



# Judith Butler e il carattere performativo del potere

**Authors** Valentina Surace

valentinasurace@hotmail.com

Dipartimento di Civiltà Antiche e Moderne | Università di Messina

**Abstract** *Judith Butler and the performative power.* Butler, like Foucault, believes that power is no longer constrained within sovereignty, but it pervades the social fabric and has, using the Austinian lexicon, a performative character, as it produces “normal” subjects and excludes others as “abnormal”, establishing norms of social intelligibility. Butler learns from Derrida that a norm, like every sign, works if it is iterable, if it can be cited by all members of a community. However, the rehearsal of the conventional formulae in non-conventional ways also governs the possibility of a counter-hegemonic re-conceptualization of politics. In the performativity are inscribed both the normalizing exercise of power and a breaking force, an insurrectionary potential of the collective imaginary, which is embodied, for Butler, especially in plural performances of critical protest, like public assemblies. Performative politics is a politics of imagination, which dismantles the supposed natural order, creating possible alternatives.

**Keywords** Performative | Norm | Iterability | Imaginary | Imagination





## 1. Il potere che produce i soggetti

Agli esordi del suo percorso di pensiero, mediante una reinterpretazione della *Fenomenologia dello spirito* di Hegel, Butler si dedica a decostruire l'integrità ontologica del soggetto della metafisica tradizionale, non per distruggerne l'istanza, ma per far emergere che non si tratta di un *dato*, ma di un essere in *atto*, che non è autonomo, ma "ek-statico", esposto agli altri e da essi dipendente, allo stesso modo in cui dipende da un sistema di costumi [*Sittlichkeit*], che governa il processo del riconoscimento sociale (Butler 1999b<sup>2</sup>). Negli studi successivi, con i quali si attesta nel panorama internazionale come l'esponente più influente della teoria *queer*, Butler passa a decostruire negli stessi termini l'identità di genere, per mostrare che non c'è «un'"essenza" che il genere esprima o esteriorizzi», ossia che «il genere non è un fatto» (Butler 2013, p.197), ma un *atto*, una costruzione culturale. Butler estende poi queste considerazioni a tutte le categorie identitarie, che classificano l'umano in base alla razza, alla nazionalità, alla classe, alla (dis)abilità: così come non c'è un genere naturale o essenziale, non c'è neanche una "natura umana", ma una "condizione umana" (Butler e Cavarero 2009), che Butler definisce "precaria", insistendo sulla differenza tra la precarietà [*precariousness*] come «categoria esistenziale che si presume equamente condivisa» (Butler e Athanasiou 2013, p.27), in quanto siamo esseri estetici o relazionali, e la precarietà [*precarity*] come «condizione di disparità» (Butler e Athanasiou 2013, p.27) e *dipendenza* "politicamente indotta" (Butler 2009a, p.25)<sup>1</sup>.

È a partire da queste riflessioni che la filosofa giunge a definire il soggetto come un "effetto del potere", riprendendo «il concetto foucaultiano di *soggettivazione*, inteso sia come sottomissione sia come costituzione del soggetto» (Butler 1997a, p.46)<sup>2</sup>. Foucault mostra, infatti, come intorno alla metà

---

<sup>1</sup> Per la distinzione butleriana tra *precariousness*, come condizione ontologica, e *precarity*, come condizione politicamente indotta, si rimanda a Jenkins 2013, pp.111-124 e Kelz 2016, pp.121-127.

<sup>2</sup> Alcuni critici accusano Butler di identificare la *dipendenza* e la *subordinazione* "tacitamente" (Magnus 2006, p.85), finendo per concepire un'*agency* soggettiva esclusivamente negativa (Magnus 2006, pp.87-89), o sillogisticamente, poiché, equiparando «la dipendenza al potere, e il potere alla subordinazione; è portata a fondere la dipendenza con la subordinazione» (Allen 2006, p.208) e, di conseguenza, a concepire forme di soggettività che «sono impantanate nella subordinazione» (Allen 2006, p.210). A nostro avviso il passaggio che Butler compie dal concetto di dipendenza a quello di subordinazione, o meglio soggettivazione, non è tacito né sillogistico, piuttosto è fondato, sia sulla teoria foucaultiana dell'assoggettamento sia sulla teoria psicoanalitica. Senza dubbio Butler pensa che siamo immersi in relazioni di potere, tuttavia se pensasse che il soggetto è impantanato nella subordinazione non potrebbe



del Settecento muta la concezione del potere, non più inteso come emanazione diretta della figura del sovrano, ma diffuso in una microfisica di relazioni, che pervade l'intero tessuto sociale; tale forma di potere non agisce solo in modo repressivo, ma anche *produttivo*, poiché nel momento in cui assoggetta gli uomini anche li soggettivizza (Foucault 1976, p.56). Butler, sulla scorta di Foucault, sostiene che il potere «non è più limitato ai parametri della sovranità», ma è «diffuso in tutti i disparati ambiti dell'apparato statale [...] e diffuso similmente anche nella società civile» (Butler 1997b, p.111). Secondo Butler il funzionamento di tale potere non è privativo, ma "formativo", o meglio, con un lessico austriaco, "per-formativo", in quanto «mette in atto o produce ciò che nomina» (Butler 1993, p.12): il potere, infatti, «non solo *agisce* sul soggetto, ma ne *stabilisce* l'esistenza» (Butler 1997a, p.51).

Butler apprende altresì da Foucault che a determinare lo spostamento da una concezione del potere come "costrizione" ad una concezione del potere come "meccanismo performativo" è la "norma", che mira a *regolamentare* e *correggere*, a differenza della legge, che *punisce* e *reprime* (Butler 2004, p.96). Pensando il potere in termini di operatività normativa è possibile comprendere perché esso non si lasci più qualificare solamente per una funzione negativa di proibizione, ma si caratterizzi per costituire *attivamente* l'individuo in quanto *subjectum*, assegnandogli un'identità, che diviene la sua condizione di visibilità e udibilità sociale. Questo «esercizio normativo del potere è raramente riconosciuto», tant'è che si può classificare come una forma implicita di potere, che ne garantisce una «relativa invulnerabilità» (Butler 1997b, p.193).

Pertanto, «non si dà nessuna costruzione del proprio sé, nessuna *poiesis*, al di fuori di una specifica modalità di assoggettamento [*assujettissement*], e quindi nessuna costruzione di sé al di fuori delle norme che orchestrano le forme possibili che un soggetto può assumere» (Butler 2005a, p.28). L'operazione normativa del potere consiste, infatti, nel delineare lo standard comune, l'*immagine* "pubblica", in base a cui produrre i soggetti. Immagine, nell'originaria accezione latina [*imago*] e greca, significa tanto "ombra" o "spettro" [*phántasma*], quanto "apparenza" o "apparizione" (sulla scena pubblica o teatrale) [*phantasia*]. In tale costellazione semantica è racchiuso il senso aporetico della "performatività", in cui sono iscritti sia l'esercizio

---

immaginare, come invece fa, forme di *agency*, che si inseriscono negli interstizi del potere, non solo come azioni di resistenza, ma anche di positiva risignificazione delle relazioni sociali. Peraltro, sarebbe impossibile pensare l'*agency* fuori dalle relazioni di potere, poiché essa «è sempre e solo una prerogativa politica» (Butler 1995, p.13).



disciplinante del potere che una forza di rottura. Da un lato, infatti, il potere performativo configura un *immaginario* politico-culturale condiviso, in base a cui i soggetti appaiono e vengono riconosciuti come “normali”, oppure restano in ombra, in una zona spettrale, in quanto catalogati come “anormali”. Dall’altro lato, lo stesso performativo, attraverso una ripetizione *immaginativa* delle formule convenzionali in modi non convenzionali, può anticipare possibili alternative, suscettibili di essere realizzate. Il performativo è, dunque, un principio di affermazione e, al tempo stesso, di possibile contestazione del potere, che dimora in ogni ordinamento democratico; il suo potenziale critico si incarna, per Butler, soprattutto in *performance* plurali, come i movimenti sociali.

## 2. Normatività ovvero l’immaginario al potere

Alle spalle della teoria butleriana della “performatività” c’è la teoria foucaultiana della “normatività”, funzionale ai dispositivi disciplinari del potere. Norma, per Foucault, è un concetto extra-giuridico, che però non si può definire nei termini di una legge naturale: è un “principio di intelligibilità” e conformità, che stabilisce il dominio del *normale* (Foucault 1999, pp.52-53). Norma, che come ricorda Butler, in latino significa tanto “regola” [*regula*], che «è ciò che *rende regolari*» (Butler 2004, p.104), quanto “regolo” [*regula*], lo strumento usato per tracciare linee rette (Butler 2004, p.96, n. 14), «è ciò che rende intelligibile il sociale ma è anche ciò che lo normalizza» (Butler 2004, p.85).

Butler apprende da Macherey che «il tipo di causalità esercitato dalla norma non è di natura transitoria ma immanente» (Butler 2004, p.98). L’immanenza della norma consiste nel fatto che essa non è esteriore al suo campo di applicazione, ma lo produce e, producendolo, si produce; la norma non agisce su un soggetto che sussiste prima e indipendentemente da essa, in maniera restrittiva, ed inoltre non è essa stessa indipendente dalla propria azione (Macherey 2009, pp.84-88)<sup>3</sup>. La logica delle norme non è “operativa”, «come lo è un intervento esercitato da un agente su un terreno o un materiale indipendente» (Macherey 2014, p.8), perché quella delle norme non è

---

<sup>3</sup> Sabot osserva che Macherey coglie la rottura da una concezione negativa e giuridica ad una positiva e biologica della norma, intesa come *immanente* alla vita, grazie a Canguilhem, mentre sviluppa l’idea che il soggetto delle norme non è sostanziale, ma ha una storia, inserita in un quadro di relazioni di potere, leggendo Foucault attraverso Butler, la quale non manca di evidenziare alcune cadute essenzialistiche della speculazione foucaultiana (Sabot 2013b).



“un’azione su”, ma “un’azione in”, «immanente al suo campo d’intervento» (Macherey 2014, p.9) – il soggetto –, che non le preesiste, ma che essa costituisce con una certa “dolcezza”.

La “fondazione” del soggetto delle norme, precisa Butler, «non ha luogo una sola volta e non appartiene a una scena di inaugurazione» (Butler 2007, p.129), ma è un *processo*, che si ripete e rinnova nel tempo. Butler condivide con Derrida l’idea che affinché una norma funzioni, è necessario che sia *iterabile*, come un qualsiasi altro segno linguistico, il quale assume lo stesso significato per tutti i membri di una comunità ed è da tutti *citabile* (Derrida 1990, p.19). Se per Austin “citare” corrisponde ad usare il linguaggio «in modo *parassitario* rispetto al suo uso normale» (Austin 1955, p.21), per Derrida è la «caratteristica strutturale di ogni marchio» (Derrida 1972, p.415). Inoltre, a differenza di Austin, che pone come condizione principale di successo di un enunciato performativo l’*intenzione* (Austin 1955, pp.18-20), Derrida spiega che a dare efficacia al performativo è proprio la *ritualità*, che comporta una sorta di “incoscienza strutturale” (Derrida 1972, p.419); ciò significa, sottolinea Butler, che non si tratta della “funzione di una volontà” (Butler 1997b, p.72) e che, di conseguenza, la performatività non deve essere ridotta ad «un “atto” singolo o deliberato» (Butler 1993, p.2), a «una performance libera e individuale» (Butler 2016b, p.24), perché noi siamo tanto agenti quanto agiti.

Le norme producono l’idea [*ideos*] del “vero sé” come se fosse un modello ontologico, nascondendo o dissimulando che, in realtà, è nient’altro che un’*immagine* [*eidolon*]; cosicché «esattamente come gli artisti, che Platone voleva mettere al bando, anche noi costruiamo copie di copie» (Butler 2013, p.169), imitiamo un simulacro. Il vero essere non è altro che una copia o “un copione [*script*]” (Butler 1988, p.88), che come dei *performer* attualizziamo e riproduciamo ogni volta sulla scena pubblica. E, allo stesso modo in cui l’attore dipende per il suo ingresso in scena dal palcoscenico, dalla compagnia e dagli spettatori, ognuno di noi – come insegna Arendt – dipende da un “mondo”, quale luogo per l’apparizione, dai propri “simili”, insieme ai quali recita, e dagli “spettatori”, che ne ammettono e riconoscono l’esistenza (Arendt 1978, p.102). Attraverso la produzione di un *immaginario* egemonico di coesione sociale a cui conformarsi, le norme regolano, quindi, il campo dell’apparizione, stabilendo quali soggetti possano apparire e quali no<sup>4</sup>; tali norme «sono plasmate da forme

---

<sup>4</sup> Come nota Balibar, nell’ambito di una risposta a Butler e a Scott su questioni legate a razzismo, sessismo e universalismo, l’*immaginario* «spinge a chiudere la comunità in una corazza identitaria e normativa, al prezzo dell’esclusione, se non dell’eliminazione, dell’alterità che la minaccia dall’interno» (Balibar, 2016, p. 33).



di potere che tentano di normalizzare alcune versioni dell'umano a scapito di altre» (Butler 2015, p.63). Il potere, anche tramite i media, produce «immagini trionfali che ci forniscono il modello dell'umano con cui identificarci» (Butler 2004, p.174), o, al contrario, non produce “alcuna immagine” (Butler 2004, p.175), in modo da obliterare altre vite e altre morti, considerate non umane, inumane o meno che umane.

Ciò significa che «la forza normativa della performatività [...] opera non solo attraverso la ripetizione, ma anche attraverso l'esclusione» (Butler 1993, p.130). Il potere disciplinare, infatti, come nota Foucault, «paragona, differenzia, gerarchizza, omogeneizza, esclude. In una parola, *normalizza*» (Foucault 1975, p.200), ovvero “costringe all'omogeneità” e allo stesso tempo misura gli “scarti” (Foucault 1975, p.202). Istituito un quadro *immaginario* di riconoscimento sociale, il potere plasma dei soggetti “normali”, ma nel contempo ne esclude altri, in quanto “patologici” (Canguilhem 1966)<sup>5</sup>.

Butler, a differenza di Arendt, non pensa che chi viene escluso dalla “società delle norme” venga altresì escluso dall'umanità (Arendt 1948, p.407) e ridotto all'«astratta nudità dell'essere nient'altro che uomo» (Arendt 1948, p.415). Per Arendt essere privati dello “spazio dell'apparenza”, che è lo spazio propriamente politico in cui io appaio agli altri e gli altri a me, equivale ad «esser privati della realtà» (Arendt 1958, p.146); in altri termini, colui che è *all'esterno* della sfera politica è semplicemente irreali, limitandosi ad esistere come le altre cose viventi. Butler ribalta la prospettiva arendtiana, sostenendo che irreali è colui che *all'interno* della sfera politica ha subito la violenza della derealizzazione: «derealizzare l'“Altro” significa non considerarlo né vivo né morto, ma interminabilmente spettrale» (Butler 2004, p.54). Secondo Butler, definendo coloro che sono esclusi dalla sfera dell'apparizione come meramente irreali o spettrali, non si descrive semplicemente lo stato di indigenza a cui sono stati ridotti dal potere, ma si finisce per ratificare involontariamente le norme che regolamentano la sfera dell'apparizione. Una cosa è dire che determinate vite sono semplicemente viventi, non-umane, altra cosa è dire che esse “non si adattano a nessuna definizione corrente di umano” (Butler 2004, p.55). Affermando che gli esclusi sono nude vite «fuori dalla sfera della politica – ridotti a forme depoliticizzate di esistenza –, accettiamo implicitamente come

---

<sup>5</sup> Riprendendo i concetti lacanianiani di immaginario pre-edipico e di simbolico, che rappresenta la Legge del padre a cui si è obbligati a conformarsi per acquisire un'identità, Butler osserva che «il simbolico non è altro che un immaginario legittimo. La distinzione teorica tra l'Immaginario e il Simbolico ci impedisce di capire come certi immaginari predominanti possano cambiare lo status del simbolico» (Lorey, Mesner, Borek, Birkhan, Saurer, Wagner, Nagl-Docekal, 1995, p. 95).



giuste le modalità dominanti con cui si stabiliscono i confini del politico» (Butler 2015, p.127). La vita degli emarginati non è una nuda vita “naturale”, ma, piuttosto, «una vita immersa [*steeped*] nel potere» (Butler e Spivak 2007, p.35), «saturata di potere» (Butler e Spivak 2007, p.50), ciò significa che «anche la vita spogliata dei diritti si trova pur sempre all’interno della sfera politica» (Butler 2015, p.130). Gli abietti, sono *fuori* dalla norma, ma *non* fuori dal potere, poiché è esso stesso che li produce. L’apparente stato di natura cui vengono ridotti quanti sono sprossessati dei diritti non è né naturale né metafisico, ma prettamente politico; costoro, infatti sono “sprossessati attivamente” dal potere e non «ricacciati dalla *polis* in un dominio apolitico» (Butler 2012c, p.202). Butler rigetta, quindi, la distinzione arendtiana tra la “vita privata”, *pre-politica*, la cui comunità naturale è la casa [*oikia*] e le cui attività riguardano la mera necessità della conservazione dell’individuo e della specie, e la “vita pubblica”, *politica*, che è la sfera della libertà e le cui attività sono relative al mondo comune, quell’*in-fra* [*in-between*] artificiale, a cui è ammesso solo chi è considerato “degno” di apparire, chi è autenticamente umano (Arendt 1958, pp.18-49). Butler contesta quella che anche Agamben considera «la coppia categoriale fondamentale della politica occidentale» (Agamben 2005, p.11), *zoé-bíos*, ovvero nuda vita, biologica o zoologica, ed esistenza politica<sup>6</sup>. Secondo Butler siamo esseri politici, *già da sempre* «consegnati a un insieme di norme culturali e dimensioni di potere che ci condizionano» (Butler 2004, p.67).

Il potere performativo produce non solo i soggetti omogenei, correggendone le storture, ma anche gli scarti, che marginalizza «in una zona umbratile» (Butler 2015, p.52); in particolare, gli scarti pericolosi o mostruosi, che sono considerati un “equivoco dell’umano” (Butler 2004, p.98), come i detenuti *sine die* in regimi carcerari speciali, vengono «allo stesso tempo contenuti e sprossessati» (Butler e Spivak 2007, p.33) da una forma di potere, che produce e mantiene per loro uno “stato di eccezione”. L’istituto giuridico dell’eccezione, per Butler, va inteso, come spiega Agamben, come un «essere-fuori e, tuttavia, appartenere» (Agamben 2003, p.48), dal momento che «include qualcosa unicamente attraverso la sua esclusione» (Agamben 2005, p.22). Tuttavia, a

---

<sup>6</sup> Seppure alcuni interpreti considerano che non vi sia una differenza sostanziale tra il concetto di “nuda vita [*bare life*]” di Butler e quello di Agamben (Croce, 2010, p. 2), la filosofa esplicita il suo «disaccordo con la caratterizzazione di Agamben della “nuda vita [*naked life*]”, ad esempio quando egli si riferisce ai palestinesi di Gaza, spogliati dei loro diritti, esposti alla brutalità senza alcuna difesa, ridotti a mera vita [*mere life*]; non si tratta di “mera vita”, queste vite sono politicamente sature: c’è una battaglia in corso per attraversare il confine, trovare cibo, ricostruire le case distrutte dalle bombe, o per ottenere le medicine. Tutte queste azioni sono lotte, e anche, direi, pratiche di libertà [...]; se diciamo che sono semplici, mere vite organiche, non possiamo riconoscerle come lotte politiche» (Butler 2008a).



differenza di Agamben, Butler crede che la sovranità non possa essere “l’esclusiva lente” (Butler e Spivak 2007, p.82) per comprendere questa operazione del potere. Per tale motivo, la filosofa riattualizza la distinzione foucaultiana tra *sovranità* e *governamentalità* (Foucault 1977); entrambe queste forme di governo non devono essere concepite come “fenomeni storici”, che si succedono nel tempo, quanto piuttosto come “modi di concettualizzare il potere” (Butler 2004, p.83). Richiamando la classica definizione schmittiana (Schmitt 1934, p.33), Butler definisce la sovranità il «potere che mette da parte e sospende la legge» (Butler 2004, p.83), mentre la governamentalità è piuttosto il «potere che si occupa [...] della produzione e regolamentazione delle persone e delle popolazioni» (Butler 2004, pp.74-75). L’odierno stato di eccezione, in quanto sospensione del diritto è, per Butler, un atto performativo, che «rianima lo spettro della sovranità all’interno della governamentalità. Lo stato *produce*, mediante l’atto della sospensione, una legge che non è legge» (Butler 2004, p.85), poiché non ha un valore “vincolante”, ma “strumentale”, ovvero è una tattica nelle mani di funzionari dell’esecutivo, investiti di uno straordinario potere di vita e di morte e legittimati a calpestare la separazione dei poteri. La neutralizzazione dello stato di diritto in nome della sicurezza è il mezzo attraverso cui «l’eccezionalità diventa norma comunemente adottata» (Butler 2004, p.90), asserisce Butler, ricalcando quanto Benjamin sosteneva di aver appreso dalla “tradizione degli oppressi” (Benjamin 1974, p.33).

### 3. Politiche dell’immaginazione

Le norme sono *nel* soggetto come qualcosa che non è *del* soggetto, cosicché egli «finirà inesorabilmente per lottare contro condizioni di vita che non si è scelto» (Butler 2005a, p.30). Infatti, sebbene siamo assoggettati alle norme, è possibile pensare un’*agency* contestataria, che non sia anch’essa effetto delle norme, in quanto l’intrascendibilità del potere lascia sempre dei piccoli spazi d’azione. Certo, così come le norme agiscono al di là della nostra volontà, allo stesso modo «non è possibile pensare alle strategie sovversive esclusivamente come un insieme completamente deliberato e intenzionale di atti» (Butler 2009d, p. XII), frutto della decisione e del desiderio di un soggetto<sup>7</sup>.

---

<sup>7</sup> Come sottolinea Boucher, Butler non crede che l’opposizione al potere sia impossibile, ma crede che le alternative al potere non siano costituite dal “soggetto desiderante”, ma da identità marginali, che rappresentano il minaccioso “fuori costitutivo” della norma (Boucher, 2006, p. 117), che limita l’onnipotenza o l’ubiquità del potere (Boucher, 2006, p. 119).



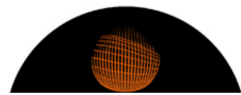
È scoprendo il carattere performativo del potere, ovvero il fatto che esso non è una “costruzione” (Butler 2009a, p.168) rigida e fissa, che si scopre *allo stesso tempo* l’“espropriabilità” (Butler 1997b, p.226) dei discorsi dominanti, attraverso ripetizioni che attuano una ri-concettualizzazione contro-egemone delle norme. L’iterabilità, secondo Butler, «è cruciale per comprendere perché le norme non agiscono in modo deterministico» (Butler 2009a, p.168), poiché, se da un lato, essa conferisce efficacia alle norme attraverso la loro ripetizione, dall’altro, governa la possibilità della trasformazione socio-politica, dal momento che citare in modo differente la medesima norma può determinarne il fallimento e comportarne un’alterazione. Del resto, Derrida insegna che l’iterabilità ha inscritti in sé due significati complementari, ovvero la *ripetizione* e l’*alterità*, e, pertanto, essa è in grado di «rompere con ogni contesto dato, generare all’infinito nuovi contesti», il che presuppone che esistano «solo contesti, senza nessun centro di assoluto ancoraggio» (Derrida 1990, p.19). La ripetizione [*Wiederholung*] non è mai – come direbbe Heidegger – la meccanica e passiva riproposizione dello stesso (Heidegger 1929, p.177), che elimina la *différance*, perché ogni volta porta alla luce possibilità rimaste nascoste, introduce qualche piccola variante, che può dar luogo a forme *alterate* di identificazione.

Come sosteneva Deleuze, che è uno dei tanti riferimenti teorici di Butler, «la ripetizione nella sua essenza è immaginaria» (Deleuze 1968, p.128), in quanto “pone in questione la legge”, o meglio è “contro la legge” (Deleuze 1968, p.12), tanto di quella morale che di quella naturale (Deleuze 1968, p.15). Butler, se anche condivide l’idea che la ripetizione ha allo stesso tempo un potere di resistenza e di immaginazione creatrice, nondimeno, al contrario di Deleuze, non pensa che bisogna andare *contro* la normatività *tout court*, perché «abbiamo bisogno di norme per vivere, e per vivere bene, e per sapere come trasformare il mondo sociale» (Butler 2004, p.301). Sfidare una norma, collocandosi del tutto fuori dal suo contesto, è problematico e rischioso, perché fuori dalla norma non si è intelligibili e riconoscibili socialmente e ci si condanna a una vita invivibile; infatti, dal momento che «le categorie sociali offrono la garanzia per un’esistenza sociale identificabile e durevole, non di rado si preferisce accettare queste categorie – benché operanti al servizio dell’assoggettamento – anziché non avere alcuna esistenza sociale» (Butler 1997a, pp.57-58).

---

<sup>8</sup> Nella ricostruzione etimologica proposta da Derrida «*iter*, di nuovo, verrebbe da *itara*, altro in sanscrito» (Derrida, 1990, p. 12).

<sup>9</sup> Secondo Jagger «*différance* e iterabilità aprono lo spazio per la relazione con l’alterità [*otherness or alterity*], che supera la chiusura logocentrica. Questo è un punto importante perché è questo che permette la possibilità della differenza, del cambiamento e della trasformazione, che è di vitale importanza per Butler» (Jagger, 2008, p. 68).



Valentina Surace

*Judith Butler e il carattere performativo del potere*

A Journal of the  
Social Imaginary



Del resto, se il soggetto è costruito all'interno di relazioni di potere, ipotizzare un soggetto che sta *davanti alla legge* in una zona anomica, un soggetto «che sta “prima” del, “fuori” dal oppure “oltre” il potere è un'impossibilità culturale e un sogno politicamente impraticabile» (Butler 1999a<sup>2</sup>, p. 47). Butler, precisa anche, però, che stare *davanti alla legge* come l'uomo di campagna di Kafka, attendendo che ci riveli la nostra stessa essenza, è un'attesa performativa, «che finisce per produrre il fenomeno che anticipa» (Butler 2013b, p. XIV)<sup>10</sup>, per di più naturalizzandolo; bisogna, al contrario, come sembra suggerire Derrida, interpretando la parabola kafkiana, farsi custodi della legge, persino voltandole la schiena, trasgredendola (Derrida 1985, p.85) *senza trascenderla*. Non si tratta di tornare ad una *prima della legge*, ma di mostrare che *la legge* non ha un fondamento né naturale né ontologico, ma ha un carattere fittizio; non si tratta di *sopprimere* la legge, immaginando di poter vivere senza, ma di *iterare* la legge, in modo da includere sfere di umanità che ne sono escluse. Tuttavia, occorre rinunciare a «fantasie di quantificazione» (Butler 2004, p.87), che si pongono l'obiettivo impossibile di catalogare tutto l'umano nelle sue svariate sfumature, e lavorare, piuttosto, dal basso per mantenere le norme aperte ad una continua ri-articolazione.

L'impegno teorico e politico di Butler, volto ad appoggiare le rivendicazioni di «coloro il cui “posto è il non essere”» (Butler e Athanasiou 2013, p.26), si concentra in una “ripetizione democratizzante” (Butler 1993, p.162) delle norme culturali, che conduca di riflesso ad una trasformazione delle leggi. Le condizioni basilari di una democrazia dipendono, per Butler, dalla “sovranità popolare”, che designa non semplicemente la maggioranza eletta, ma

un potere extraparlamentare in assenza del quale nessun parlamento potrebbe operare legittimamente, e che minaccia ogni parlamento di disfunzione, quando non di dissoluzione. Potremmo definirlo un intervallo “anarchico” o un principio permanente di rivoluzione che dimora all'interno dell'ordinamento democratico, un principio che è in grado di fare e disfare, e che possiamo vedere all'opera nella stessa libertà di riunione (Butler 2015, p.258).

Dunque, questo potere ex-tatico rispetto alla politica si incarna in un “esercizio di libertà” – d'altro canto, la libertà non è un potenziale che aspetta di essere esercitato, ma avviene solo attraverso il suo stesso esercizio (Butler 2009d, pp. VI-VII) –, in particolare si incarna nella “libertà di riunione”, che è «una preconditione della politica stessa» (Butler 2015, p. 254); essa, infatti, consiste nella designazione di un “noi, il popolo”, che è una forma di

---

<sup>10</sup> Butler dichiara che, per comprendere il concetto di performatività, inizialmente prese spunto dalla lettura di *Davanti alla legge* di Kafka proposta da Derrida (Butler, 1999a<sup>2</sup>, p. XIII).



autogenesi o autodeterminazione linguistica, ovvero un'enunciazione performativa, che «porta in essere il popolo che nomina» (Butler 2015, p.268). La performatività in questo senso «ha luogo quando i non numerabili [...] iniziano a contarsi da soli, [...] "apparendo" in qualche modo, esercitando così un "diritto" (extralegale, certo) all'esistenza» (Butler e Athanasiou 2013, p.93)<sup>11</sup>.

### 3.1. *Drama sociale*

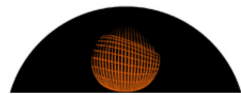
In una prima fase della sua riflessione Butler lega la carica sovversiva della *performatività* alla *performance* drammatica, intesa come pratica corporea capace di una *critica* del reale. Butler, al pari di Foucault, considera la "critica" - che nella definizione generale data dal filosofo francese è "l'arte di non essere eccessivamente governati"<sup>12</sup> (Foucault 1978, p.38) - vicina alla "virtù" (Foucault 1978, p.35), poiché la «virtù non è solo un modo per rispettare o conformarsi a norme prestabilite. Essa è più radicalmente una relazione critica con queste norme» (Butler 2001). La virtù mette in questione l'obbedienza acritica all'autorità e ciò significa «non solo riconoscere i modi in cui gli effetti coercitivi del potere lavorano nel processo di formazione del soggetto, ma rischiare la propria stessa formazione in quanto soggetto» (Butler 2002, p.168). Butler si domanda: «che cosa porta la performance alla teoria critica? Dove troviamo la performance all'interno della teoria critica? [...] Che forma di teoria critica troviamo *nella* performance?» (Butler 2009b, p.23).

Butler pensa che, «come suggerisce l'antropologo Victor Turner nei suoi studi sul dramma sociale rituale, l'agire sociale richiede una performance

---

<sup>11</sup> Secondo Butler «la preclusione della sfera dell'apparizione [...] coincide con la deprivatione del diritto di avere diritti» (Butler 2015, p.96), che Arendt definisce «il diritto di ogni individuo ad appartenere all'umanità» (Arendt 1948, p.413). Butler ritiene che il diritto di avere diritti «precede ogni istituzione politica che potrebbe codificarlo» e allo stesso tempo «non deriva da nessuna legge naturale» (Butler 2015, p.131); ciò significa che esso è un "esercizio performativo", che stabilisce tale diritto enunciandolo. Non è possibile in questa sede approfondire la questione dei "diritti umani" nel pensiero di Butler, ci si limita a mettere in luce che ella ritiene che nei diritti umani vi sia all'opera una forma di imperialismo culturale, causa di una distribuzione differenziale di umanità (Butler 2003, pp.113-114), cosicché si rende necessaria una preliminare critica al concetto di umano, che tenga conto di ciò che giuridicamente è non-umano, al fine di pervenire ad una riarticolazione più inclusiva di tali diritti (Butler 2006b, p.1660). Per questi temi, si segnalano McNeilly 2015 e Schultheis Moore 2016.

<sup>12</sup> Sabot sostiene che Butler ritorni sempre a Foucault proprio per la convinzione che gli agenti sociali non obbediscono mai del tutto alle ingiunzioni dell'ordine esistente, ma «conservano la possibilità di esercitare individualmente o collettivamente "l'arte di non essere governati eccessivamente", quest'"arte della disobbedienza volontaria"» (Sabot 2013a, p.162). Secondo Butler è possibile parlare solo "per via immaginativa" della *volontarietà* come un atto performativo che realizza un "contro-assoggettamento [*desubjugation*]" nei limiti, però, delle condizioni del potere, che determinano la sua contingenza e trasformabilità (Butler 2002, pp.164-170).



Valentina Surace

*Judith Butler e il carattere performativo del potere*

A Journal of the  
Social Imaginary



ripetuta» (Butler 1988, p.89). Per il padre della *Performing Anthropology* il “dramma sociale [social drama]” è una *performance*, che porta alla luce i conflitti interni alla società e produce una riscrittura dei codici socio-culturali. Il *social drama* è un’azione [gr. *drama*], o meglio un’infrazione delle tradizionali norme del vivere (Turner 1986), che segue, secondo Turner, uno schema fisso, al pari dei riti di passaggio, che sono suddivisi in tre stadi: un periodo di isolamento degli individui o dei gruppi dalla vita sociale normativizzata; una fase “liminale”, in cui gli iniziandi, attraverso la ripetizione “creativa” dei modelli culturali ordinari, possono farne sorgere di nuovi (Turner 1969); infine, il reinserimento degli iniziati all’interno della società con nuovi status sociali. Allo stesso modo, per Butler, la performatività è un “rituale” (Butler 1999a<sup>2</sup>, p. XIV), che, se ripetuto in modo ordinario, ottiene l’effetto di naturalizzare il contenuto delle norme; se ripetuto, invece, in modo sovversivo, può generare una rielaborazione creativa delle norme stesse. Butler è convinta che gli esclusi nel *limen* in cui si trovano possano sollecitare una risignificazione dell’ordine sociale, mediante *performance* critiche ripetute, ovvero mediante “l’appropriazione indebita” (Butler 1997b, p.221) dei performativi dominanti<sup>13</sup>.

Riconoscendo una forma particolare di liminalità nelle arti (Turner 1982), Turner approfondisce gli studi sulla *performance*, in quanto agire [*to perform*] in grado di produrre un cambiamento, in collaborazione con il regista Richard Schechner, il quale fonda, come nota Butler, «un tipo di teatro che ha come obiettivo primario quello di contestare o, addirittura, di abbattere quelle convenzioni che delimitano l’immaginario dal reale» (Butler 1988, p.90), allargando così i confini disciplinari dei *Performance Studies* (Schechner 2002) fino ad includere temi e problemi emergenti - dalle lotte per il riconoscimento delle minoranze etniche, religiose e razziali a quelle per le questioni legate a genere, identità e sessualità. È probabilmente nel solco di questi studi sui rapporti tra dramma sociale e dramma scenico che Butler in *Gender Trouble* individuava come strategia di ripetizione sovversiva delle norme di genere la parodia del drag, il quale, nel drammatizzare il genere, «rivela implicitamente la struttura imitativa del genere stesso» (Butler 2013, p.195), ovvero il fatto che non c’è un genere originale, ma il genere è sempre una copia, un’immagine sbiadita,

---

<sup>13</sup> Come suggerisce Phelan non si tratta di rifiutare, ma di contra-ffare l’ideologia rappresentazionale dominante (Phelan 1996, p.164); se, infatti, la *rappresentazione* è la riproduzione del “reale visibile”, dell’Altro come lo stesso, la *performance* è una “rappresentazione senza riproduzione” (Phelan 1996, p.3), è un reclamo fatto a nome del “reale impossibile” (Phelan 1996, p.165), di coloro che sono *unmarked*, non rappresentati ed ignorati. Per quanto riguarda gli “effetti reali” della *performance*, intesa come un atto creativo del corpo all’interno di regimi di potere, si rimanda altresì a Taylor 2012.



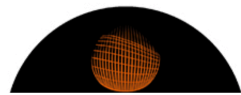
cosicché in ultima istanza siamo tutti travestiti, nel senso che tutti recitiamo un sesso come si recita un copione già scritto.

Butler si rende conto, però, che, «per quanto le performance teatrali possano rischiare la censura politica e critiche feroci, le performance del genere in contesti non-teatrali sono governate da convenzioni sociali più chiaramente punitive e normative» (Butler 1988, p.90). Inoltre, a seguito delle pesanti critiche ricevute in merito alla debolezza della strategia proposta, che faceva leva esclusivamente sul travestitismo, Butler ammette che sarebbe un errore considerare la parodia drag non solo «l'esempio primario o la norma per la sovversione di genere» (Butler 2006a, p.282), ma «un paradigma dell'azione sovversiva o addirittura un modello di azione politica» (Butler 1999a<sup>2</sup>, p. XXII). Se l'unica prospettiva fosse quella delle *performance* teatrali si otterrebbe un risultato socialmente molto limitato; per questo Butler mette in sordina la tattica deludente della parodia e ne pensa una più propriamente politica, fondata su una costante negoziazione dentro la norma. Butler continua a credere, però, che quando gli esclusi iniziano ad agire sulla scena pubblica *come se* fossero dotati del diritto di apparizione, la loro finzione funziona da "rivendicazione mimetica" (Butler 2015, p.128), in grado di alterare la sfera dell'apparizione.

### 3.2. *Performance plurali*

Butler condivide con Foucault la convinzione che «là dove c'è potere c'è resistenza» (Foucault 1976, p.84), o meglio che dentro le relazioni di potere ci sono «una molteplicità di punti di resistenza» (Foucault 1976, p.85). Resistere è per essenza un'azione plurale, sia perché non può essere l'atto di un singolo, ma solo di una collettività, sia perché ci sono tante resistenze quante sono le singole rivendicazioni.

La contestazione del potere «non può essere affrontata da soli, poiché richiede il supporto collettivo, se non un movimento» (Butler e Athanasiou 2013, p.75), che Butler definisce «una forma sociale di *agency*, o performatività nella pluralità» (Butler e Athanasiou 2013, p.141) in grado di produrre un "contro-*socius*" (Butler e Athanasiou 2013, p.158) all'interno del regime di potere dominante. Dunque, «per coloro che sono considerati "inammissibili" nella sfera dell'apparizione diventa fondamentale allearsi» (Butler 2015, p.83), in modo da stabilire, mediante un rapporto critico con la legge, nuove forme di apparizione. L'alleanza di quanti emergono da "zone di scomparsa [*disappearance*]" (Butler 2015, p.134) mette in crisi l'etica moderna individualistica, scompagina la divisione arendtiana tra vita privata e pubblica



Valentina Surace

*Judith Butler e il carattere performativo del potere*

A Journal of the  
Social Imaginary



(Butler 2015, p.139) e rivela una certa “fallibilità” delle norme nel controllo dell’intera sfera d’apparizione (Butler 2015, p.66). Coloro che si radunano, infatti, esercitano insieme il proprio diritto non autorizzato all’esistenza, «esercitano un diritto plurale e performativo di apparizione» (Butler 2015, p.22), mettono in atto “una domanda di giustizia” (Butler 2015, p.44), chiedendo di essere riconosciuti.

Per quanti vivono dolorosamente ai margini dell’umanità, si tratta di allearsi non per rivendicare qualcosa *nello* spazio pubblico, ma per rivendicare *lo* spazio pubblico in quanto tale. La loro alleanza attesta, secondo Butler, che l’esperienza del dolore non è de-politicizzante, poiché, lungi dal poterla confinare in una dimensione privata, rivela la costitutiva socialità del sé, dando vita ad un senso complesso di comunità politica (Butler 2004, pp.42-43; Butler 2004, p.55). Il dolore non isola, ma crea “reti di solidarietà”, che possono essere “relazioni di sostegno, luoghi di contro-potere” (Butler 2016a, p.167) e di riconoscimento<sup>14</sup>; si tratta della “solidarietà degli scossi” (Patočka 1975, p.146)<sup>15</sup>, di tutti coloro cioè che condividono una condizione di sofferenza.

Butler pensa, a questo proposito, ad una pluralità di forme performative di resistenza, che comprendono tanto *performance* singole, come la *body art* di Regina José Galindo, che con il suo corpo testimonia a nome di altri (Butler e Athanasiou 2013, pp.153-158), o i componimenti poetici dei detenuti di Guantanamo, atti di sopravvivenza, che producono un’alleanza nel centro dell’isolamento fisico (Butler 2008c), quanto i diversi movimenti sociali, che portano avanti puntuali rivendicazioni (LGBT, le Donne in Nero in lotta contro l’occupazione israeliana dei territori palestinesi o le madri dei desaparecidos argentini, le madri di Plaza de Mayo, solo per citarne alcuni). Questi movimenti sociali non sono, per Butler, “meramente culturali”<sup>16</sup>, piuttosto sono in grado di produrre una concreta trasformazione politica attraverso la loro azione, che per Butler, a differenza di quanto pensa Foucault, deve essere necessariamente non-violenta. Butler esorta ad una vera e propria “etica della non-violenza”, che può

---

<sup>14</sup> Come insegna Honnet - riferimento teorico fondamentale per Butler lettrice di Hegel -, la *solidarietà* è il terzo modello di riconoscimento sociale (oltre *l’amore* e il *rapporto giuridico*), che suscita non una semplice “tolleranza passiva”, bensì una “partecipazione affettiva” alla condizione dell’altro (Honnet 1992, p.156).

<sup>15</sup> Patočka usa l’espressione “solidarietà degli scossi” per indicare un fenomeno di cui fa esperienza al fronte durante la prima guerra mondiale, ovvero un essere-con l’altro, che non nasce hobbesianamente dalla paura, ma dall’essere-solidali persino con il nemico, con il quale si condivide la medesima condizione.

<sup>16</sup> Butler accusa il “marxismo neoconservatore” di considerare i movimenti sociali “meramente culturali”, basandosi su un “materialismo anacronistico” e operando un’astratta distinzione tra vita materiale e vita culturale. In nome di un’“unità ortodossa”, la sinistra esclude questi movimenti come qualcosa di differente da sé, nonostante essi la tengano in vita (Butler 2008b, pp.63-64).



sorgere «da una certa predisposizione a riconoscere i limiti del riconoscimento stesso» (Butler 2005a, p.60); essa non è una “virtù”, ma uno “sforzo”, una “faticosa lotta *contro* la violenza” (Butler 2007, p.134) normativa; non è un “principio”, ma una “pratica” (Butler 2007, p.141), che cerca di preservare la vita, piuttosto che distruggerla, facendo “buon uso” dell’iterabilità delle norme e, dunque, della loro trasformabilità.

L’efficacia di queste *performance* plurali dipende anche dal loro (contro)potere mediatico, dalla capacità di avere un’eco pubblica, una risonanza in termini di immagine. Certe immagini, infatti, rappresentano “una particolare forma di sollecitazione etica” (Butler 2015, p.161), capace di destare un senso di “indignazione” (Butler 2004, p.179), che turba l’ordine pubblico. Un evento mediatico, in grado di raggiungere una visibilità planetaria, può dar vita a forme di “resistenza globale” (Butler e Athanasiou 2013, p.176), che rappresentano un’alternativa alla globalità del mercato. Perché ciò avvenga è necessario un atto di “traduzione culturale”, che non è, chiarisce Butler, un mero “multiculturalismo” (Butler 2009d, p. IX), ma «un modo di produrre – performativamente – un altro tipo di “noi”» (Butler 2009d, p. X), che «rompe con qualsiasi “noi” circoscritto dalle leggi dello Stato nazionale [...]: un tale “noi” sarà plurale, cioè, internamente differenziato» (Butler 2011, p.293). Solo pensando la pluralità e la differenza si potrà riconcettualizzare anche il tradizionale concetto di “universalità”, che, per Butler, è nient’altro che una congettura spettrale, in quanto agisce *come se* fosse universale, ma di fatto non riesce ad includere in sé certi soggetti, che rimangono in una zona altrettanto spettrale (Butler and Connolly 2000).

Non occorre istituire nuove norme di intelligibilità, occorre, piuttosto, allentare la morsa delle norme, con il proposito di reclamare una vita più vivibile; un proposito che Butler definisce provocatoriamente, giocando il termine contro se stesso, “normativo”, il che non significa che sia “normalizzante”, ma, piuttosto, che «rappresenta una concezione del mondo come dovrebbe essere» (Butler 2015, pp.56-57). La possibilità di risignificare *altrimenti* il mondo rappresenta la “promessa politica del performativo” (Butler 1997b, p.232). A tal fine è necessario procedere “maldestramente”, insieme agli altri, in un movimento, che «non “prenda dimora” in un nuovo regime» (Butler e Athanasiou 2013, p.68). Infatti, «se c’è qualcosa di messianico nel performativo» è il fatto di essere «un esercizio di espressione che materializza una realtà aperta» (Butler e Athanasiou 2013, p.118), senza un compimento finale. È questa traiettoria, «fondamentalmente non teleologica, che stanno assumendo le nuove lotte per la democrazia radicale» (Butler e Athanasiou



2013, p.141), una democrazia che «è assicurata esattamente dalla propria resistenza alla realizzazione» (Butler, Laclau, Žižek 2000, p.268), dal suo restare “irraggiungibile”, malgrado sia immaginabile<sup>17</sup>.

### Bibliografia

Agamben G. (2005), *Homo sacer. Il potere sovrano e la nuda vita*, Torino, Einaudi.

Agamben G. (2003), *Stato di eccezione*, Torino, Bollati Boringhieri.

Allen A. (2006), Dependency, subordination, and recognition: On Judith Butler's theory of subjection, *Continental Philosophy Review*, 38: 199–222.

Arendt H. (1958), *The human condition*; tr. it. 1999, *Vita activa. La condizione umana*, Milano, Bompiani.

Arendt H. (1978), *The life of the mind*; tr. it. 1987, *La vita della mente*, Bologna, il Mulino.

Arendt H. (1948), *The origins of Totalitarianism*; tr. it. 2009, *Le origini del totalitarismo*, Torino, Einaudi.

---

<sup>17</sup> Sulla possibilità di *immaginare* un altro ordine del mondo si misura la distanza tra la “messianicità del performativo” e la “democrazia radicale” di Butler, da un lato, e il “messianico senza messianismo” e la “democrazia a venire” di Derrida, dall'altro. Se entrambi parlano di apertura e di assenza di un *télos*, Butler pensa un “dover essere” del mondo, conferendo un contenuto realizzabile alla promessa della performatività, mentre Derrida considera quella messianica un'attesa *priva* d'orizzonte, che non sa *cosa* viene e *se* viene, un'attesa «*a priori* esposta [...] a ciò che sarà determinato solamente *a posteriori* dall'evento» (Derrida 1996, p.14). Per Derrida c'è una promessa nell'idea di democrazia, rispetto alla quale tanto le determinazioni che le sono state date in passato, quanto quelle che vengono prospettate per il futuro sono inadeguate. La democrazia non si presenta mai nella forma dell'essente presente, non perché venga continuamente differita in nome di una perfettibilità ideale, ma perché manca sempre a se stessa. Quest'idea di democrazia non è un'idea regolatrice in senso kantiano, perché non si colloca nell'ordine del possibile, di ciò che è in nostro potere, ma dell'impossibile, sia in quanto non è prevedibile o assoggettabile alle regole dell'intelletto, neppure al *focus imaginarius*, sia in quanto rimane impresentabile (Derrida, 2003, pp. 126-129); per queste tematiche mi permetto di rinviare a Surace 2017; per il confronto tra il concetto di democrazia butleriano e quello derridiano si veda Sievi 2017. Rimane una certa vicinanza tra l'alleanza globale a cui pensa Butler, che riunisce quanti soffrono ai margini dell'umanità *senza* prendere dimora in un sistema, e la “Nuova Internazionale” a cui pensa Derrida, «un legame di affinità, di sofferenza e di speranza» (Derrida 1993, p.111), che ricongiunge *senza* organizzazione; per la cosmopolitica a-venire derridiana, si rimanda a Resta 2016, pp.197-233.



Austin J. L. (1955), *How to do things with words*; tr. it. 1987, *Come fare cose con le parole*, Genova, Marietti.

Balibar E. (2016), *Des Universels. Essais et conférences*; tr. it. 2018, *Gli universali. Equivoci, derive e strategie dell'universalismo*, Torino, Bollati Boringhieri.

Benjamin W. (1974), *Über den Begriff der Geschichte*; tr. it. 1997, *Sul concetto di storia*, Torino, Einaudi.

Boucher G. (2006), The Politics of Performativity: A Critique of Judith Butler, *Parrhesia*, 1: 112-141.

Butler J. (2006a), *Afterword*, in E. T. Armour e S.M. St. Ville (a cura di), *Bodily Citations: religion and Judith Butler*, 276-291, New York, Columbia University Press.

Butler J. (2006b), *Afterword*, *PMLA: The Humanities in Human Rights: Critique, Language, Politics*, 121, 5: 1658-1661.

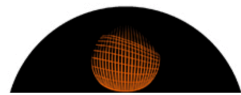
Butler J. (1993), *Bodies that Matter: On the Discursive Limits of "Sex"*; tr. it. 1996, *Corpi che contano. I limiti discorsivi del "sesso"*, Milano, Feltrinelli.

Butler J. e Cavarero A. (2009), *Condizione umana contro 'natura'*, in L. Bernini e O. Guaraldo (a cura di), *Differenza e relazione: l'ontologia dell'umano nel pensiero di Judith Butler e Adriana Cavarero*, 122-134, Verona, ombre corte.

Butler J. (1995), *Contingent Foundations: Feminism and the Question of "Postmodernism"*, in S. Benhabib, J. Butler, D. Cornell, and N. Fraser (a cura di), *Feminist Contentions: A Philosophical Exchange*, 3-21, New York, Routledge.

Butler J., Laclau E. e Žižek S. (2000), *Contingency, Hegemony, Universality. Contemporary Dialogues on the Left*; tr. it. 2010a, *Dialoghi sulla sinistra. Contingenza, egemonia, universalità*, Roma-Bari, Laterza.

Butler J. (2016a), *"Cosa possono fare i corpi insieme?"*, in F. Zappino (a cura di), *Il genere tra neoliberalismo e neofondamentalismo*, 164-174, Verona, ombre corte.



Valentina Surace

*Judith Butler e il carattere performativo del potere*

A Journal of the  
Social Imaginary



Butler J. e Athanasiou A. (2013), *Dispossession. The Performative in the Political*; tr. it. 2019, *Spoliazione. I senza casa, senza patria, senza cittadinanza*, Milano, Mimesis.

Butler J. (1997b), *Excitable Speech: A Politics of the Performative*; tr. it. 2010b, *Parole che provocano. Per una politica del performativo*, Milano, Cortina.

Butler J. (2009a), *Frames of War: when is Life grievable?*, London-New York, Verso.

Butler J. (2008a), *Gender is Extramoral*, from <https://genius.com/Judith-butler-gender-is-extramoral-annotated>.

Butler J. (1999a<sup>2</sup>), *Gender Trouble: Feminism and the Subversion of Identity*; tr. it. 2013b, *Questione di genere. Il femminismo e la sovversione dell'identità*, Roma-Bari, Laterza.

Butler J. (2005a), *Giving an Account of Oneself*; tr. it. 2006c, *Critica della violenza etica*, Milano, Feltrinelli.

Butler J. (2011), *Hannah Arendt's Death Sentences*, *Comparative Literature Studies*, 48, 3: 280-295.

Butler J. (2009b), *If the Commodity Could Speak...*, *TDR/The Drama Review*, 53, 1: 22-23.

Butler J. (2008b), *Merely Cultural*, in N. Fraser (a cura di), *Adding Insult to Injury*; tr. it. 2012b, *Meramente culturali*, in *Il danno e la beffa*, 61-75, Lecce, Pensa Multimedia.

Butler J. (2015), *Notes toward a performative theory of assembly*; tr. it. 2017, *L'alleanza dei corpi: note per una teoria performativa dell'azione collettiva*, Roma, Nottetempo.

Butler J. (2012c), *Parting Ways: Jewishness and the Critique of Zionism*; tr. it. 2013c, *Strade che divergono: ebraicità e critica del sionismo*, Milano, Cortina.



Butler J. (2003), Peace is resistance to the terrible satisfactions of war: an Interview with Judith Butler by J. Stauffer, *Qui Parle*, 14, 1: 99-121.

Butler J. (1988), *Performative Acts and Gender Constitution: An Essay in Phenomenology and Feminist Theory*; tr. it. 2012a, *Atti performativi e costituzione di genere: saggio di fenomenologia e teoria femminista*, in E. A.G. Arfini e C. Lo Iacono (a cura di), *Canone inverso. Antologia di teoria queer*, 75-100, Pisa, ETS.

Butler J. (2009d), Performativity, precarity and sexual politics, *AIBR. Revista de Antropologia Iberoamericana*, 4, 3: I-XIII.

Butler J. e Connolly W. (2000), Politics, Power and Ethics, *Theory & Event*, 4, 2, from <https://muse.jhu.edu/article/32589>.

Butler J. (2004), *Precarious Life: The Powers of Mourning and Violence*; tr. it. 2004, *Vite precarie. Contro l'uso della violenza in risposta al lutto collettivo*, Roma, Meltemi.

Butler J. (2007), Reply from Judith Butler to Mills and Jenkins; tr. it. 2009c, La non-violenza è necessaria e impossibile. Risposta a Catherine Mills e Fiona Jenkins, *aut aut*, 344: 126-147.

Butler J. (2016b), *Rethinking Vulnerability and Resistance*, in J. Butler, Z. Gambetti e L. Sabsay (a cura di), *Vulnerability in Resistance*, 12-27, Durham-London, Duke University Press.

Butler J. (1999b<sup>2</sup>), *Subjects of Desire*; tr. it. 2009e, *Soggetti di desiderio*, Roma-Bari, Laterza.

Butler J. (2002), *The Critique as Virtue*; tr. it. 2005b, *Invece la critica di Foucault è preziosa*, in E. Ambrosi (a cura di), *Il bello del relativismo. Quel che resta della filosofia nel XXI secolo*, 156-171, Venezia, Marsilio.

Butler J. (1997a), *The Psychic Life of Power: Theories in Subjection*; tr. it. 2013a, *La vita psichica del potere. Teorie del soggetto*, Milano-Udine, Mimesis.

Butler J. (2004), *Undoing Gender*; tr. it. 2014, *Fare e disfare il genere*, Milano-Udine, Mimesis.



Butler J. (2008c), *Vulnerabilità, capacità di sopravvivenza*, *Kainos*, 8, from <http://www.kainos.it/numero8/emergenze/butler.html>.

Butler J. (2001), *What is Critique? An Essay on Foucault's Virtue*, from <http://eipcp.net/transversal/0806/butler/en>.

Butler J. e Spivak G.C. (2007), *Who sings the Nation-state?*; tr. it. 2009, *Che fine ha fatto lo stato-nazione?*, Roma, Meltemi.

Canguilhem G. (1966), *Le normal et le pathologique*; tr. it. 1998, *Il normale e il patologico*, Torino, Einaudi.

Croce C. (2010), *Vite fuori posto. Sovranità, nuda vita e governamentalità: Judith Butler in dialogo con Hannah Arendt e Giorgio Agamben*, *Metàbasis. Filosofia e Comunicazione*, 9: 1-12.

Deleuze G. (1968), *Différence et répétition*; tr. it. 1971, *Differenza e ripetizione*, Bologna, il Mulino.

Derrida J. (1996), *Écographies de la télévision*; tr. it. 1997a, *Ecografie della televisione*, Milano, Cortina.

Derrida J. (1990), *Limited Inc.*; tr. it. 1997b, *Limited Inc.*, Milano, Cortina.

Derrida J. (1972), *Marges – de la philosophie*; tr. it. 1997c, *Margini della filosofia*, Torino, Einaudi.

Derrida J. (1985), *Préjugés. Devant la loi*; tr. it. 1996, *Pre-giudicati. Davanti alla legge*, Catanzaro, Abramo.

Derrida J. (1993), *Spectres de Marx: L'état de la dette, le travail du deuil et la nouvelle Internationale*; tr. it. 2009, *Spettri di Marx. Stato del debito, lavoro del lutto e nuova Internazionale*, Milano, Cortina.

Derrida J. (2003), *Voyous*; tr. it. 2003, *Stati canaglia*, Milano, Cortina.



Foucault M. (1976), *La volonté de savoir*; tr. it. 2010, *La volontà di sapere*, Feltrinelli, Milano.

Foucault M. (1999), *Les anormaux*; tr. it. 2017, *Gli anormali*, Milano, Feltrinelli.

Foucault M. (1977), *Pouvoirs et stratégies*; tr. it. 2014, *Poteri e strategie*, Milano, Mimesis.

Foucault M. (1978), *Qu'est-ce que la critique?*; tr. it. 1997, *Illuminismo e critica*, Roma, Donzelli.

Foucault M. (1975), *Surveiller et punir. Naissance de la prison*; tr. it. 2011, *Sorvegliare e punire. Nascita della prigione*, Torino, Einaudi.

Heidegger M. (1929), *Kant und das Problem der Metaphysik*; tr. it. 1981, *Kant e il problema della metafisica*, Roma-Bari, Laterza.

Honnet A. (1992), *La lutte pour la reconnaissance*; tr. it. 2002, *La lotta per il riconoscimento*, Milano, il Saggiatore.

Jagger G. (2008), *Judith Butler Sexual politics, social change and the power of the performative*, New York, Routledge.

Jenkins F. (2013), *A Sensate Critique: Vulnerability and the Image in Judith Butler's Frames of War*, *SubStance*, 42, 3: 105-126.

Kelz R. (2016), *The Non-Sovereign Self, Responsibility, and Otherness. Hannah Arendt, Judith Butler, and Stanley Cavell on Moral Philosophy and Political Agency*, Basingstoke, Palgrave Macmillan.

Lorey I., Mesner M., Borek J., Birkhan L., Saurer E., Wagner B. e Nagl-Docekal H. (1995), *Diskussion mit Judith Butler*, *L'Homme. Zeitschrift für feministische Geschichtswissenschaft*, 6, 1: 82-97.

Macherey P. (2009), *De Canguilhem à Foucault. La force des normes*; tr. it. 2011, *Da Canguilhem a Foucault. La forza delle norme*, Pisa, ETS.



Macherey P. (2014), *Le sujet des normes*; tr. it. 2017, *Il soggetto delle norme*, Verona, ombre corte.

Magnus K. D. (2006), *The Unaccountable Subject: Judith Butler and the Social Conditions of Intersubjective Agency*, *Hypatia*, 21, 2: 81-103.

McNeilly K. (2015), *Reclaiming the Radical in Universal Human Rights: Universality as Universalisation*, *International Human Rights Law Review*, 4(2): 256-276.

Patočka J. (1975), *Kacířské eseje o filosofii dějin*; tr. it. 2008, *Saggi eretici sulla filosofia della storia*, Torino, Einaudi.

Phelan P. (1996), *Unmarked. The Politics of Performance*, London and New York, Routledge.

Resta C. (2016), *La passione dell'impossibile. Saggi su Jacques Derrida*, il melangolo, Genova.

Sabot Ph. (2013a), *Soggetto, potere, discorso. Da Foucault a Butler, passando da Bourdieu*, *Materiali foucaultiani*, 4: 141-164.

Sabot Ph. (2013b), *Sujet, pouvoir et normes. De Foucault à Butler*, in É. Jolly e Ph. Sabot (a cura di), *Michel Foucault. A l'épreuve du pouvoir. Vie, sujet, résistance*, 59-74, Lille, PU du Septentrion.

Schechner R. (2002), *Performance Studies: an introduction*; tr. it. 2018, *Introduzione ai Performance Studies*, Imola, Cue Press.

Schmitt C. (1934), *Politische Theologie*; tr. it. 2008, *Teologia politica*, in *Le categorie del 'politico'*, 29-86, Bologna, il Mulino.

Schultheis Moore A. (2016), "Dispossession within the Law": Human Rights and the Ec-Static Subject in M. NourbeSe Philip's *Zong!*, *Feminist Formations*, 28, 1: 166-189.

Sievi L. (2017), *Demokratie ohne Grund - kein Grund für Demokratie? zum Verhältnis von Demokratie und Poststrukturalismus*, Bielefeld, transcript.



Valentina Surace

*Judith Butler e il carattere performativo del potere*

A Journal of the  
Social Imaginary



Surace V. (2017), *Messianismi e cosmopolitica: Derrida oltre Kant*, in C. Resta (a cura di), *Schegge messianiche. Filosofia Religione Politica*, 55-78, Milano-Udine, Mimesis.

Taylor D. (2012), *Performance*, Asuntos Impresos, Buenos Aires.

Turner V.W. (1982), *From Ritual to Theatre*; tr. it. 1986, *Dal rito al teatro*, Il Mulino, Bologna.

Turner V.W. (1986), *The anthropology of performance*; tr. it. 1993, *Antropologia della performance*, Il Mulino, Bologna.

Turner V.W. (1969), *The Ritual Process: Structure and Anti-Structure*; tr. it. 1972, *Il processo rituale. Struttura e anti-struttura*, Morcelliana, Brescia.