed etica nella tragedia e nella filosofia greca*, Bologna, Il Mulino, 2004.

¹³ M. Nussbaum, *Le nuove frontiere della giustizia. Disabilità, nazionalità, appartenenza di specie*, Bologna, Il Mulino, 2007, p. 151.

privazione del senso rassicurante di noi stessi e degli altri, in cui possiamo ritrovare un mondo comune. Anche Diamond è un'autrice molto importante in questo senso, e tesse diversi fili che vanno in questa direzione. Un filo teorico pertinente è la sua critica al moralismo, con la difesa dell'idea che le fonti di ciò che è umanamente interessante non sono date in anticipo e provengono proprio da circostanze in cui la moralità sembra mettersi di traverso. In questa prospettiva possiamo leggere la sua discussione del caso del personaggio di Riderwood di Dickens (nel suo romanzo *Il nostro comune amico*) ne *Le fonti della vita morale*, e di Hobart Wilson in *Differenze e distanze morali*, casi in cui è la vulnerabilità della vita a muovere l'interesse umano profondo e a richiedere una riconfigurazione del pensiero morale¹⁴. La storia del paraplegico Hobart Wilson che si schianta contro un'altra automobile uccidendo se stesso e il guidatore dell'altra vettura offende i lettori del *Washington Post*. Molti sono indignati dal fatto che il giornalista racconti la sua vita, una vita disgraziata fatta di furti e altri piccoli reati ma fiera e orgogliosa, suscitando l'interesse e l'ammirazione del lettore, anziché quella della persona che ha finito con l'uccidere, una persona rispettabile, un padre di famiglia, un uomo colto con due lauree considerato da tutta la comunità. Scrive Diamond: «Le correnti della vita scorrono molto forti in lui; ed è la possibilità di destare ammirazione, o qualcosa del genere, che è connessa allo sdegno suscitato dall'articolo»¹⁵. Hobart Wilson è qualcuno che non ce l'ha fatta, come scrive una lettrice del *Post*. Ed è proprio questo fatto, assieme a un senso profondo delle maniere, e un atteggiamento fiero e insensibile verso la ricerca di compiacere le persone in alto a suscitare l'interesse e a spodestare il senso rassicurante che Hobart Wilson sia un reietto e che «noi» lettori che ce l'abbiamo fatta siamo dalla parte del giusto.

(4) Un'altra linea teorica è quella esplorata da Michel Foucault nel corso delle sue diverse analisi, con i significativi spostamenti di prospettiva che egli peraltro realizza lungo gli anni. La passività e la vulnerabilità non sono mai veramente al centro del suo interesse, ma ciò che emerge chiaramente nelle sue indagini è che se dobbiamo pensare alla pienezza e alla realizzazione dobbiamo guardare prima alle condizioni di assoggettamento, disciplina, marginalità. Le riflessioni sulla costruzione delle identità nella sua microfisica del potere, e quindi negli scritti sulla governamentalità e sulle tecniche dell'io, possono essere lette ed elaborate come un lavoro che mostra come possiamo

¹⁴ Sono saggi contenuti nel suo volume *L'immaginazione e la vita morale*, a cura di P. Donatelli, Roma, Carocci, 2006.

¹⁵ C. Diamond, *Differenze e distanze morali*, cit., p. 209.

scoprire e sviluppare possibilità della vita umana solo esplorando ciò che tendiamo a escludere (come anormale, assoggettato e così via.). Lo stesso spazio delle possibilità di condotta e di modi di essere emerge come una decostruzione dell'idea che l'umano sia dato dall'alto (nel lessico che ho usato). In Foucault il tema del soggetto affiora come una questione di resistenza, di controcondotta, di costruzione di una propria modalità d'essere che sfugge a una soggettività unitaria. Questi sono tutti casi in cui lo spazio dell'umano, e quindi lo spazio della libertà, sono resi possibili dal pensiero e dal lavoro su condizioni di margine, di rifiuto, di vittimizzazione. L'ultimo Foucault insiste sull'idea di un'autocreazione che ricorda per certi versi Nietzsche, e questa è certamente una linea di lettura possibile. Ma troviamo nel suo lavoro anche l'idea che è solo partendo dalle relazioni in cui alcuni sono assoggettati, normalizzati, sottomessi, è partendo da queste relazioni in cui modi di essere e di vivere sono esclusi o sottomessi che riusciamo a immaginare come riuscire a essere individui con una vita propria. Il concetto di vulnerabilità non appartiene al lessico di Foucault, e tuttavia mi sembra che nella sua prospettiva si tratti precisamente di considerare l'insieme di rapporti tra individui caratterizzati non dal lato della pienezza e della fioritura ma da quello dell'assoggettamento, delle ferite, della marginalizzazione. È solo in quanto visualizziamo il lato in cui subiamo, siamo passivi, normalizzati, condotti, che possiamo recuperare l'idea di dare forma alla propria vita – che Foucault rende in modi che si prestano peraltro alla descrizione opposta, costruttivistica: il fare della propria vita un'opera d'arte¹⁶.

(5) L'etica ambientale condotta lungo alcuni stili è un campo di riflessione che sorge dall'idea di crisi e vulnerabilità, mettendo a tema i disastri ambientali e la messa a rischio delle condizioni vitali. Non ho qui in mente tanto la linea avanzata da Hans Jonas che parte dalla messa a rischio per elaborare l'idea di una responsabilità nei confronti dell'essere pensato come sfondo dato alle nostre spalle, la responsabilità verso l'essere che ci sovrasta, quanto le linee di pensiero ecologico che partono dall'idea di vulnerabilità. Tronto stessa applica l'idea di cura all'ambiente. Come scrive:

Al livello più generale, suggeriamo che la cura venga considerata come un'attività generica che comprende tutto ciò che facciamo per mantenere, perpetuare e riparare il nostro «mondo», in modo da poterci vivere al meglio. Questo mondo comprende i nostri corpi, noi stessi e il nostro ambiente, tutti

¹⁶ L'enfasi in questa direzione si trova ad es. in M. Foucault, *Sulla genealogia dell'etica*, in H.L. Dreyfus, P. Rabinow, *La ricerca di Michel Foucault. Analitica della verità e storia del presente*, Firenze, Ponte alle Grazie, 1989, pp. 257-281.

elementi che cerchiamo di connettere in una rete complessa, a sostegno della vita¹⁷.

Possiamo inoltre tenere presente quelle etiche ambientali che raffigurano la natura come un rapporto di responsabilità in cui la vulnerabilità è tanto la nostra quanto quella dei diversi organismi e ambienti con cui coesistiamo. Sono linee di pensiero in cui è decostruita l'alterità essere umano-ambiente e rielaborata nei termini delle relazioni tra esseri coesistenti, esseri che sono dipendenti e vulnerabili gli uni nei confronti degli altri¹⁸. Un'immagine importante ha dominato il pensiero che riguarda l'intervento umano nei confronti degli ambienti, secondo la quale si tratta di un atto rivolto a una sfera esterna e indipendente: un'idea difesa dalle concezioni prometeiche dell'umanità fabbricatrice di oggetti e di vita, e biasimata dalle concezioni che individuano nell'intervento tecnico la violenza dell'umano sull'essere delle cose. L'immagine è importante e ha certamente un ruolo nello spiegare le emozioni e i pensieri che riguardano la nostra collocazione terrestre. Ma è anche un'immagine che può farci sviare. Per comprendere molti aspetti che riguardano la nostra responsabilità nei confronti degli ambienti naturali dobbiamo superare la contrapposizione tra l'idealizzazione della natura come una sfera autonoma e il potere produttivo umano libero da legami e reti. L'idealizzazione della natura sottovaluta completamente il fatto che il miglioramento delle nostre condizioni e di quelle del pianeta sia dipeso e dipenda dall'intervento umano. Ma l'idealizzazione del puro potere produttivo degli esseri umani nasconde il fatto che un intervento finalizzato a un certo scopo è efficace in quanto si situa, modificandoli, in contesti di vita – in forme di vita – che hanno bisogno di cura per essere sostenuti. Se assumiamo la prospettiva delle forme di vita, l'intervento umano, modificando un paesaggio, costruendo una fabbrica, intervenendo sui geni di una pianta e così via, appare come una redistribuzione dei rapporti biologici, sociali, economici tra organismi. L'intervento è la modificazione di una coesistenza vitale che ha bisogno di un sostegno per essere mantenuta. La responsabilità delle condotte umane si misura perciò con questa rete di rapporti e con i sostegni di cui ha bisogno¹⁹.

¹⁷ B. Fisher e J. Tronto, *Toward a Feminist Theory of Caring*, in E. Abel e M. Nelson (a cura di), *Circles of Care*, Albany, N.Y., State University of New York Press, 1991, p. 40.

¹⁸ Si v. C. Larrère e R. Larrère, *Penser et agir avec la nature. Une enquête philosophique*, Paris, La Découverte, 2015; S. Laugier (a cura di), *Tous vulnérables? Le care, les animaux, l'environnement*, Paris, Payot, 2012.

¹⁹ P. Donatelli, *Etica, natura e artificio*, in «Notizie di Politeia», 31 (2015), n. 120, pp. 43-49.

3. UNO SPAZIO FILOSOFICO PER L'APPROCCIO DELLA VULNERABILITÀ: L'ORDINARIO

L'uso del concetto di vulnerabilità in queste diverse elaborazioni mostra che lo spazio del pensiero morale non è guadagnato lavorando su ciò che costituisce la pienezza, la fioritura, la perfezione, ma su ciò che è vulnerabile, manchevole, imperfetto. Va sottolineato che non si tratta di un rovesciamento solo verbale: partire da ciò che è manchevole e imperfetto non presuppone che si sappia che cosa sia perfetto e autosufficiente. Si tratta di approcci effettivamente diversi. Un'argomentazione in questo senso la troviamo ad esempio nel libro di Amartya Sen, *L'idea di giustizia*²⁰, dove si mostra come si tratta in effetti di due approcci distinti: da una parte le concezioni che hanno bisogno di stabilire le caratteristiche che definiscono la teoria perfetta (ad esempio la teoria perfetta della giustizia di Rawls) e dall'altra le concezioni che fanno confronti tra condizioni imperfette senza avvalersi del metro fornito da una teoria che opera in condizioni ideali. «Si sta meglio così» è qualcosa che possiamo dire senza bisogno di una teoria perfetta del bene o del giusto. Inoltre, anche se avessimo una tale teoria essa non risolverebbe il giudizio sui singoli casi in cui qualcuno non sta bene o in cui una situazione è ingiusta; non ci aiuterebbe, ad esempio, a stilare una graduatoria in base alla quale allocare risorse scarse a chi sta peggio.

Qual è il linguaggio filosofico congeniale per elaborare questo approccio? Ognuna delle linee teoriche che ho indicato può offrire un terreno ospitale. Voglio suggerire brevemente come sviluppare una delle linee elencate sopra, quella che proviene da Wittgenstein, Cavell e Diamond, che mi sembra particolarmente fertile. Ci sono due aspetti della filosofia di Wittgenstein, Cavell e Diamond che risultano particolarmente congeniali in questa prospettiva.

(A) In primo luogo, la conoscenza di chi siamo, di chi sono gli altri e di come si presenta il mondo emerge (è raggiunta) in una condizione di crisi e di rottura: la possiamo descrivere come una conoscenza di vulnerabilità. Nella concezione di Wittgenstein maturo la ricerca filosofica è motivata da momenti di blocco, dal non ritrovarsi più con le parole con cui viviamo quando esprimiamo i nostri interessi, aspirazioni, problemi. Questi momenti di blocco hanno la forma descritta e rielaborata in modi acuti e originali in particolare da Cavell e da Diamond. Hanno la forma del linguaggio che si stacca dall'esperienza, per cui l'esperienza che facciamo rimane muta o è

²⁰ A. Sen, *L'idea di giustizia*, Milano, Mondadori, 2010.

un'aspirazione a cui manca la voce, è priva delle parole per dirsi; hanno la forma dello staccarsi del corpo, nostro e degli animali, dalla vita interiore, con lo stabilirsi di un divario insormontabile tra interno ed esterno (c'è veramente il dolore che sto esprimendo? – e quindi: il mio dolore è qualcosa che è comunicabile? Esiste solo per me? Esiste davvero?); hanno la forma del dissolversi dello stesso carattere normativo del linguaggio con lo staccarsi delle regole da ciò che esse regolano, che appare completamente arbitrario; e così via. Ma questi momenti – che Wittgenstein descrive con il linguaggio del tormento, dell'angoscia, dell'inquietudine, del desiderio di qualcosa di irraggiungibile, dell'impossibilità e del confinamento – caratterizzano le nostre vite²¹. La nostra vita concettuale è presentata da Wittgenstein come un ritorno all'ordinario, inteso come la riparazione di una rottura, di una separazione del nostro linguaggio dal peso della voce umana, come la ricostruzione del contesto di vita che dà peso e importanza a ciò che diciamo. La vita concettuale non è presentata come qualcosa che possiamo dispiegare indipendentemente da questa necessità. Dispiegare la vita concettuale è qualcosa che facciamo sotto l'urgenza e la pressione di un bisogno di espressione che rimane impigliato in qualcosa. Questo bisogno rimane impigliato in difficoltà che attengono a un'esperienza che non trova facilmente, con agio, le sue parole, per vari motivi.

Cavell li elenca sotto il titolo di scetticismo. La nostra collocazione corporea, relazionale, terrestre, il nostro essere situati e condizionati, la finitezza e la separatezza delle esistenze, sono condizioni esperite come mancanze intellettuali e in questo senso tradite²². La separatezza degli altri e il fatto che la loro sofferenza, le loro aspirazioni e le loro gioie sono in un certo senso davvero solo loro è espressa come un'impossibilità di conoscere la mente degli altri. L'esperienza della separatezza si impiglia nel disappunto scettico: la condizione dei rapporti umani è sviata come un fallimento intellettuale. Ma questo sviamento può essere superato riconquistando il rapporto con gli altri come un rapporto umano in cui rispondiamo alla separatezza con la simpatia, con le parole giuste, con l'attenzione e la premura dello sguardo, dei gesti e

²¹ Su queste esperienze nel pensiero di Wittgenstein, si v. S. Cavell, *The Investigations' Everyday Aesthetics of Itself*, in T. G. McCarthy e S. C. Stidd (a cura di), *Wittgenstein in America*, Oxford, Clarendon Press, 2001, pp. 250-266; G. Baker, *A Vision of Philosophy*, in Id., *Wittgenstein's Method. Neglected Aspects*, a cura di K. Morris, Oxford, Blackwell, 2004, pp. 179-204; P. Donatelli, *Wittgenstein: Pictures, Concepts, and Moral Thought*, in R. Tripp e K. Schoellner (a cura di), *Picturing Life: Wittgenstein's Visual Ethics*, Würzburg, Königshausen & Neumann, 2016, pp. 93-114.

²² Cfr. S. Cavell, *Knowing and Acknowledging*, in Id., *Must We Mean What We Say?*, Cambridge, Cambridge University Press, 1976, pp. 238-266.

dell'ascolto, con un insieme di modalità *finite* che possono fallire ma che sono anche in grado di avere successo, di metterci in relazione con gli altri. In questo modo la separatezza metafisica espressa nel gesto scettico che abbandona il terreno comune della vita è superata tornando al terreno comune, tessendo la rete dei legami e dei gesti. Un terreno comune esperito ora in modo nuovo, non più come intrinsecamente difettoso e bisognoso di essere trasceso, ma come un luogo in cui agire: «agire da dentro il mondo, da dentro i propri legami con gli altri, rinunciando a desiderare un luogo esterno da cui guardare e dirigere il proprio destino»²³.

La vita concettuale non è descritta qui come una pienezza, attraverso una teoria perfetta, mediante una lista esaustiva di criteri, ma come ciò che ritroviamo dopo una perdita, una crisi, una rottura. L'arco di possibilità umane, in determinate circostanze, legate ad attività particolari, è dispiegato attraverso un lavoro su quella che possiamo chiamare la vulnerabilità delle nostre vite ordinarie alla rottura, all'inciampo, all'inespressività. Il risultato di questo lavoro è il possibile riaprirsi di spazi di possibilità. In questa luce, quindi, la filosofia di autori come Wittgenstein, Cavell e Diamond, elabora una concezione in cui gli spazi di libertà e di felicità, e ad ogni modo gli spazi in cui ci muoviamo a nostro agio e possiamo essere inventivi e fare delle svolte, sono resi disponibili, elaborati e dispiegati a partire da momenti di rottura che indicano la vulnerabilità delle nostre vite. L'idea di riuscire a evitare la vulnerabilità è una fantasia di purezza cristallina. Come scrive Wittgenstein: «Siamo finiti su una lastra di ghiaccio dove manca l'attrito e perciò le condizioni sono in un certo senso ideali, ma appunto per questo non possiamo muoverci. Vogliamo camminare; dunque abbiamo bisogno dell'*attrito*. Torniamo sul terreno scabro»²⁴. Di nuovo, non si tratta di rendere conto della vulnerabilità come di un'imperfezione rispetto a una perfezione che non possiamo raggiungere: nelle *Ricerche filosofiche* Wittgenstein lavora proprio allo scopo di smontare l'idea che l'ordine logico delle nostre vite linguistiche abbia il carattere di un ideale perfetto ma irraggiungibile²⁵. Al contrario, si tratta di riconoscere come sia proprio la possibilità della rottura delle relazioni, della comunicazione, dell'espressione, del senso di appartenenza, o del senso della propria indipendenza e singolarità, è il venire meno dell'agio con cui siamo noi stessi in queste diverse circostanze a fornire il materiale

²³ S. Cavell, *Alla ricerca della felicità. La commedia hollywoodiana del rimatrimonio*, Torino, Einaudi, 1999, p. 85.

²⁴ L. Wittgenstein, *Ricerche filosofiche*, Torino, Einaudi, 1983 (I, §107), p. 65.

²⁵ Questo punto è fatto valere da John McDowell in molti scritti. Si v. ad esempio *Mente e mondo*, Torino, Einaudi, 1999.

inventivo del pensiero e dell'esperienza. La crisi che sperimentiamo attraverso la percezione di una totale inadeguatezza delle risorse comuni è anche l'occasione per tornare alla vita ordinaria e riscoprire in ciò che ci condiziona e ci limita il luogo della libertà e della felicità, un luogo tanto più sorprendente e avventuroso quanto più lo avevamo soffocato con la nostra urgenza di trascenderlo, di collocarci altrove, in una fantasia di libertà che ci lasciava immobili²⁶.

È perché l'esperienza e l'espressione sono vulnerabili – un insieme disomogeneo di relazioni che è aperto alla rottura – che sono anche inventive e creative. È proprio perché l'esperienza e l'espressione sono vulnerabili e soggette alla rottura che sono anche aperte a svolte che non sono scritte sin da principio dentro di esse. Quindi mi sembra che troviamo in Wittgenstein, in Cavell e in Diamond l'idea che non dobbiamo partire dall'essenza, dal «superordine» (*Ricerche filosofiche*, §97), ma dai momenti di vulnerabilità, per scoprire lo spazio di movimento degli esseri umani.

4. FORME DI VITA

(B) Il secondo punto riguarda le forme di vita. In questa prospettiva, il lavoro riflessivo di riparazione è un modo in cui ci ricollochiamo dentro un ambiente concettuale diverso configurato da nuove connessioni: guadagniamo connessioni e con ciò recuperiamo espressività e spazi di movimento. La nostra umanità è quindi riguadagnata attraverso il lavoro sulle famiglie e sulle reti di connessioni che ci legano al mondo, agli altri, agli animali, alle cose, alle attività, a molti fatti della vita. È chiaro che si tratta di un modello antitetico a quello che parte invece da una nozione di forma di vita, di organismo, di vita umana, e così via, secondo una concezione metafisica che è data sin dal principio.

Questo tipo di lavoro riflessivo è chiarito ad esempio nei difficili saggi di Diamond, *Mangiare carne e mangiare persone e Differenze e distanze morali*²⁷. Il modo in cui gli animali ci sono vicini o lontani, il modo in cui entriamo in relazione con essi, il riconoscimento di queste relazioni, l'elaborazione di tali connessioni concettuali, trasformano il senso di cosa significa essere umani.

²⁶ Cfr. P. Donatelli, *L'ordinario e la coesione delle forme di vita*, "Iride", 29, 2016, n. 77, pp. 97-108.

²⁷ C. Diamond, *Mangiare carne, mangiare persone*, in J.B. Callicott, C.M. Korsgaard, C. Diamond, *Contro i diritti animali? Ambientalisti ma non animalisti*, Milano, Medusa, 2012, pp. 95-117; id., *Differenze e distanze morali*, cit.

Significa ad esempio essere avventurosi, giocosi, vulnerabili nel corpo; significa avere un corpo in comune, un senso del corpo che non è quello che è dimenticato nel sentirci soggetti che parlano, agiscono e sono occupati in tutta una serie di attività, ma il corpo che può gioire e soffrire in comune con un animale non umano, con quelli con cui riusciamo a realizzare una tale comunanza. Il punto che voglio sottolineare è che arriviamo a condividere molte cose con gli animali (nei limiti in cui lo facciamo e con gli animali particolari con i quali ciò accade) trasformando noi stessi e al contempo trasformando la forma di vita in cui ci vediamo come individui coesistenti. La difficoltà dell'esperienza di Elizabeth Costello nel romanzo di Coetzee, commentato da Diamond nel suo saggio *La difficoltà della realtà e la difficoltà della filosofia*²⁸, elabora la difficoltà di rappresentare la possibilità di una diversa coesistenza, una diversa forma di vita. Elizabeth Costello è colpita dall'orrore che è insito nel modo in cui trattiamo gli animali, tra l'altro allevandoli, uccidendoli e mangiandoli. Ma la possibilità di esprimere questo orrore richiede una riconfigurazione di un'intera forma di vita in cui coesistono animali, esseri umani, cibo, bambini, orsacchiotti di peluche e così via²⁹.

La nozione di vita che è chiamata in causa in questo luogo fa appello a una risposta senza confini, non specializzata, potremmo dire umanistica, verso le cose che ci capitano. Le trasformazioni a cui ho fatto riferimento riguardano questo tipo di risposta umanistica, caratteristica della letteratura immaginativa, come ha osservato Bernard Williams³⁰. Ma ciò non esclude in alcun modo la rilevanza delle scienze etologiche ed evoluzionistiche. Il punto è il rapporto che le loro descrizioni stabiliscono con l'esperienza e il linguaggio ordinario. Come ha sostenuto Diamond, le scienze non «dettano» l'immagine secondo cui esse dovrebbero escludere l'appropriatezza di una risposta umana piena e creativa nelle questioni morali³¹. Questa è invece un'immagine nel senso in cui Wittgenstein usa la nozione di immagine, come il colpo d'occhio grammaticale: è una visione di cosa fare nella vita della ricerca scientifica. Non è scritto nella ricerca scientifica che essa debba escludere una comprensione

²⁸ Contenuto in *L'immaginazione e la vita morale*, cit. Si v. J.M. Coetzee, *La vita degli animali*, Milano, Adelphi, 2000; Id., *Elizabeth Costello*, Torino, Einaudi, 2004.

²⁹ Per questa nozione di forma di vita, che chiama in causa la ridefinizione delle identità in una rete di coesistenze, si v. P. Donatelli, *Forms of Life, Forms of Reality*, in "Nordic Wittgenstein Review", 4 (2015), pp. 43-62.

³⁰ B. Williams, *La filosofia come disciplina umanistica*, Milano, Feltrinelli, 2013.

³¹ C. Diamond, *Murdoch Off the Map: or Taking Empiricism Back from the Empiricists* (inedito).

ordinaria in cui si senta il peso dell'esperienza umana accumulata negli anni, nel rapporto con le persone, nel senso di profondità delle cose: un tipo di esperienza che ha senso distinguere da quella chiamata in causa in varie modalità di indagine scientifica.

In questo senso arriviamo a un'altra conclusione, o meglio a un altro punto di inizio della ricerca. Si tratta dell'idea che se pensiamo che le forme dell'espressione e dell'esperienza non sono date dall'alto nelle maniere che ho indicato all'inizio, ma sono elaborate dal basso dal punto di vista dell'esperienza della rottura, della mancanza, della perdita e della vulnerabilità, esse ci conducono a mettere in discussione l'idea stessa che vi sia qualcosa come le identità, l'umano contrapposto a varie alterità (la natura, gli animali, il mostruoso ecc.). Vediamo come possiamo arrivare a questa conclusione. Nell'elaborazione che ho suggerito in merito alla prospettiva di questi autori si tratta di guadagnare un punto di vista umano, una voce che sappia sopportare il peso delle parole, attraverso cui passi l'esperienza. In questo senso, come ho scritto, credo che il progetto sia umanistico, e possa essere messo in collegamento con l'ultimo Williams, con l'idea della filosofia come disciplina umanistica. D'altro canto questo punto di vista umano non è guadagnato come una totalità conchiusa (anche se questa è una possibilità, un uso secondario: vederci come quel tipo di esseri, qualcosa che potrebbe caratterizzare l'essere umano come animale cerimoniale). In questo senso differente, non si tratta di un progetto umanistico: l'umano è guadagnato come ciò che riusciamo a vedere dal punto di vista degli animali, oppure di umani che consideriamo ai margini dell'umanità, dal punto di vista della rete di relazioni con altri organismi (relazioni vitali e di significato) con le piante, con gli ambienti, con la tecnologia, reti e fasci di relazioni che indicano connessioni dal cui punto di vista guadagniamo un senso di noi stessi. La trasformazione verso la quale ci guida Elizabeth Costello ci fa vedere e sentire come animali feriti e vulnerabili come lo sono gli animali non umani. Ma possiamo anche provare a vederci dal punto di vista delle varie coesistenze che caratterizzano un ambiente naturale e sociale. In ogni caso si tratta di decostruire l'idea di un punto di vista umano dato e di ricostruire l'esperienza umana da un punto di osservazione marginale, un punto di osservazione che è sperimentato dapprima come una rottura, un'impossibilità, una mancanza (così si scopre Elizabeth Costello nei confronti dei suoi parenti ed uditori) e che è guadagnato in seguito come il punto di partenza per ricostruire l'essere che

siamo come un altro tipo di essere che è anche un animale vulnerabile, che gioca come fanno gli animali e così via³².

Quindi da una parte c'è l'idea di recuperare il peso dell'esperienza umana, ma dall'altra questo peso è guadagnato a partire da reti di relazioni che mettono in crisi le alterità: l'umano, l'ambiente e gli animali. Il punto filosofico è quindi il seguente: il lavoro di elaborazione proposto da questi autori invita a ricollocarci entro nuove connessioni concettuali e in questo modo smantella l'idea che ci siano sfondi dati e fermi: l'ambiente, la natura, l'umanità. Essi emergono invece come famiglie di connessioni concettuali, attive e normative, ma aperte e mobili.

³² Su questo tipo di comunanza con gli animali si v. A. Baier, *A Naturalist View of Persons*, in Id., *Moral Prejudices. Essays on Ethics*, Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1995, pp. 313-326.