



HAL
open science

La vulnerabilità delle forme di vita : un nuovo inizio per l'etica

Sandra Laugier

► **To cite this version:**

Sandra Laugier. La vulnerabilità delle forme di vita : un nuovo inizio per l'etica. Luigi Alici; Francesco Miano. L'etica nel futuro, Orthotes Editrice, 2020, 978-88-9314-247-2. hal-03744377

HAL Id: hal-03744377

<https://paris1.hal.science/hal-03744377>

Submitted on 2 Aug 2022

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

Sandra Laugier

La vulnerabilità delle forme di vita: un nuovo inizio per l'etica

1. Vulnerabilità dell'etica

L'etica della cura, proponendo di dar valore a valori morali inizialmente identificati come femminili – cura, attenzione all'altro, sollecitudine – hanno contribuito a modificare una concezione dominante dell'etica. In questo modo, tali valori hanno introdotto questioni etiche nella politica e hanno posto la vulnerabilità al centro della morale e integrato l'etica di Wittgenstein (Laugier (a cura di) 2005, 2010). Stanley Cavell e Cora Diamond, e più recentemente Veena Das, hanno collegato la vulnerabilità umana alla vulnerabilità della forma di vita umana (*Lebensform*). Questa idea di *Lebensform* è associata, in Cavell e Das, all'attenzione alla forma ordinaria della vita umana: quella che Cavell chiama «la stranezza inquietante dell'ordinario» e quella che Das chiama «la vita quotidiana dell'essere umano». La cura (*care*) è prima di tutto l'attenzione a questa vita umana ordinaria. L'etica della cura attira la nostra attenzione su ciò che è sotto i nostri occhi ma che non vediamo, per mancanza di attenzione o interesse. In questo senso, le prospettive della cura sono portatrici di una rivendicazione fondamentale dell'importanza della cura per la vita umana. Riconoscere questo implica riconoscere che la dipendenza e la vulnerabilità sono caratteristiche della condizione di ognuno, non riservate a una categoria che è rispettata ma contemporaneamente messa a distanza, come quella dei "vulnerabili".

La prospettiva della cura è quindi inscindibilmente etica e politica, sviluppa un'analisi delle relazioni sociali organizzate intorno alla dipendenza e alla vulnerabilità. In risposta alla "posizione originale" di Rawls, la prospettiva della cura tende a porre questa "condizione originale" - secondo le parole di Nel Noddings - di vulnerabilità come ancora del pensiero morale e politico. Ma la cautela è necessaria quando si tratta di vulnerabilità o del suo simmetrico, l'*empowerment*, perché non è necessario, come per altre valutazioni etnocentriche, distinguere le persone vulnerabili che sono sempre gli *altri* – donne, o i gruppi razziali o coloro che sono socialmente disprezzati – o viceversa, universalizzare una vulnerabilità non equamente distribuita (ma che non sappiamo come misurare). L'attenzione alla forma di vita aiuta a dare contenuto a questa etica vulnerabile.

La riflessione sulla cura fa parte di una svolta particolarista nel pensiero morale: contro quello che Wittgenstein chiamava nel *Libro Blu* il «desiderio di generalità», il desiderio di stabilire regole generali di pensiero e di azione, per affermare in termini morali l'attenzione al/ai particolare/i, al dettaglio ordinario della vita umana. È questa volontà descrittiva che modifica la morale e la rende fragile: imparare a vedere ciò che è importante e però inosservato proprio perché è *sotto i nostri occhi*. I nostri concetti morali dipendono, nella loro stessa applicazione, da ciò che è importante (*matter*) e ciò che *conta* per noi. Al centro dell'etica della cura c'è la nostra capacità (la nostra disposizione) di espressione morale che, come hanno dimostrato Cavell e Charles Taylor, è radicata in una forma di vita, nel senso (wittgensteiniano) di un aggregato naturale e sociale di forme d'espressione e di connessioni con gli altri. È la forma di vita umana che determina la struttura dell'espressione, che a sua volta la rielabora e le dà forma. Il rapporto con l'altro, il tipo di interesse e la cura che abbiamo per gli altri, l'importanza che accordiamo loro, hanno senso solo nella possibilità dello svelamento (volontario o involontario) di se stessi. Per Goffman (1987), l'esperienza ordinaria è «strutturalmente vulnerabile». La cura viene definita a partire da questa specifica attenzione all'importanza *non visibile* delle cose e dei momenti.

La *cura*, suggerendo come nota Goffman, una nuova attenzione ai dettagli inesplorati della vita o agli elementi trascurati di essa, ci mette di fronte alle nostre incapacità e disattenzioni. La posta in gioco è epistemologica: evidenziare il legame tra la nostra mancanza di attenzione per le realtà ignorate e la mancanza di teorizzazione di queste realtà. Questo è il progetto delle *Ricerche filosofiche*: vedere l'ordinario, ciò che ci sfugge perché ci è vicino.

Ciò che noi forniamo sono, propriamente, osservazioni sulla storia naturale degli uomini; non però curiosità, ma constatazione di cui mai nessuno ha dubitato e che sfuggono all'attenzione solo perché si stanno costantemente sott'occhio¹.

¹ L. Wittgenstein, *Ricerche Filosofiche*, Einaudi, Torino 1999, § 415.

L'ordinario esiste solo in questa difficoltà di accesso a ciò che è proprio sotto i nostri occhi e che dobbiamo imparare a vedere. Esso – è questo l'approccio del pragmatismo² – deve essere fatto sempre oggetto di *indagine* e di messa in discussione, non è mai dato, è sempre da raggiungere con il *care*, con la cura³.

Per questo accesso all'ordinario, deve essere affrontata la vulnerabilità dell'ordinario, al di là della vulnerabilità etica. La capacità di percepire l'importanza delle cose, il loro posto nella nostra vita quotidiana, non è solo legata ai sensi: è anche legata alla lingua – all'adeguata capacità d'espressione. È la forma ordinaria di vita che determina la struttura dell'espressione, che a sua volta la rielabora e le dà forma. Uno dei punti di forza della filosofia del linguaggio ordinario è proprio quello di aver evidenziato questa vulnerabilità dell'espressione umana in quanto azione (Laugier 2010). Ed è quella che Stanley Cavell chiama «la stranezza inquietante dell'ordinario», nella sua tematizzazione antropologica. Nella sua prefazione all'opera di Veena Das, *Life and Words*, Cavell osserva che l'ordinario è il *nostro* linguaggio ordinario in quanto lo rendiamo costantemente estraneo, riprendendo l'immagine wittgensteiniana del filosofo come esploratore di una tribù straniera⁴: questa tribù siamo noi come stranieri ed estranei a noi stessi – *at home perhaps nowhere, perhaps anywhere*. Questa intersezione tra il familiare e ciò che è strano (estraneo), comune all'antropologia e alla filosofia, è il luogo dell'ordinario. Imparando una lingua, impariamo delle norme e una forma di vita. Questo aspetto normativo e regolatore dell'apprendimento delle lingue permette di capire in cosa consiste la *grammatica*: imparare una lingua è imparare una grammatica, non nel senso di una integrazione di regole applicabili meccanicamente, ma dell'apprendimento di una forma di vita.

Nelle *Voix de la raison*, Cavell spiega ciò che Wittgenstein intende per apprendimento di una forma di vita attraverso la grammatica:

Il bambino impara il significato della parola "amore", e cos'è l'amore. E' *ciò (quello che fai)* che sarà l'amore nel mondo del bambino; e se è mescolato con risentimento e minacce, allora l'amore sarà un mescolamento di risentimento e minacce, e nella ricerca dell'amore è questo che cercherà. Se dici: "Uscirò con te domani, te lo prometto", il bambino comincia a imparare cos'è la durata temporale, e che cosa è la fiducia. Quando dici: "Metti il cappotto", il bambino impara cosa sono gli ordini, cos'è l'autorità; e se dare ordini è qualcosa che ti rende ansioso, allora l'autorità stessa sarà incerta (Cavell, *Les Voix de la raison*, p. 271).

Da qui la possibilità ordinaria di vedere "un volto amico", "uno sguardo amoroso", di percepire tutte le forme dell'espressione umana. La nostra capacità di inventare costantemente nuovi usi è inseparabile dalla nostra capacità di percepire i caratteri dell'umano nei luoghi più inaspettati o banali. La capacità di vedere gli aspetti, come dimostrato nel caso della cecità all'aspetto, manifesta una capacità percettiva e sensibile più paragonabile all'orecchio musicale (quello che Cavell chiama il *pitch*) che alla chiarezza rappresentativa: una capacità e sensibilità all'espressività. Il significato primario della "forma di vita" non è quindi solo sociale e biologico, ma antropologico ed etologico: esso rileva un insieme di azioni istituite in quanto è indissociabile da un insieme di *reazioni* naturali. Apprendere l'uso delle parole non è apprendere il significato, o il loro uso corretto, ma apprendere la manipolazione delle cose:

Il bambino non impara che ci sono libri, che ci sono posti a sedere, ecc. ecc. ma impara ad andare a cercare libri, a sedersi su una sedia, ecc. (UG §476)

Wittgenstein si riferisce così, nella sua antropologia pragmatica della forma di vita, al primitivo e all'animale⁵. Come avviene nei nostri modi di fiducia o di certezza.

² Cfr. Karsenti et Quéré, 2004, Ogien 2007.

³ Cfr. Citton 2013, *Pour une écologie de l'attention*, Le Seuil.

⁴ RP § 206. Cfr. Bouveresse 2000.

⁵ Per tutte queste questioni cfr. l'opera di C. Chauviré, *Le moment anthropologique de Wittgenstein*.

Vorrei considerare questa sicurezza [*Sicherheit*] non come apparentata alla fretta o alla superficialità, ma come (una) forma di vita. (UG §358).

2. Cura e disastri: un nuovo paradigma

L'attenzione ai disastri è il segnale di trasformazioni senza precedenti nel mondo contemporaneo che sollevano questioni etiche radicali. Le grandi catastrofi collettive (catastrofi naturali, ambientali e tecnico-industriali; le loro conseguenze in termini di danni alla salute e alla qualità della vita degli individui e delle popolazioni) producono forme di estrema vulnerabilità. Tuttavia, queste situazioni di vulnerabilità derivano dal pericolo o addirittura dalla perdita totale di forme di vita umana considerate ordinarie. Quali possibilità rimangono aperte agli esseri umani in tali situazioni? Come apprendere queste situazioni che portano alla perdita di forme di vita? Questa perdita di forme di vita non colpisce le popolazioni esposte nello stesso modo né in modo uguale, ed essa trasforma il pensiero della cura mostrandone sia i limiti che la nuova rilevanza.

Il pensiero della cura ha recentemente cercato di integrare questa dimensione globale delle questioni di giustizia. Fin dall'inizio, la cura è stata una sfida ai principi di giustizia astratti e imparziali – dei quali oggi si vede l'applicazione, ad esempio, con gli sforzi richiesti in termini di inquinamento o di controllo del consumo energetico nei paesi emergenti e in paesi che hanno avuto un ruolo significativo nel degrado ambientale. L'etica della cura è innanzitutto un'etica della vulnerabilità⁶, ma è anche un'etica particolarista che tiene conto della singolarità delle situazioni e della differenziazione delle vulnerabilità. Così, Joan Tronto, in "Particolarismo e responsabilità relazionale nella morale: per un altro approccio all'etica globale"⁷, riconosce la dimensione globale del problema della cura. Il lavoro collettivo di A. Lovell, S. Pandolfo, V. Das e S. Laugier, *Di fronte a disastri. Una conversazione a quattro voci su follia, cura e grandi angosce collettive (Face aux désastres. Une conversation à quatre voix sur la folie, le care et les grandes détresses collectives)*⁸ propone una nuova antropologia radicata nella vulnerabilità delle forme di vita. Oggi, emerge l'ambizione di proporre un interrogativo sul nuovo significato della cura quando si tratta di affrontare una perdita radicale di ogni protezione della vita umana.

Si sta sviluppando un'antropologia della vulnerabilità estrema, il cui centro di gravità non è più la relazione sociale tra *caregiver/riciever*, ma la fragilità che ognuno sente quando si sforza quotidianamente di incarnare la propria soggettività e di esplorare i modi di essere umani. Una fragilità radicale che emerge tanto di più quando è il mondo ordinario e l'intero mondo sociale e naturale ad essere minacciato per le persone colpite da un disastro, impegnate in un conflitto – o che finiscono negli angoli ciechi delle istituzioni politiche, come i migranti di Lampedusa o di Calais. La totale vulnerabilità degli esseri umani in situazioni disastrose solleva la questione del limite della cura. Che cosa può fare la cura? Non è forse uno strumento piuttosto miserabile di fronte alle dimensioni del disastro, incapace di risanare la distruzione totale, troppo concentrato sulle persone che ci sono più vicine per essere efficace sull'ingiustizia globale?

Ci si chiede anche se la vulnerabilità abbia una specificità nelle situazioni estreme, che richiede particolari strumenti per descriverla e comprenderla. La nozione di rischio⁹ è chiaramente superata, e cinica: come possiamo calcolare e prevedere le situazioni che sono effettivamente esistenti e evidentemente reali? Come possiamo parlare delle generazioni future quando sono in pericolo proprio le vite dei vivi? Il "rischio" sembra essere un modo per attenuare i danni già subiti o le minacce che sono reali, un modo conveniente di gestire gli effetti esterni del progresso e non tener conto delle sfide sanitarie, ambientali, economiche e umane, con una sorta di riduzione della vulnerabilità umana al calcolo, alla modellizzazione e alla gestione. I primi decenni di questo nuovo millennio saranno

⁶ Paperman et Laugier, *Le souci des autres*, 2005. Tronto, *Un monde vulnérable*, 2009.

⁷ *Contre l'indifférence des privilégiés* P. Paperman et P. Molinier eds. (Paris, Payot & Rivages, 2013).

J.Tronto ha proposto di confrontare i paradigmi del rischio e della cura (*Le risque et le care*, PUF, 2012).

⁸ Paris, Editions Ithaque, 2013. Cfr. Anche *Tous vulnérables*, recueil dirigé par S. Laugier, Payot, 2012.

⁹ Ulrich Beck, *La société du risque. Sur la voie d'une autre modernité* (1986, tr. fr., Paris, Aubier, 2001)

probabilmente quelli dell'obsolescenza del concetto di rischio di fronte alla realizzazione massiccia del disastro. O il rischio o la cura, dice Tronto: cambiamento di paradigma.

Le situazioni di disastro che hanno segnato l'ultimo decennio hanno chiaramente mostrato i limiti del concetto di rischio e hanno evidenziato l'esigenza di trovare altri concetti per pensare e render conto dei bisogni degli esseri umani vulnerabili: l'etica della cura e l'analisi delle capacità (*capabilities*) sono strumenti essenziali quando si tratta di affrontare una perdita radicale di qualsiasi forma di protezione della forma di vita umana. Le situazioni legate ai disastri ci invitano a riconsiderare ciò che concepiamo come forme di vita umana. New Orleans devastata da Katrina, la regione di Fukushima indebolita dal terremoto, dallo tsunami, dall'incidente nucleare, ... sono i teatri dove vengono inventati nuovi modi di esistere e di esprimersi, e forme inedite di attenzione all'altro. Sono anche aree che sono state a lungo colpite da disuguaglianze e vulnerabilità accumulate (sociali, razziali, spaziali). Di fronte al disastro, all'urgenza e all'incertezza, come possiamo tracciare i confini della cura, del perimetro di *ciò di cui si deve aver cura?*

La cura è il mantenimento in tutte le circostanze del filo della vita ordinaria, a costo di mobilitazioni straordinarie. La cura deve quindi essere concepita come sostegno alla vita e alla precarietà umane, come creatività ambivalente di fronte a questa fragilità del mondo e alla precarietà delle forme vitali, ma allo stesso tempo come attenzione a ciò che nella forma di vita umana resiste al disastro. Le catastrofi forniscono un contesto particolare, ricordando questa precarietà ma anche mettendo in evidenza le risorse umane che permettono di superarla, o di prendersi cura di forme di vita, tenendo conto dei danni irreversibili. Le catastrofi evidenziano anche il carattere spesso generato dei disastri e le disuguaglianze di una vulnerabilità – la cui universalità ci piace sottolineare per diverse ragioni, ma che oggi appare distribuita in modo davvero disomogeneo. Le donne, spesso le prime vittime del disastro, sono risorse particolarmente necessarie per farvi fronte¹⁰.

La cura è quindi appropriata a questi contesti di radicalizzazione della vulnerabilità, purché si passi dalla preoccupazione per la persona vicina, dalla cura premurosa e dalla relazione individuale *caregiver/riciever* alla preoccupazione per una vulnerabilità globale e spazialmente differenziata; dall'idea di una vulnerabilità delle forme della vita umana (*form of life*) a quella di una vulnerabilità essenziale *delle* forme vitali (*lifeforms*), del vivente. Veena Das e Stanley Cavell lungo l'eredità di Wittgenstein e riprendendo Foucault definiscono la vulnerabilità non come propria dell'umano, ma propria della nostra forma di vita ordinaria, *della forma che la vita prende* quando è espressa e presa nel linguaggio comune.

La nozione di forma di vita sembra quindi rispondere all'esigenza, divenuta sensibile negli ultimi decenni, di inscrivere l'etica all'interno di questioni "naturali" globalizzate, e questo in due direzioni complementari: l'umano è ancorato a un ambiente, a un insieme di vincoli e dati. Tuttavia, l'essere umano fa anche parte della catena causale della natura, attraverso le trasformazioni che provoca nel mondo in cui vive. Ciò che chiamiamo "cambiamento globale" è proprio questa co-dipendenza, e la nozione di forma di vita permette di rendere conto di questa mutazione nel rapporto tra il sociale e il naturale: trasformazione delle relazioni e delle gerarchie tra le forme di vita, variabilità nel rapporto tra natura e cultura (Descola 2005), nuove scale di spazio e tempo; nuove vulnerabilità sociali, tecnologiche e ambientali; disuguaglianze globali e variabilità delle condizioni di vita, ovvero delle definizioni della vita, fino alla minaccia di distruzione di forme di vita umana in una situazione di disastro, o di forme di vita in scenari da "fine del mondo", dove sono colpiti sia gli esseri umani che gli esseri viventi in generale. Eventi oggetto privilegiato della narrativa contemporanea.

Questa radicale fragilità della forma di vita è ancora più evidente quando vengono minacciati la vita ordinaria e l'intero mondo sociale e naturale delle persone colpite da un disastro. Dobbiamo perciò rivolgere la nostra attenzione al modo in cui la situazione del disastro rivela la forma di vita, la mette a nudo (Agamben). In linea con il pensiero di Veena Das, Martha Nussbaum e Amartya Sen, queste situazioni permettono di tentare di ridisegnare l'etica, non secondo principi generali universali, ma secondo i bisogni fondamentali dell'essere umano: è il concetto di capacità (*capability*) e quello ad essa

¹⁰ Fothergill, 1998: 18, Neumayer & Plümper, 2007.

collegato di sicurezza umana (*Human Security*). L'obiettivo è quello di individuare le condizioni minime di ordinaria dignità umana (integrità fisica, accesso alle risorse, ecc.) e di riflettere sulle condizioni concrete e non solo giuridiche o teoriche, in cui esse sono garantite.

Se la cura è definita come la preoccupazione quotidiana della persona che ci sta più vicino, ci si può chiedere come applicarla a situazioni lontane ed eccezionali. J. Tronto propone una definizione di cura il più generale possibile, affinché le sue analisi vadano al di là delle semplici relazioni tra persone a stretto contatto:

A livello più generale, suggeriamo che la cura sia considerata un'attività generica che include tutto ciò che facciamo per mantenere, perpetuare e riparare il nostro "mondo", così da poterci vivere nel miglior modo possibile. Questo mondo include i nostri corpi, il nostro sé e il nostro ambiente, tutti elementi che cerchiamo di intrecciare in una complessa rete di *supporto alla vita* (*soutien à la vie*).

Se la cura è una questione di responsabilità relazionale (Iris M. Young), è meglio avere un'etica che si adatti alle situazioni di disagio e si soffermi sull'attenzione dovuta ad altre persone vulnerabili che un'etica fondata su alti principi universali. La cura è il mantenimento in ogni circostanza del filo della vita ordinaria e deve essere concepita come supporto alla vita, come creatività ambivalente, capace cioè di far fronte alla fragilità del mondo e alla precarietà delle forme vitali, e di prestare attenzione a ciò che nella forma di vita resiste al disastro. Nella forma di vita non si tratta più di istituzioni o strutture sociali, di norme, ma delle caratteristiche del comportamento umano, base dell'espressività. Da qui il passaggio di Cavell:

Il significato biologico o verticale della forma di vita ricorda le differenze tra le forme di vita umane e quelle chiamate "inferiori" o "superiori", tra, ad esempio, infilzare il cibo, magari con una forchetta, e appoggiarvi la zampa o il becco. Qui interviene la bella storia della mano, della posizione eretta e dello sguardo rivolto al cielo; ma anche la forza e la dimensione specifica del corpo umano e la voce umana. (Cavell, *Une nouvelle Amérique encore inapprochable*)

La grammatica si sviluppa sullo sfondo dell'espressione umana e delle norme immanenti che ne derivano. Ci riferiamo ancora una volta alla formula: *Life form*, forma vitale. Ciò che viene dato, o minacciato in un disastro, sono le nostre forme di *vita*. L'uso non si riferisce a regole meccanicamente applicabili, ma alla comunità delle forme di vita, una comunità che non è solo la condivisione di strutture sociali ma di tutto ciò che costituisce il tessuto delle esistenze e delle attività umane¹¹. È allora la regolarità che costituisce la forma di vita ordinaria: *la forma che la vita prende* in un insieme di regolarità e abitudini naturali che prendiamo e in cui si radicano l'apprendimento e la percezione.

L'inizio della *Ricerche filosofiche* di Wittgenstein segna questo momento «in cui dobbiamo ricordarci del nostro orientamento nell'ordinario (*ordinariness*) del linguaggio. Avrei potuto descriverlo come l'atto di notare il nostro assoggettamento al nostro linguaggio». Questo *assoggettamento* (*assujettissement*) si riferisce alla nostra storia naturale, ma non è l'accettazione fatalistica di disastri o ingiustizie.

Troviamo un accordo *in* alcune forme di vita (RP § 242). Ma questo accordo (*Übereinstimmung*, questa armonia, questo concerto, per usare uno dei termini musicali che Wittgenstein usa regolarmente) non spiega o giustifica nulla. Tutto ciò che abbiamo è *ciò che diciamo* e i nostri accordi: non c'è nient'altro. Questo è ciò che Wittgenstein dice del nostro «accordo nei giudizi»: si fonda in se stesso, nel *noi*. In questo approccio, «l'accettazione delle forme di vita», la rifondazione nell'immanenza, non è la risposta. Uno dei meriti della lettura "scettica" di Cavell ne *Les Voix de la raison* è nella messa in discussione radicale di una concezione conformista della forma di vita, una messa in discussione che è inseparabile da una persistenza, e da una trasformazione, del modo di domandare scettico. Cavell mostra *allo stesso tempo* la fragilità e la profondità dei nostri accordi, e si concentra sulla natura stessa delle necessità che Wittgenstein vede emergere dalle nostre forme di vita. Il fatto che il nostro linguaggio ordinario sia

¹¹ È anche oggetto di cinema e serie televisive che studiamo come laboratorio dell'espressività umana.

basato solo su se stesso non è solo fonte di inquietudine rispetto alla validità di ciò che facciamo e diciamo: è la rivelazione di una verità su noi stessi che non vogliamo riconoscere, il fatto che «io» sono l'unica fonte possibile di tale validità: il che rappresenta una nuova comprensione del fatto che il linguaggio è essenzialmente una forma di vita.

Ritorniamo alla critica di Cavell alle interpretazioni abituali delle «forme di vita», (*form of life*) attraverso la formula: *Life form*, forma vitale (e non *forme* di vita). Ciò che è dato sono le nostre forme di *vita* – forma di vita nella sua dimensione non solo sociale, ma biologica, una doppia dimensione, non due sensi. Non si tratta (o non si tratta solo) di forme di vita sociale, ma di *forme che la nostra vita prende* nel linguaggio; questo è ciò che Cavell chiama «il fondamento naturale delle nostre convenzioni». La comunità delle forme di vita non è solo la condivisione normativa delle strutture sociali, delle istituzioni, ma di tutto ciò che costituisce il tessuto delle esistenze e delle attività umane.

«Il corpo umano è la migliore immagine dell'anima umana» (RP II, IV). Se immaginiamo il corpo come possesso dell'anima, dipingiamo un'immagine completamente diversa: quella del corpo condannato all'espressione. Allora riemerge lo scetticismo, questa volta come mito dell'inespressività, reazione a questa paura della sconfinata espressività del corpo umano. Ciò che viene descritto in modo scettico in Cavell è descritto in modo più ermeneutico da Taylor, ma entrambi si preoccupano, nella loro enfasi sull'espressività, della naturalità dell'espressione:

Per riconoscere reciprocamente la nostra disposizione a comunicare, che è presupposta in tutte le nostre attività espressive, dobbiamo essere in grado di "leggerci" l'un l'altro. I nostri desideri devono essere manifesti agli altri. Questo è il livello naturale dell'espressione, su cui si basa la vera espressione. (Taylor, "L'azione come espressione")

Ma non ci sarebbe nulla su cui fare affidamento se i nostri desideri non fossero incarnati nello spazio pubblico, in ciò che facciamo e cerchiamo di fare, sullo sfondo naturale dello svelamento di sé, su cui l'espressione umana lavora senza fine. (Id.)

Da qui la seduzione dell'idea del segreto: preferiamo l'idea che il nostro privato resti nascosto, piuttosto che riconoscere la natura stessa di questo privato, che è di essere preso in una struttura di espressione, di esposizione di sé. Questa è la natura del rapporto interno/esterno.

Che un attore può rappresentare (*darstellen*) la preoccupazione mostra la natura incerta dell'evidenza, ma che possa rappresentare la *preoccupazione* mostra anche la realtà dell'evidenza. (IE pag. 67)

3. *Forme della vita*

Le analisi di Veena Das, Stanley Cavell e ora di Piergiorgio Donatelli definiscono la vulnerabilità, seguendo Wittgenstein, come il proprio non dell'umano ma della nostra forma di vita ordinaria, della forma che la vita prende quando è espressa e presa nel linguaggio.

Nella prefazione al libro di Veena Das, *Life and Words*¹², Cavell osserva che l'ordinario è il *nostro* linguaggio ordinario in quanto ce lo rendiamo costantemente estraneo, riprendendo l'immagine wittgensteiniana del filosofo come esploratore di una tribù straniera¹³: questa tribù siamo noi come stranieri ed estranei a noi stessi. Questa intersezione tra il familiare e l'estraneo, comune a diversi approcci alle forme di vita, è il luogo dell'ordinario e delle *Ricerche*.

Stanley Cavell e Veena Das collegano la vulnerabilità umana a una vulnerabilità della forma di vita umana. Le grandi catastrofi collettive recenti e in corso (le cosiddette catastrofi naturali, ambientali e tecnico-industriali) sollevano nuove questioni etiche: quali possibilità rimangono aperte agli esseri

¹² S. Cavell, Préface à Veena Das, *Life and Words*, Violence and the Descent into the Ordinary, Stanford, U. of California Press, 2006.

¹³ Wittgenstein, *Recherches Philosophiques (RP)*, tr. fr. F. Dastur etc. Paris, Gallimard, 2004 [1953, 1958], § 206.

umani in situazioni di estrema vulnerabilità? Come possiamo affrontare queste situazioni che portano semplicemente alla perdita di forme di vita? Cosa possono dirci sulle condizioni di queste forme di vita, che di solito diamo per scontate al punto che l'ordinario può essere definito solo negativamente, come precatastrofico?

Questi disastri, che aprono alle questioni etiche perché operano un denudamento totale della vita, mostrano che i nostri tradizionali strumenti concettuali sono insufficienti. Essi evidenziano l'esigenza di risorse diverse dal concetto di rischio nel pensare e render conto dei bisogni degli esseri umani vulnerabili¹⁴ – il rischio che appare come un'attenuazione dei disastri o dei rischi imminenti – e la necessità di interrogarsi sul nuovo significato che la cura assume nell'affrontare una perdita radicale di elementi fondamentali (che può essere pensata in termini di "capacitazioni"¹⁵). Si sviluppa quindi un'antropologia ordinaria della vulnerabilità, al cui centro non ci sono le relazioni sociali tra *caregiver/riceiver*, ma la vulnerabilità ordinaria dell'essere umano, quella vulnerabilità che ognuno sente quando cerca quotidianamente di incarnare la propria soggettività ed esplorare modi di essere umani, e che appare tragicamente nelle situazioni di perdita della vita ordinaria.

Inevitabilmente, queste situazioni ci invitano a riconsiderare ciò che concepiamo come forme umane di vita, ma anche, e più radicalmente, a considerare i limiti della nozione di cura. Tronto propone una definizione di cura il più generale possibile, in modo che le sue analisi vadano oltre le semplici relazioni tra persone vicine e riguardino la preservazione della vita.

Ecco perché la cura è tanto coinvolta nella definizione stessa di una forma di vita, e poiché è così intimamente legata ad essa, e fa a tal punto parte di una vita umana, non la vediamo mai per quello che è. Ma quando vogliamo descrivere effettivamente che cosa sono le nostre vite, esprimere che cos'è la vita ordinaria, allora le attività legate alla cura sono centrali; la cura permette di invertire le gerarchie che tradizionalmente definivano la forma di vita umana (razionalità, autonomia), che escludevano diverse categorie di esseri umani e trascurava il contributo delle donne a questa forma di vita. Ritorno a un'osservazione di Cavell su Das in *Life and Words*:

L'altra intuizione di Das è che riconosce che nella divisione del lavoro del lutto di fronte a tutto ciò che la violenza provoca, una divisione determinata dal genere, il ruolo delle donne è quello di assicurare, in un mondo lacerato, i dettagli di questa vita quotidiana che permettono a un'intera famiglia di funzionare, di raccogliere provviste, di cucinare, pulire, riordinare, tenere d'occhio i bambini, ecc, insomma, tutto ciò che permette alla vita di riconnettersi con se stessa e trovare un ritmo vitale, filo dopo filo¹⁶.

La cura è il mantenimento in tutte le circostanze del filo della vita ordinaria, al prezzo di mobilitazioni straordinarie. La cura deve quindi essere concepita come sostegno alla vita e attenzione alla precarietà umana, come creatività ambivalente di fronte alla fragilità del mondo e delle forme di vita; ma allo stesso tempo come attenzione a ciò che nella forma di vita umana resiste al disastro. I disastri forniscono un contesto particolare, ricordando questa precarietà ma anche mettendo in evidenza le "risorse umane" che permettono di superarla, o di prendersi cura di essa nel miglior modo possibile, tenendo conto dei danni irreversibili. E ci costringono a pensare alle condizioni per ricreare delle forme di vita.

Possiamo comprendere qui lo spostamento che Cavell compie quando passa dalla questione del linguaggio condiviso a quella della condivisione delle forme di vita, una condivisione che non dipende solo dalla condivisione delle strutture sociali, ma tocca tutto ciò che costituisce l'esistenza e le attività umane. Questo è il motivo per cui alcune interpretazioni o usi di Wittgenstein in direzione

¹⁴ J. Tronto, *L'indifférence des privilégiés*, publié dans le recueil *Contre l'indifférence des privilégiés* par P. Paperman et P. Molinier, Paris, Payot & Rivages, 2013 ; A. Lovell, etc.; *Tous vulnérables*, dir. S. Laugier, Payot, 2012.

¹⁵ Par exemple, M. Nussbaum, *Capacités. Comment créer les conditions d'un monde plus juste ?*, Paris, Climats, 2012.

¹⁶ Cavell in Das 2007, pp. xiii-xiv.

dell'accettazione delle forme di vita, lasciano da parte la sua antropologia. Wittgenstein non dice mai semplicemente: «Questo è quello che facciamo».

Lo possiamo comprendere a partire da ciò che Wittgenstein ha detto sulle regole: che vediamo le regole, la pratica del seguire una regola, con la vita umana sullo sfondo. Ma non sono le nostre "pratiche sociali" a costituire questo sfondo, è piuttosto questo sfondo vivente che ci permette di descrivere le nostre pratiche. Pertanto, questo sfondo non è costituito da cose conosciute, né da pratiche, ma è il vortice totale della vita in senso biologico.

Questa concezione della forma di vita può benissimo fornirci un nuovo modo di comprendere cosa vuol dire Wittgenstein con "vita" e con i vincoli che derivano dall'appartenere a una forma di vita.

E' ciò che gli uomini dicono che è vero e falso: ed è nella lingua che gli uomini si accordano. Questo accordo non è un consenso di opinione, ma di forma di vita¹⁷.

Il titolo del libro di Veena Das, *Life and Words*, si riferisce a un famoso passaggio de *Voix de la raison* di Cavell, a cui aveva fatto allusione già il titolo del libro di Hilary Putnam, *Words and Life*. Ma se Das sceglie questo ordine, la vita, e poi le parole, è per sottolineare non solo l'importanza delle vite ordinarie, ma *della vita nelle parole* – in altri termini, l'importanza del nostro bisogno di dare vita alle nostre parole, un bisogno che si esprime oggi nella rivendicazione politica intesa come luogo di ricerca della giusta tonalità, della giusta espressione e al tempo stesso dell'esplorazione di nuove forme di vita¹⁸.

Da qui la costante necessità di stabilire nuove norme di vita per trovare una voce.

Come possiamo quindi attribuire una *naturalità* a una forma di vita? La nozione implica una nuova antropologia per capire come gli esseri umani si adattano alle loro condizioni di vita biologiche? L'accezione biologica si riferisce alla "forza e alla dimensione specifica del corpo umano, dei sensi umani e della voce umana". Quando Wittgenstein afferma: "Ciò che deve essere accettato, il dato è - possiamo dire - le forme di vita"¹⁹, non si tratta di considerare come un dato le strutture sociali, i diversi rituali, i sistemi economici. Ma non si tratta nemmeno di contrapporre due forme di vita, la vita sociale e la vita biologica. «La mia idea è che questo reciproco assorbimento del naturale e del sociale è una conseguenza della visione di Wittgenstein di quella che potremmo anche chiamare la forma umana della vita». Cioè, una visione in cui la forma di vita, sia sociale che biologica, può essere radicalmente trasformata, perduta, criticata, rinnovata. L'approccio wittgensteiniano è al tempo stesso radicale e fuorviante. Indica la profondità dell'accordo nelle forme di vita, e la sua stessa fragilità, la costante possibilità di perdita, a cui Cavell dà il nome di scetticismo. Ma questi non sono due significati diversi e gerarchici e cioè quello sociale e quello biologico della vita; ciò che è in gioco nella distinzione è l'intreccio tra sociale e biologico nelle forme di vita, o più precisamente l'integrazione delle forme vitali (*Life forms*) nelle forme di vita (*Form of life*).

Così la critica di Veena Das agli antropologi che usano la nozione di *Form of life* come sinonimo di "cultura" o "modi di vivere" viene da Cavell; questo la porta a ridefinire, non il sociale, ma il biologico. Das spiega che la violenza contro le donne durante la divisione dell'India e del Pakistan non è una variante culturale delle *forme* di vita, ma solleva la questione di ridefinire che cos'è una vita umana, ponendo l'accento sulla *Form of life* (con l'accento su *Life*). Lo scopo di questa biologizzazione dell'antropologia, che si mostra anche, in una nuova concezione della biopolitica, come una politicizzazione del biologico, è più precisamente la *Life Form*, la frontiera tra il vivente e il non vivente²⁰: in situazioni di estrema violenza, guerra o disastro, la natura degli umani può essere modificata a seconda delle azioni che compiono e delle sofferenze che subiscono.

¹⁷ Wittgenstein, 1953/2004, p.135.

¹⁸ Ogien et Laugier, 2010, 2014.

¹⁹ Wittgenstein, 1953/2004, p. 359.

²⁰ Cfr. Perig Pitrou, per esempio « La vie, un objet pour l'anthropologie ? » Options méthodologiques et problèmes épistémologiques, *L'Homme*, 2014/4 n° 212, p. 159-189.

La questione della forma di vita è inseparabile dalla domanda sul riconoscimento e la metamorfosi delle forme viventi, il limite dell'essere umano che attraversa quello del vivente²¹. Fin da *Dire et vouloir dire*, Cavell ha affermato inseparabilmente il carattere "organico", il brulichio biologico della forma di vita, e la possibilità permanente di perdita di connessione con la comunità umana e la vita ordinaria.

Ecco perché la fragilità delle forme di vita è la vulnerabilità dell'*ordinario* in quanto tale, da qui il valore paradigmatico della perdita della vita ordinaria (di fronte alla follia o in situazioni catastrofiche) per identificare e riconoscere quelle che Wittgenstein chiama forme di vita, collegando la vulnerabilità dell'umano a una radicale vulnerabilità della forma di vita umana ordinaria, *del vivente*.

La possibilità di una trasformazione radicale delle nostre forme di vita è infatti l'orizzonte politico del nostro secolo, che si tratti, ad esempio, di adattarsi alle nuove condizioni climatiche o ambientali, della possibilità (ampiamente sfruttata nella narrativa e ora nella scienza) di migrare verso altri pianeti e scoprire *forme di vita* non terrestri (esobiologia), o, più immediatamente, di ridefinire i confini dell'umanità (biologia sintetica, enhancement, sostituzioni funzionali nel caso di handicap...) e del vivente.

Siamo *noi* i trasformati delle nostre forme di vita: la questione rimane quella di chi siamo, e questa è la posta in gioco di queste critiche alla forma di vita. La metamorfosi delle forme di vita non è solo causa di angoscia, ma apre uno spazio di riflessione morale e di nuove libertà, come propone Piergiorgio Donatelli,

Se vogliamo difendere nuovi modelli di soggettività, nuove forme di esperienza, nuove forme di vita collettiva, nuove esperienze di vita, l'argomento generale a favore della libertà di scelta e di azione in tutti i campi non è sufficiente. Prima di tutto, dobbiamo rivendicare questi domini come luoghi nostri, dove scegliere ha senso: come luoghi ospitali per la libertà e l'esercizio creativo della soggettività. Riappropriarsi della vita umana come sfera di libertà significa riappropriarsi di se e imprimere un movimento proprio a ciò che significa per noi procreare, morire, avere una vita sessuale e molte altre cose ancora²².

Queste libertà – spazi di esperienza costitutivi della forma umana della vita – sono proprio l'oggetto di lotte politiche e quotidiane legate al pluralismo delle forme di vita. Le "caratteristiche generali della natura umana" come la nascita, la morte e la sessualità contribuiscono a dare alla vita umana la forma che essa ha, come l'ha tematizzato Peter Winch²³: «Le forme specifiche che assumono questi concetti, le particolari istituzioni in cui sono espressi variano significativamente da una società all'altra; ma la loro posizione centrale all'interno delle istituzioni di una società è e deve essere un fattore costante».

Winch indica questi tratti (nascita, morte, sessualità) come costitutivi del concetto di essere umano e della forma di vita umana, ma ammette una *varietà* di modi di esprimere il rispetto per questi concetti, cioè, dice Donatelli, «diversi modi *in cui le nostre vite sono umane*, nella misura in cui le nostre attività e concezioni di noi stessi esprimono la centralità che rivestono per noi la nascita, la morte e la sessualità. La nostra umanità si manifesta necessariamente nel fatto che la nostra vita è mortale e sessuale»²⁴.

Questo rapporto con la vita "biologica" definisce in termini di forma di/della vita una bio-etica, un'etica della vita che i lettori di Foucault e Wittgenstein condividono, anche se la tematizzano in modo diverso. Resta da vedere come essa possa assumere una rilevanza politica intesa come organizzazione della vita in comune.

Agamben sviluppa così una critica alla sovranità fondata sull'idea che si baserebbe sul potere di separare la vita nuda (o biologica) dalla sua forma, esponendola così alla distruzione. La vita nuda, cioè la vita

²¹ Cfr. il lavoro collettivo *Face aux désastres* (Lovell, Pandolfo, Das & Laugier), éditions Ithaque, Paris 2013.

²² P. Donatelli, *Manières d'être humain*, Paris : Vrin, p. 39-40.

²³ P. Winch, « Understanding a Primitive Society », in *Ethics and Action*, London, Routledge, 1972, p. 8-49, p. 43.

²⁴ Idem.

sempre esposta alla morte, segna la persistenza nella modernità di un potere sovrano di prendere la vita: ciò che qui ci interessa della biopolitica, come Foucault, come Veena Das, è il "lasciar morire", come minaccia che grava sulla forma di vita; la divisione tra quelli la cui vita deve essere rafforzata e quelli che si lascia morire (biologicamente e/o socialmente).

L'articolazione del sociale e del biologico è all'opera anche in questo lasciar morire e nelle scelte che questo implica, di *cura* e *non cura* in una situazione di disastro. Per Das, ciò che è importante non è tanto la politica del lasciar morire in quanto tale (gli effetti del potere sovrano), quanto il lasciar morire come una posta in gioco costante nelle nostre relazioni ordinarie con chi ci sta vicino. Questo è ciò che porta Das ad assumere la distinzione tra i due significati di Wittgenstein del concetto di *Lebensform* – le modalità sociali e convenzionali delle relazioni tra gli esseri umani, cioè le *forme* di vita, i mondi sociali strutturati dal linguaggio come pratica; e le forme di *vita* emergenti, a partire dalle azioni umane.

Non possiamo quindi sottovalutare la radicalità del cambiamento di prospettiva determinato oggi da questa verticalità delle forme vitali e la biologizzazione delle forme di vita, e la nuova enfasi così posta sulla minaccia contemporanea della perdita del linguaggio e dell'espressione e della scomparsa dell'essere umano attraverso la ridistribuzione del vivente. L'antropologia di Wittgenstein apre agli attuali sviluppi dell'antropologia della vita – quella della vita umana denudata nel disastro e costretta a inventare nuove forme di vita, anche in senso biologico; a una chiarificazione di nuovi modi di integrare oggi dati biologici, o ambientali, nell'esplorazione di forme di vita ordinarie – quando e come cambiamenti della *Life Form* costringono i gruppi umani a inventare nuove *Form of life*, forze di trasformazione o di resistenza.

Bibliografia

- Biel, João, 2013. [2005]. *Vita: Life in a zone of social abandonment*. Berkeley: University of California Press.
- Bouveresse, Jacques, 2009. « Santé et maladie dans la philosophie et dans la vie », *Cités*, n° 38, *Wittgenstein politique*.
- Chauviré, Christiane, *Le moment anthropologique de Wittgenstein*, Kimé, Paris.
- Das, Veena, 2007. *Life and Words, Violence and the descent into Ordinary*, University of California Press
- Das, Veena, 2015. *Affliction*, New York: Fordham University Press.
- Diamond, Cora, 2011. *L'importance d'être humain*, tr. fr. E. Halais et S. Laugier Paris, PUF.
- Donatelli, Piergiorgio, 2015. *Manières d'être humain*, Paris, Vrin
- Ferrarese, Estelle, 2009. «Vivre à la merci. Les trois figures de la vulnérabilité dans les théories politiques contemporaines», in: *Multitudes*, 37/38, 132-142
- Ferrarese, Estelle; Sandra Laugier, 2015. «Introduction», Numéro «Politique des formes de vie» *Raisons Politiques*, 57
- Foucault, Michel, 1997. *Il faut défendre la société. Cours au Collège de France (1975-1976)*, Editions du Seuil.
- Gaille, Marie et Laugier, Sandra, (dir.) 2011. *Grammaires de la vulnérabilité*, Raison Publique
- Gautier, Claude ; Laugier Sandra (éd.) 2006 *L'ordinaire et le politique*, PUF-CURAPP, Paris.
- Han, Clara, 2012. *Life in debt: Times of care and violence in neoliberal Chile*, Berkeley: University of California Press.
- Held, Virginia, 1995. (ed.) *Justice and Care*, Westview Press, Boulder, Col.
- Ingold, Tim, 2011. *Being alive: Essays on movement, knowledge and description*, Abingdon: Routledge.
- Jouan, Marlène; Laugier, Sandra, 2008. *Comment penser l'autonomie ? Entre compétences et dépendances* (eds.), Paris: PUF.
- Kittay E. F. et E. K. Feder (eds.) 2002 , *The Subject of Care. Feminist Perspectives on Dependency*. NewYork Oxford, Rowman and Littlefield.
- Kohn, Eduardo, 2013. *How forests think: Toward an anthropology beyond the human*, Berkeley, Los Angeles: University of California Press.
- Laugier, Sandra, 2009. *Wittgenstein, Les sens de l'usage*, Paris: Vrin
- Laugier, Sandra, 2010a. *Wittgenstein, Le mythe de l'inexpressivité*, Paris: Vrin
- Laugier, Sandra, 2010b. *La voix et la vertu, variétés du perfectionnisme moral* (ed.), Paris: PUF
- Laugier, Sandra, 2012. *Tous vulnérables : le care, les animaux, l'environnement* (ed.), Paris: Payot
- Laugier, Sandra, 2013. *Why We Need Ordinary Language Philosophy*, Chicago: University of Chicago Press
- Laugier, Sandra, 2014. *Recommencer la philosophie*. Paris: Vrin
- Nussbaum, Martha, 2000. *Women and Human Development: The Capabilities Approach*
- Nussbaum, Martha, 2006. *Frontiers of Justice. Disability, Nationality, Species Membership*, Cambridge: Harvard University Press.
- Nussbaum, Martha, 2011. *Creating Capabilities: The Human Development Approach*, Cambridge: Harvard University Press.
- Paperman P. « Versions sociologiques de l'ordinaire », in Gautier et Laugier (2006).
- Paperman Patricia, Sandra Laugier (dir.), 2005. *Le souci des autres, éthique et politique du care*, Paris : Éditions de l'École des hautes études en sciences sociales

Pitrou, Perig. 2014. "La vie, un objet pour l'anthropologie? Options méthodologiques et problèmes épistémologiques."
L'Homme 212, 159-189.