

## Sulla violenza e la sua continuazione

Hannah Arendt nelle prime righe de *Sulla violenza*<sup>1</sup> fa sue le parole di Sorel riguardo alla difficoltà di gettare luce su “un fenomeno molto oscuro”<sup>2</sup>. Ci possiamo chiedere se tale affermazione sia tuttora giustificata o se la nascita e lo sviluppo di discipline nuove rispetto al tempo di Sorel abbiano sollevato, almeno parzialmente, il velo su questo aspetto universale dell'esistenza umana.

Il testo da cui siamo partiti per le nostre riflessioni è stata la prefazione di Sartre al testo di F. Fanon *I dannati della terra*<sup>3</sup>. Al pari del tema che si propone di trattare, il testo di Sartre appare alquanto oscuro, non nelle tesi che propone, ma relativamente al senso dell'operazione che mette in atto.

Il testo di Sartre è violento e al pari della violenza di cui parla, non si fa intendere facilmente. Proprio su questo crinale inizia la critica serrata di J. Butler<sup>4</sup> alla prefazione di Sartre. Il punto maggiormente significativo su cui si concentra Butler è l'evocazione di una scena in cui i colonizzati davanti ad un fuoco parlano tra di loro senza preoccuparsi di generare un discorso che sia un appello all'altro. Il discorso del colonizzato, al pari di quello del colono non sono discorsi per l'altro, ma contro l'altro, in una dinamica di riproduzione di un gesto violento di esclusione che accomuna vinti e vincitori. Un'obiezione potrebbe immediatamente sorgere: non si tratta forse di un discorso troppo facile che solo chi sta comodamente alla sua scrivania, avulso dall'urgenza di una guerra in atto, può avere il lusso di fare? Credo che questa obiezione, che serpeggia in chiunque legga i testi citati sia solo in minima parte giustificata. La forza del testo di Sartre sembra abbattere ogni indugio e ogni resistenza. Ci si sente spinti a tradire la propria provenienza borghese e la propria esistenza assicurata per gettarsi nella mischia. Inutile dire come tutto ciò sia impossibile e con ogni probabilità, nel nostro attuale contesto sociale, politico e culturale anche sbagliato.

In ogni caso il testo di Sartre ha delle flebili oscillazioni che probabilmente non era interessato a mettere all'opera e che avrebbero mitigato l'asprezza delle sue posizioni: la prima è quella in cui afferma che il colono sottoposto alla negazione violenta della sua esistenza scopre con terrore non solo la sua condizione di schiavizzato, ma anche contemporaneamente altrettanta violenza dentro di sé. La seconda è quella del cosiddetto effetto boomerang, un tipo di raffigurazione usato anche da Arendt nel testo sopra citato, anche se in modo piuttosto diverso. Sono due punti morti dell'oscillazione del testo che ne controbilanciano l'impianto generale, che appare, al di là di ogni ragionevole dubbio, come un elogio, perfino metafisico, della risposta violenta alla violenza.

Vorrei partire da qui per svolgere alcune considerazioni su tale questione.

Solo dopo tali riflessioni potremo fare una prima valutazione del senso di fondo dell'intervento di Sartre che, come sappiamo, si inserisce in un momento di forti

---

1 H. Arendt, *Sulla violenza*, Guanda 1996

2 G. Sorel, *Reflexions sur la violence*, 1906. Pubblicato in italiano nello stesso anno su *Il divenire sociale*.

3 F. Fanon, *I dannati della terra*, Einaudi 1961

4 J. Butler, *Violenza-non violenza* in Aut Aut 344

tensioni politiche in Francia per la crisi algerina, che richiederà addirittura il rientro alla conduzione del governo da parte di De Gaulle che si era ritirato dalla vita politica.

Innanzitutto è possibile fare una distinzione tra violenza buona e cattiva? Oppure possiamo porre la questione rispetto ad altre alternative: violenza giusta o ingiusta, violenza legittima ed illegittima, necessaria od arbitraria. Tutti gli autori di riferimenti sono concordi su un punto: la violenza come contro violenza, cioè come atto di difesa rispetto ad un pericolo di morte ha la sua giustificazione.

È utile leggere Arendt a questo proposito perché fa un'importante distinzione tra legittimazione e giustificazione: il potere che esercita la violenza non può mai legittimarla, cioè non può inserire la violenza all'interno di un apparato normativo e farne quindi uno strumento, "legittimo" appunto, di una qualsiasi forma governo. Proprio nell'uso della violenza, per Arendt, troviamo il limite del principio di sovranità. La violenza, e in questo si trova allineata con Foucault e Nietzsche, si trova a monte del diritto, in un certo senso ne costituisce i margini e la cornice. Anche Arendt riprende la famosa frase di Clausewitz in senso rovesciato, che quindi diventa: la politica è la guerra condotta con altri mezzi.

Già a partire da questi semplici riferimenti si intravedono delle posizioni di fondo riguardo alla questione: la violenza sembra accompagnare instancabilmente la vita dell'uomo. Ma mentre Arendt e Butler si pongono il problema di circoscriverne il significato e delimitarne il contesto in cui farne uso, il testo di Sartre non sembra avere simili preoccupazioni. Va detto però che in Quaderni per una morale del 1948<sup>5</sup> Sartre distingue tre tipi di violenza: aggressiva, difensiva e contro violenza.

La peggiore forma per Sartre è quella difensiva messa in scena da chi previene un potenziale pericolo e agisce in modo violento, mentre il primo, quello aggressivo, è utilizzata per esempio dal colonizzatore che si impone con la forza sulla vita e gli interessi dei padroni di casa. Solo la contro violenza è ammessa come possibile, cioè in quanto reazione per evitare un pericolo maggiore di quello che si corre non utilizzandola. Su questo "calcolo" sia Arendt che Butler sono d'accordo; quest'ultima appoggiandosi alle posizioni di Homi Bhabha cerca di delimitare ancora più restrittivamente il campo di giustificabilità dell'uso della violenza, facendo riferimento all'esperienza di Fanon, dove in gioco era la sopravvivenza psichica e fisica di una comunità, un contesto in cui la violenza funge da *agency*, cioè come ultimo ed estremo strumento contro il rischio di estinzione della comunità. Lo stesso Fanon, se si superano le prime pagine del suo testo è consapevole di questo limite estremo e considera in modo anche lucido e lungimirante le cattive conseguenze dell'uso della violenza. Cautele che scompaiono nella prefazione di Sartre. Se si leggono le pagine centrali sui casi clinici si possono comprendere molte cose. Credo che la parte più viva del testo stia proprio nelle pagine di Fanon psichiatra. La contingenza storica, nello specifico il caso algerino, benché foriera di conseguenze incalcolabili, è destinata ad essere cancellata dal tempo. Se c'è un motivo per

---

5 J. P. Sartre, Quaderni per una morale 1947-1948, Edizioni Associate, 1987

ripercorrere quei fatti al sicuro delle nostre case, sta nell'universalità degli effetti che produce e che sono riscontrabili in tutte le guerre, in tutte le violenze piccole o grandi che siano. Anche da questo punto di vista il testo di Sartre appare inutilizzabile una volta scorporato dal contesto storico in cui è stato scritto e, a mio avviso, anche in quel momento.

Infatti qual'è la posta in gioco nel testo? Si tratta di decidere se attraverso la controviolenza sia possibile instaurare un governo più giusto o, addirittura come vagheggia Sartre nella prefazione, se l'uso di mezzi violenti possa fondare una nuova fase per l'uomo e quindi l'uscita dall'umanesimo ipocrita europeo. Fanon è più consapevole di Sartre del fatto che questa sia una scommessa molto pericolosa e che non ci sia alcuna garanzia di un'uscita positiva dalla guerra anticoloniale; anzi la domanda che si pone e che poi riceve una risposta dalla storia, è: cosa ne sarà degli algerini dopo il conflitto con i francesi? Il processo di colonizzazione è anche e soprattutto un processo di contaminazione dal quale non c'è guarigione possibile nel senso del recupero di un'identità originaria e perduta quindi definitivamente. Che si vinca o si perda, si verrà trasformati in qualcosa che non è dato sapere a priori. Il limite del testo di Sartre lo si incontra proprio sul versante di tale questione: esplicitamente afferma che l'esercizio della controviolenza restituirà una soggettività pura o purificata al colonizzato. Sartre qui è smentito due volte: una per principio e l'altra nella prassi. La prima riguarda proprio l'idea di soggettività pura che appare qui come un'idea grossolana dettata più dall'enfasi e dalle necessità del discorso che da una reale convinzione filosofica. La seconda è una smentita che giunge proprio dai casi clinici riportati ne *I dannati della terra*.

È su questa seconda questione che tenterò di soffermarmi in seguito.

I casi clinici mostrano inequivocabilmente come sia i colonizzati che subiscono la violenza che i coloni che la usano sono accomunati da sofferenze che si ripercuotono ovunque nelle relazioni interpersonali e istituzionali. In quelle pagine si legge l'effetto devastante dei traumi subiti e perpetrati. Questa osservazione non assolve chi infligge delle sofferenze ad altri, né innalza chi le subisce, ma deve mostrare come sia le vittime che i carnefici agiscono all'interno di una necessità che li sovrasta e che li accomuna negli effetti. In ogni tentativo di risoluzione del conflitto la ricerca del colpevole non porta mai agli esiti sperati e cioè al riconoscimento dell'altro, sia che si trovi dalla parte del servo che da quella del padrone. La violenza si propaga e si trasmette e questo fatto che cercherò di analizzare in seguito ci impone una considerazione preliminare a qualsiasi ragionamento e che, in qualche misura, dà conto del carattere oscuro della questione: ci sono almeno due dimensioni della violenza che i nostri autori non distinguono se non tangenzialmente nei loro discorsi: il primo è l'offesa che subisce chi ne è oggetto; la seconda è rappresentata dalle conseguenze sociali e relazionali che l'esercizio della violenza produce. Mentre la prima delle due dimensioni è trattata più esaurientemente in particolare da Arendt, ma anche da Butler, la seconda rimane del tutto in secondo piano. Arendt implicitamente congiunge la singolarità del soggetto all'interno di una teoria politica, offrendo peraltro spunti preziosi per una riflessione articolata sulla questione; Butler è maggiormente impegnata ad esaminare le ripercussioni politiche di determinati

regimi discorsivi che nello specifico hanno a che fare con l'esercizio della violenza. Entrambe si pongono la domanda se la violenza sia una necessità, cioè se sia ontologicamente fondata nell'esistenza umana, oppure se ci siano vie di fuga da questa dimensione inquietante. La mia proposta è che a questa domanda non sia possibile dare risposta concreta se non si esplora la dimensione sociale, relazionale ed anche sistemica degli effetti della violenza.

Ma andiamo per ordine.

Sartre afferma che la violenza è inscritta nell'esistenza umana come un suo carattere costitutivo. In *Quaderni*, infatti afferma essere un fatto ontologico e non contingente.

Arendt a fronte di questo dato si chiede se esista una forma di governo o una teoria politica che possa fare i conti con tutto ciò. La domanda rimane aperta e se si leggono in particolare le sue ultime riflessioni del 1975 contenute in *Responsabilità e giudizio*<sup>6</sup>, testo rimasto incompiuto, capiamo quale abissalità circonda questo tema.

Non possiamo pensare alla posizione di Sartre senza pensare a quello che Lacan sostiene relativamente all'invidia. Si tratta non di un fenomeno psicologico, ma costitutivo del modo d'essere nel mondo dell'uomo<sup>7</sup>. Dunque la strada sarebbe segnata e la violenza apparirebbe come un aspetto ineliminabile dalle vicende umane.

Ovviamente a fronte di queste considerazioni rimane un ampio margine di manovra riguardante i diversi modi in cui i soggetti sono in grado di rapportarsi alle loro spinte aggressive, o come possano farlo intere nazioni. Se è pur vero che esiste una continuità tra politica e guerra e cioè tra piano simbolico e l'atto, o in altri termini tra linguaggio ed aggressività, è pur vero che esistono le evidenti differenze. Il punto caso mai è fino a che punto, fino a quale limite esistenziale, possiamo mantenerci in questa differenza. In altri termini dobbiamo stare attenti a non imbastire un discorso ipocrita e facile sul rifiuto della violenza a favore di una pacificazione sempre percorribile. Per ognuno arriva il momento della prova della tenuta di questi presupposti per lo più inautentici.

La lezione di Lacan sul desiderio e sul riconoscimento è molto utile per leggere sensatamente anche i fenomeni a volte apparentemente più oscuri.

L'aggressività interviene sempre quando siamo coinvolti in un processo di mancato riconoscimento, un momento in cui l'illusione della propria totalità si infrange nel rifiuto dell'altro. Alla base dell'aggressione sta l'impossibilità di accettare questo rifiuto. Non è questo il luogo per tracciare delle linee di continuità tra soggetto e collettività, ma è evidente che queste linee possono essere tracciate. In questo senso l'affermazione di Arendt per cui la guerra esiste non perché sia un fatto naturale ed inevitabile, ma perché non abbiamo ancora trovato altri modi per affrontare il conflitto, può trovare un significativo sostegno.

Il testo di Sartre è senz'altro un atto di ribellione contro le retoriche dell'umanesimo liberale europeo ed un atto di accusa nei confronti degli intellettuali che dalle cattedre possono fare bella figura, senza dir nulla nei confronti di un governo omicida. Ma il punto è chiedersi a chi si rivolga effettivamente il testo e soprattutto da quale punto

---

6 H. Arendt, *Responsabilità e giudizio*, Einaudi 2004

7 Vedi ad esempio Lacan, *L'aggressività in psicoanalisi*, in *Scritti* Vol. I, Einaudi 1974

della prassi o di osservazione venga prodotto.

L'ipotesi che avanzo è che, al di là degli effetti che ha prodotto, ad esempio sui giovani del '68, puntualmente registrati criticamente da Arendt, è che l'obiettivo di quella violenza non sia la violenza dei francesi e degli europei, ma la violenza silenziosa dell'intellettuale, una categoria a cui Sartre stesso è assimilato. Credo che dovremmo riflettere, come del resto fa Butler, sulle parole in gioco. Se leggiamo ad esempio l'intervista che Basaglia fa a Sartre nel 1972 e riportata in *Crimini di pace*, troviamo che la parola "distruzione" riecheggia più volte. Distruzione degli intellettuali, distruzione delle istituzioni e così via. Cito questi passaggi perché, già tardi nella produzione sartriana, testimoniano una certa continuità nel suo pensiero. Uno dei passaggi più notevoli è rappresentato dall'affermazione, in risposta ad una sollecitazione di Basaglia sui processi di trasformazione e di cambiamento delle istituzioni, in cui Sartre dice, prendendo le distanze da Basaglia stesso: "Si nega ciò che si ha, lo si nega globalmente e anche individualmente e si cerca di distruggerlo, secondo me questa è la strada per arrivare a qualcosa"<sup>8</sup>.

Al di là del ruolo del concetto di negazione, su cui si è scritto molto e che deriva dal pensiero hegeliano ripreso e capovolto da Marx, colpisce la tesi per cui privato e pubblico sono in perfetta continuità: Negare per se stessi o negare per altri appaiono due momenti di uno stesso movimento. Se negare per se stessi è sempre un atto "libero", negare per gli altri, globalmente, implica necessariamente una dimensione in cui la violenza fa la sua apparizione. Sono due piani che andrebbero assolutamente distinti, pena l'esercizio della prevaricazione che, comunque, è sempre possibile.

Se torniamo alla vicenda algerina dobbiamo sottolineare almeno due aspetti su cui dobbiamo riflettere a partire dal testo di Sartre e che Sartre non è interessato ad evidenziare: il primo è che la lotta contro la colonizzazione non è stato un fenomeno omogeneo nel corpo sociale degli algerini: diverse forme di lotta, rifiuto della lotta armata stessa ecc. hanno caratterizzato fasi drammatiche nel percorso di presa di coscienza dello stato di oppressi che, è bene ricordarlo, si sviluppa all'interno della componente algerina colta che era stata ammessa alle università francesi negli anni '30. Il corpo sociale algerino appare così al suo interno spaccato e l'egemonia dell'FLN è il risultato a sua volta di violenze tra fratelli. Di questa disomogeneità il testo di Sartre non rende conto e l'impressione del lettore, specie a distanza di decenni, è che il movimento anticolonialista sia stato compatto e orientato in modo univoco.

La seconda questione è che la rivoluzione algerina è fallita, anche dal punto di vista dello stesso Fanon, che con lungimiranza aveva messo in guardia dal pericolo di riprodurre delle logiche tipicamente europee riguardo alla costituzione di un nuovo stato etnico. L'idea di nuovo umanesimo quindi naufraga in un ben preciso modo, cioè nella riproduzione, almeno nella dimensione "macro", della violenza subita dai coloni. Le categorie politiche tipicamente europee vengono quindi sussunte nell'orizzonte della rappresentazione sociale degli algerini, proprio quanto Fanon temeva. Occorre dire che prima della fondazione dello Stato Nazionale, al pari di quanto successe in Italia, almeno in quella del Nord dopo la fine della II Guerra mondiale, si erano formate delle realtà autogestite e autoregolate che non avevano

---

8 AA.VV, *Crimini di pace*, a cura di Franco Basaglia e Franca Ongaro, Baldini Castoldi Dalai 2009, p. 49

bisogno di far convergere l'idea di sovranità nazionale con quella di appartenenza etnica. Proprio l'FLN si trovò a combattere queste realtà "spontanee" con lo scopo di creare un'egemonia politico-culturale finalizzata alla costituzione dello Stato algerino.

Ovviamente quello che qui interessa è capire se questa riproduzione sia un fenomeno contingente oppure sta inscritto necessariamente nelle logiche e nelle pratiche violente che lo precedono.

Ma, restando al testo, l'impressione che ne riceviamo è che il colonizzato si muova in modo compatto, quasi fosse un agente con una volontà determinata e orientata; non si può fare a meno di pensare all'idea di gruppo in fusione sviluppata da Sartre nella *Critica della ragione dialettica*<sup>9</sup> nello stesso torno di tempo. Rispetto a questo si tratta di salvare Sartre da se stesso poiché se in CRD il concetto di gruppo in fusione viene articolato criticamente, mostrando il destino tragico di questa fusionalità, nella prefazione anche questa problematizzazione scompare. In CRD è chiarissima l'idea di Sartre per cui il gruppo in fusione, una volta terminata l'azione, la praxis che lo faceva esistere, si trova di fronte al vuoto delle macerie prodotte dalla praxis stessa. È il terrore di questo vuoto che produce la caduta nell'inerzia e nella istituzionalizzazione del gruppo. In Algeria come nella Rivoluzione francese, costante riferimento storico di Sartre, attraverso il passaggio dal movimento puro alla simbolizzazione, si gettano le basi della costituzione di un'istituzione che poi diverrà sistema. Il gruppo in fusione costituisce la propria libertà nella praxis che mette in scena, una scena che appare vitalistica e vero motore della rottura della storia, vero fattore di cambiamento, anche se immediatamente passibile della propria morte. È singolare che la prefazione a Fanon inizia quasi da subito con una stoccata a Sorel, definito fascista. Singolare perché le affinità tra i due su questo punto sono evidenti. Ma anche salvando Sartre da se stesso, è opportuno sottoporre a critica l'idea di gruppo in fusione. Questa critica riguarda il concetto di fratellanza che sta alla base della fusionalità. L'idea che Sartre ci passa è che questa fratellanza sia in qualche modo pura rispetto alle logiche di potere e di dominio a cui poi sarà soggetta. In essa l'individuo è parte di un gruppo, quasi in un movimento di autosoppressione. Il tipo infatti di comunità in cui gli individui si giustappongono gli uni agli altri e non sono quindi sottoposti a questa negazione di sé viene detta da Sartre *collettivo*. Se dobbiamo attenerci agli esempi che Sartre ci fornisce, la praxis del gruppo fusionale ha sempre a che fare con la distruzione e quindi con una qualche forma di violenza. Ora il punto è comprendere se questa violenza sia l'effetto del contromovimento insito nella fusionalità e da questa generato involontariamente, oppure se sia insita nella fusionalità stessa, se cioè la purezza del gruppo sia un dato reale oppure un'invenzione letteraria di Sartre. Propenderei per questa seconda ipotesi e a sostegno di ciò vorrei porre il problema di quale sia la scena prima del momento fusionale: chi sono i soggetti che si uniscono per dare vita ad un atto in cui trascendono se stessi e in qualche forma si superano come singolarità?

Io credo che il "giuramento", cui fa riferimento Sartre e che formalizza l'inizio dello scacco del gruppo che verrà poi inghiottito dalla propria inerzia, ci sia già a monte, in una dimensione magari ancora in parte implicita, ma non per questo meno

---

9 J. P. Sartre, *Critica della ragione dialettica*, Vol. I, Il saggiatore 1963

reale ed efficace.

Prima del giuramento c'è il *patto*, magari tacito o per stretta di mano, che impone ad ognuno di essere garante per l'altro nel momento del rischio. Ma il rischio che si è disposti a correre per altri, non è certamente dettato da un altruismo disinteressato, ma è stretto in vista dei benefici che si possono ottenere dall'azione violenta stessa. Si tratta quindi di un patto in un certo senso sempre “scellerato”, anche se in determinati casi necessario. Di questo patto Sartre non fa menzione, tutto teso a cogliere quell'evento della storia in cui la storia parla in prima persona attraverso la soppressione dell'io dei soggetti. La consapevolezza però di essere portatore di un interesse particolare, il soggetto, anche in situazioni estreme, non la perde mai, anche se dobbiamo dire che l'esercizio della violenza è sottoposto ad una legge per cui, sempre, ad un certo punto, da strumento diviene fine. C'è sempre un momento in cui mezzi e fini si confondono a tal punto da coincidere rovesciandosi. Non si deve confondere però la dimenticanza dei fini particolari nel momento dell'azione collettiva con la loro assenza. Questi interessi particolari, sempre potenzialmente e fattualmente in conflitto con quegli degli altri, non cessano mai di esistere, anche se per un momento si trovano sospesi.

Viene da ricordare il bellissimo film di Malick *La sottile linea rossa*, in cui nell'assalto finale al colle presidiato dai giapponesi, il gruppo di soldati americani da agenti di una violenza necessaria per lo svolgimento della guerra, divengono agiti dalla violenza stessa, varcano quella sottile linea rossa appunto, al di qua della quale la violenza sembra ancorata al diritto e al rispetto del nemico, ma superata la quale mostra il suo vero volto fatto di sopraffazione e di uccisione gratuiti. È il punto in cui non solo i protagonisti vengono trasformati radicalmente, ma anche la vicenda individuale si congiunge in modo tragico con il grande movimento della storia svelandone per un momento l'abissalità e l'incomprensibilità.

Nell'azione pericolosa si genera una sorta di fraternità che si mantiene anche in seguito nella misura in cui il fine dell'azione violenta sta al di là delle singole responsabilità: si compie il proprio dovere sollevati dalla responsabilità delle decisioni. A contrario, la fratellanza nata dal rischio assunto in proprio ha un destino tragico poiché, quando termina, esalta le particolarità presenti fin dall'origine dalla formazione di un gruppo che si prefigge un'azione collettiva. Per Arendt la cosa più temibile è l'azione collettiva violenta, poiché in essa “il primo valore a scomparire è quello dell'individuo<sup>10</sup>”. La violenza collettiva stringe un patto più forte, ma più effimero di altre forme di patti quali quelli dell'amicizia o da altre forme contrattualistiche implicite o esplicite inerenti a determinate forme di intrapresa. Per Fanon nella situazione di rischio, l'altruismo è un fatto quotidiano. La vicinanza alla morte proietta il soggetto in una collettività sulla quale riversa ogni aspirazione di immortalità. È il gruppo l'eterno soggetto che persiste al di là del soggetto individuale. Ma anche questa eternità, non è solo effimera per ovvi motivi, ma è soggetta al tempo in quanto evocata dalla presenza del nemico. Senso di eternità che, al pari della comunità che lotta per la propria liberazione, investe anche il Nemico quale incarnazione di un male che è sempre fantasticato come sovrastorico. Sappiamo come chi ha il potere di evocare un nemico e la lotta che ne consegue, possiede la

---

10 *Sulla Violenza*, op. cit. p. 49

chiave della stabilità sociale. L'identità di un singolo e di una comunità inizia a disciogliersi o meglio a “liquefarsi” nel momento in cui un nemico non è più identificabile. Lo “scandalo” della morte ci investe con tutta la sua potenza in assenza di colpa e nella mancanza dell'inimicizia che, per questo, deve essere riprodotta in continuazione. Gradualmente il cittadino diviene sempre meno un soggetto politico, nella misura in cui viene a contatto con questo scandalo. La morte, in sé, ci ricorda Arendt è il fatto più anti politico che esista, mentre la sua prossimità, aggiungerei, la sua concreta aderenza alla nostra esistenza, fonda la politica e ci rilancia in una storia futura. Inoltre la morte è un fatto anti politico per chi muore, ma per chi resta è un fatto della massima rilevanza politica. In qualsiasi forma la memoria mantenga il defunto nella comunità, esso assume un massimo di politicità. Lo sgretolamento della socialità nelle nostre società post, non è certo dovuto alla scomparsa fisica degli individui, ma caso mai all'impossibilità o alla difficoltà di raccontare la morte stessa, travolti dal suo scandalo. Per Arendt la fratellanza che si genera sotto la pressione della morte non potrà mai istituzionalizzarsi ed è consegnata alla vita che scorre nel pericolo. L'idea che il soggetto sopravviva nella collettività, al di là della propria particolare individualità, è un pensiero magico che Sartre sposa nella misura in cui attribuisce al gruppo in fusione una, seppur momentanea, espressione della verità della prassi nella storia. Direi che da questo punto di osservazione, cioè dell'insopprimibile persistenza del magico nel cuore del pensiero critico, abbiamo le carte in regola per prendere le distanze dalle dure affermazioni di Sartre contro i riti a sfondo magico all'ombra dei quali i coloni avrebbero cercato riparo.

Anche da questo punto di vista, ripreso da Arendt nel testo sulla violenza, l'apertura verso un futuro aperto privo di pendenze appare impossibile. L'utopia, perché tale appare, di uno sganciamento dalla colonizzazione è irrealizzabile; infatti, non solo il colonizzatore impone delle trasformazioni indelebili nella società occupata, ma anche il colonizzato dovrà per sempre fare i conti con la propria storia e i propri tradimenti, veri o fantasmatici che siano. L'idea di un uomo nuovo che superi la tara europea e che ponga il terzo mondismo come soluzione delle nostre contraddizioni è compromessa fin dalla sua origine e per Arendt rappresenta un'ideologia astratta. Mi sembra invece che lo sguardo a questo proposito debba essere spostato, in linea col tentativo fatto da Butler in *Vite precarie*<sup>11</sup>, sulla questione della possibilità di elaborare un lutto da parte di una collettività. Ma ci torneremo.

Nella convinzione di Butler, che riprende da Bhabha, per cui il post-coloniale è la continuazione del coloniale, troviamo una constatazione che confligge direttamente con l'impostazione di Sartre (e meno con quella di Fanon); in essa troviamo una constatazione che è anche una preoccupazione: se il colonialismo è essenzialmente sopraffazione, anche il post-colonialismo rimane connotato da una quota di violenza.

Come e perché non ci si possa liberare dalla violenza rimane problematico ed oscuro. Una cosa comunque Arendt, piuttosto lucidamente direi, segnala: almeno una volta al giorno gli oppressi sognano di essere al posto del padrone. Si tratterebbe quindi di una relazione invidiosa che si stabilisce con l'oppressore. Se questo è vero,

---

11 J. Butler, *Vite precarie*, in *Vite precarie*, Meltemi 2004



allora l'idea che gli ultimi siano portatori di una verità che manca al padrone va pesantemente ridimensionata o per lo meno va messa sotto critica, una critica radicale che ci permette di pensare che la rivendicazione contro un'ingiustizia non comporti necessariamente il ripristino della giustizia. È quanto segnala anche S. Weil quando analizza lo sradicamento operaio, tentando di ripensare una giustizia all'interno del mondo della fabbrica. “Chi è sradicato sradica”<sup>12</sup>, questa l'impietosa conclusione di un'analisi fatta sul campo del duro lavoro in fabbrica.

“Che l'uomo nuovo si faccia sotto la pressione della violenza collettiva è una pia illusione<sup>13</sup>”.

Questa illusione si annoda intorno alla questione che per Arendt è il massimo pericolo per l'agire politico ed è rappresentata dal vitalismo. Vitalismo ed esercizio della violenza sono per Arendt praticamente sinonimi ed è proprio su questo punto che possiamo tracciare due linee di pensiero e di pratica politica: Sorel, Fanon e Sartre sono accomunati dalla fascinazione dell'azione senza soggetto individuale, qualcosa che trova la sua radice anche in Marx. Se per Fanon lotta e vita stanno assieme e la loro disgiunzione caratterizza la decadenza molle dell'Europa, per Marx produzione industriale e creatività sono il motore della generazione dei valori di una nuova umanità. Per Sorel lo sciopero generale della classe operaia, che spezza l'ordine dello Stato è l'inizio di una nuova società anche se non è interessato a prefigurarne la natura.

Se leggiamo *Per una critica della violenza*<sup>14</sup> di Benjamin, vediamo come il cuore del suo discorso sia la distinzione tra nuda vita e volere del vivente<sup>15</sup>. È su questa distinzione che Benjamin costruisce l'altra e più oscura distinzione tra violenza impura e violenza pura.

Al di là delle oscillazioni del testo e delle sue oscurità, probabilmente imputabili anche ad una difficoltà di traduzione della parola “Gewalt” che in tedesco significa allo stesso tempo violenza, potere ed autorità, rimane fondamentale l'introduzione della differenza tra violenza mitica e violenza divina. Quella mitica, che si ripete incessantemente è legata all'esercizio del diritto e della legge. In definitiva, su questo punto, le posizioni di Arendt e Benjamin sembrano convergere, poiché è proprio il patto e quindi un'istituzionalizzazione della fraternità, del principio di convivenza non aggressiva, che determina la persistenza del campo, sempre potenzialmente attivabile, della violenza. È una posizione anti contrattualistica ed anti illuministica che accomuna Arendt a Benjamin e che trova una sua prima espressione in Nietzsche. In Benjamin l'aggettivo “pura” riferito a violenza è di segno opposto a quello che viene messo in scena da Sartre. Per Benjamin la violenza divina è pura, ma in che

---

12 S. Weil, *La prima radice*, SE, 1990.

13 Sulla violenza, op. cit. p.50

14 W. Benjamin, *Per una critica della violenza*, in Angelo Novus, Einaudi 1962

15 Solmi nell'edizione Einaudi 1995 omette di rendere “willen” che accompagna “Lebendigen”, creando così delle difficoltà ulteriori nel testo. Benjamin infatti contrappone “blosse Leben” cioè “nuda vita” a “Lebendigen wille” e cioè “volere vivente”. Scartando il riferimento al volere, anche Lebendigen finisce per appartenere al regno del biologico e dell'organico. Butler inoltre traduce “...die Seele des Lebendigen” di Benjamin con “anima vivente” (vd. Aut Aut 344, p.77), mentre Solmi traduce “vita del vivente”, riproponendo lo stesso spostamento semantico. Si tratta di tenere presente tali distinzioni nella prospettiva di evidenziare il fatto che il “Lebendigen” si colloca al di fuori della colpa insita, nel discorso di Benjamin, nella dimensione della “nuda vita”, del Leben.

sensu? Penso potremmo attribuire a questa forma della violenza, di cui Benjamin elenca per opposizione a quella mitica tutta una serie di determinazioni, l'aggettivo puro per due motivi: il primo evidenziato da Benjamin stesso e che consiste nell'assenza di spargimento di sangue, il secondo, che mi sento di proporre ed esplicitare, è che, essendo pura, non lascia tracce, è priva di conseguenze e perciò non è trasmissibile dal patto e dall'artificiale e simbolica fraternità dell'uomo. Anzi, essendo essa stessa, non solo a monte del diritto, ma in opposizione ad esso, precede ogni forma di possibile istituzionalizzazione, rappresentandone un punto di discontinuità. Essa è fulminea e senza preavviso, è insomma una rottura della storicità dell'esistenza a favore di una sorta di ripresa verginale della storia stessa. È *Gewalt* senza lutti, un evento che non ha conseguenze, è fuori dal meccanismo della ripetizione, della trasmissione e della riproduzione. Non genera la necessità dell'elaborazione del lutto e della riconciliazione.

Arendt, come si diceva precedentemente, compie una distinzione importante riguardo al rapporto di continuità tra diritto e violenza: la violenza può essere solo giustificata e mai legittimata. Il che significa che a posteriori possiamo addurre argomentazioni che restituiscono la logica e la necessità dell'azione violenta, così che il discorso giustificatorio permette di rendere accettabile un passato che getta la sua ombra sul futuro, mentre la legittimazione si proietta direttamente dal presente al passato, rendendo possibile la violenza come strumento di regolamentazione dei conflitti. Solo nella legittima difesa, il discorso giustificatorio e quello legale coincidono, e questo è il motivo per cui la legge non lo sanziona. Si chiama infatti legittima proprio perché non rompe il patto posto alla base dell'istituzione sociale, ma anzi addirittura la difende. L'agredito, in pericolo di morte, può uccidere l'aggressore e per questo la legge lo assolve. Ma passiamo dal piano, sempre astratto del diritto, alla piega esistenziale e dei vissuti, occorre dire che anche in caso di legittimazione della violenza, il rimorso non abbandonerà chi si difende con una violenza pari a quella da cui era minacciato. Ciò significa che, sebbene la società assolva chi risponde per legittima difesa, il soggetto che la mette in atto ne rimane comunque spezzato, cioè si giustifica, ma di fronte alla propria coscienza non si assolve, cioè non gli è sufficiente la legittimazione del diritto per legittimarsi da sé. Qui si vede che all'estremo, dove l'atto violento non è sanzionato, ma anzi può essere addirittura oggetto di ammirazione da parte degli altri, la violenza produce sempre una rottura esistenziale, una spaccatura nella coscienza. Tale rottura viene lenita solo perché è possibile il sostegno e il conforto degli altri.

Dal punto di vista del soggetto c'è sempre il dubbio che si sarebbe potuto fare altrimenti e che quindi la sua azione sia caratterizzata da una quota di irrazionalità. E in effetti questo ha un senso poiché la liceità di questo atto confligge con l'idea che è meglio subire il male che farlo. Porre la propria vita al di sopra di quella di un altro è sempre un atto equivoco, ma anche in contraddizione appunto con l'altro atteggiamento, apparentemente più naturale per l'effetto di un darwinismo immaginario, che consiste nell'autodifesa. In parte diverso e molto più liberatorio è l'atto violento prodotto in difesa di un terzo, ma anche in questo caso la coscienza subisce quella frattura di cui sopra. Tutto ciò dimostra il carattere di finzione del diritto, finzione che però non è in contraddizione con la sua efficacia il diritto non

punisce né la legittima difesa né il discorso giustificatorio che ne costituisce il limite e la cornice; anche tale discorso è infatti violento e si pone sul limite del versante della legittimità, atto di ulteriore violenza cui spesso i soggetti in causa non fanno e non possono per lo più sottrarsi. Istituirsi come soggetto offeso è esattamente il momento in cui il “patto” di fraternità viene rinnovato e sancito. Si tratta ancora una volta di quella fraternità mitica ed ambigua che sembra essere la natura delle istituzioni stesse. Arriviamo ad un punto per cui possiamo aggiungere all'affermazione di Sorel e riportata da Arendt, per cui la violenza è un problema in gran parte oscuro, l'affermazione per cui anche la fraternità è un problema altrettanto oscuro. Dei tre imperativi della Rivoluzione Francese, libertà, uguaglianza e fraternità, quest'ultimo rimane di gran lungo il più disatteso e il meno considerato. Dalle riflessioni precedenti potremmo dedurre addirittura che vi sia esclusione reciproca tra fraternità e diritto. Ma questo ci porterebbe a considerare e a chiederci, cosa che qui non è possibile fare, chi dovrebbe essere il soggetto che si incarica di realizzare questo principio. Di certo non lo Stato, cosa resa evidente, non solo per principio, ma anche storicamente.

All'estremo opposto della legittima difesa si colloca, nella riflessione di Arendt il principio della pena di morte come estremo esercizio della legge. Il principio della pena di morte si trova in posizione esattamente polare a quello della legittima difesa: Lo Stato non si difende da un aggressore che lo minaccia, sia perché l'azione violenta del condannato non può ledere l'astrattezza dello Stato, sia perché lo Stato si porrebbe in questo caso come estremo difensore della pace sociale, cioè renderebbe evidente lo sfondo sul quale lo stato trova la sua legittimazione: la delega appunto all'uso della violenza. Ma nel caso della pena di morte questa delega è infranta per due motivi. Il primo è pratico: la pena di morte, cosa dimostrato da studi specialistici e da statistiche, non agisce come deterrente nei confronti di futuri delitti; lo Stato quindi non garantisce un plus di sicurezza ai cittadini, suo principale mandato; la seconda è morale ed etica in quanto infrange esattamente la considerazione che la controviolenza è legittima solo in caso di autodifesa. La ratio della pena di morte sta tutta nell'efficacia di ribadire e ristabilire il nesso oscuro tra diritto e violenza primaria. È quindi un istituto di autodifesa preventiva da parte dello Stato e non di difesa del cittadino. Proprio quel tipo di violenza che anche Sartre nei *Quaderni per una morale*, condanna come la peggior forma di violenza.

Per riassumere quindi, se ad un estremo, quello della legittima difesa, la violenza ha una sua razionalità, inscritta nel principio di produrre il male per evitarne uno peggiore, nell'altro la violenza appare nella sua irrazionalità<sup>16</sup>.

È su questo versante che vorrei soffermarmi in chiusura.

La violenza è irrazionale solo nel caso in cui sia diretta verso un obiettivo che non è quello reale.

Per dirlo con le parole di Arendt, “rabbia e violenza sono irrazionali solo quando sono dirette a sostituti<sup>17</sup>”. Cosa significa qui “sostituto”? Qualcosa che appare come un motivo che giustifica la violenza, ma che tale non è. Cioè Arendt sembra dire che l'obiettivo della violenza, quando non si tratti di legittima difesa, è sempre altrove

---

16 Da pag. 48 di *Sulla violenza*, Arendt costruisce una riflessione sul termine “irrazionale”

17 *Sulla violenza*, op. cit.

rispetto a quello enunciato o dichiarato. È nell'impossibilità di focalizzare chiaramente la natura di ciò che ci ha offesi che siamo disposti a rompere un determinato limite.

Quindi la reazione o l'azione violenta è tale non per colpire un nemico, ma sorge come risposta alla difficoltà o all'impossibilità di scorgere chi o cosa sia il nemico, o addirittura chi o cosa pensiamo sia una minaccia. Nelle pagine di Arendt forse manca una distinzione netta tra chi mette in atto una violenza primaria da chi la subisce ed è perciò spinto a rispondere. Ma forse questa distinzione non è necessaria e, dal mio punto di vista, in questo contesto, è effettivamente superflua. S. Weil, ragionando sulle cause della guerra e della violenza degli Stati fa una strana operazione: utilizza categorie psicologiche normalmente utilizzate per descrivere la vita della soggettività, per qualificare disposizioni ed azioni degli Stati e di intere collettività. In linea con questo metodo, pensa che uno dei principi assunti ad esempio dagli Stati a garanzia della propria esistenza, sia quello di Grandezza. Forse è una questione tutta francese, ma credo che il problema della rispettabilità e dell'onore, stabiliti nei confronti di altri Stati, sempre potenzialmente nemici, sia una questione intrinseca di qualsiasi Stato. Per Weil è proprio questa tensione alla grandezza, su cui si radicano l'onorabilità e l'autorità dello Stato, ad essere il primo motore dell'aggressività e della violenza sotto forma di guerra. Se seguiamo Arendt nell'idea che la guerra non si fa né per inclinazione istintuale dell'uomo, né per interessi economici, e che si dà come un fenomeno a cui non abbiamo trovato ancora risposta, allora ci può essere utile almeno ragionare sul fatto che al cuore della guerra sta l'idea di grandezza e del potere in essa insito. La grandezza si dà anche come mania, e quando la guerra diviene un fatto concreto, ci possiamo chiedere se non sia il caso di utilizzare la categoria diagnostica di psicosi per caratterizzare avvenimenti che altrimenti dobbiamo considerare inspiegabili. Questo per dire che anche quando siamo di fronte ad una violenza primaria, ad un'aggressione, ci troviamo nella stessa posizione di chi si trova a rispondere con una contro violenza che non sia quella perpetrata per semplice legittima difesa.

È necessario conquistare lo spazio vitale?, oppure gli interessi economici erano improrogabili?

Per giustificare la violenza abbiamo a disposizione diverse retoriche e quella biologista è senz'altro la più pervasiva e subdola tra tutte le altre e, credo, ancora in gran parte da esplorare. Ma quando ci si trova nel mezzo dell'azione violenta tutto cambia, le retoriche si dissolvono ed emerge il dramma di un'irrazionalità mal compresa.

La violenza, per Arendt, è strumentale, mentre il potere è il fatto essenziale; l'obiettivo di un'azione violenta è il potere, ma nel momento in cui viene messa in atto diviene essa stessa anche fine. Comunque questa distinzione tra potere e violenza è fondamentale, poiché sposta lo sguardo riguardo alle finalità e agli scopi. Quando infliggo violenza ad un altro, cosa faccio? Lo umilio nel suo rispetto di sé. La ferita che lo colpisce gli impedisce di riconoscersi come un'unità. Il potere, quando si impone come coercizione, è questo: possedere le azioni dell'altro, imporgli la mia volontà e farlo agire secondo la mia utilità. Il potere, inteso in questo modo, è essenzialmente comando.

Ma se il potere viene prima della violenza, allora gli obiettivi della contro violenza non starebbero tanto nell'opporsi alla ferita, ma nello svelamento di quale sia l'obiettivo reale a cui l'azione sofferta rimanda.

Per questo l'ironia e la dissacrazione del potere sono così temute: l'autorità che si fonda sul potere ne rimane sminuita e distrutta. È un'osservazione che Arendt introduce senza però fare una distinzione tra autorità ed autorevolezza, il che permetterebbe di comprendere perché la seconda non teme affatto l'ironia, ma anzi la pratica.

Rispetto alla metafora della ferita, Sartre utilizza il mito della lancia di Achille che non solo infligge la ferita, ma è anche in grado di risanarla. In questo Sartre vede la legittimazione della violenza degli oppressi in risposta alla violenza degli oppressori, che dovrebbe curare non solo i colonizzati, ma anche la nevrosi dei francesi. Ma a mio avviso ciò rappresenta una deformazione del mito ed anche un'osservazione imperfetta della realtà: la lancia che guarisce è proprio la lancia che ferisce, cioè è sempre chi ha inferto sofferenza e dolore che può alla fine sciogliere le catene in cui ha gettato la sua vittima e ciò facendo liberarsi dal peso della colpa. La vittima non è, da sola, mai in grado di ricomporre quel vuoto di riconoscimento di sé inflittogli dalla violenza subita, poiché non può giungere a far proprio il vero motivo di ciò che ha subito. Questo infatti non sta nella materialità e nella fattualità delle ferite, ma nella distruzione dell'onore che segue all'impossibilità di ricostituire un'identità sufficientemente coesa. In questo senso l'osservazione di Butler sul regime discorsivo maschilista dei colonizzati che vogliono vendicare le donne stuprate, come simbolo del disonore della comunità, mi sembra perfettamente centrato e pertinente. La rottura dell'identità di una comunità, come di un singolo, mette in relazione stretta violenza e manipolazione. È questa rottura senza riparo che rappresenta la condizione della trasmissione e della riproduzione della violenza a tutti i livelli in cui essa venga presa in considerazione.

Il rancore impedisce l'apertura di un discorso sulla rottura della propria identità, mantenendo tutto lo spirito attento solo alla ferita subita e, di conseguenza al soggetto che l'ha inflitta. E questo rancore è tanto più radicato, quanto meno esso sia l'oggetto di discorsi tesi alla comprensione e non soltanto alla rivendicazione. Mi rendo conto di quanto sia scivoloso questo discorso: subito qualcuno potrebbe pensare, ad esempio, che se lo avessimo applicato alle rivendicazioni della classe operaia anche fino agli anni '60 del secolo scorso, oggi saremmo in un mondo ben più arretrato. Nonostante questo la distinzione tra azione e riflessione qui rimane fondamentale: si possono compiere le stesse azioni sulla base di motivazioni diverse.

È chiaro che azione e alienazione, cioè spossessamento dalle discorsività che ci identificano, rappresentano il cuore di questo problema, con tutto il peso delle ideologie che esso trascina con sé.

Il motivo per cui Arendt teme il vitalismo in politica, è che l'azione viene spinta in assenza di discorsi. Ovviamente le parole ci sono, ma il discorso del vitalismo si snoda sulla parola d'ordine, sullo slogan e su una massiccia presenza dell'ideologia. Si tratta dunque di discorsi violenti orientati ad imporsi al di là della riflessione o di un atteggiamento critico.

L'ideologia fondante il vitalismo è l'idea dell'eternità della nuda vita, una questione

che costituisce uno spartiacque ed un cambio di paradigma tra gremità e cristianità. Nell'idea di nuda vita il singolo si proietta in un'eternità che non gli spetta, venendo meno il senso del limite e della morte che stanno al centro della esistenza tragica. Se pensiamo ai protocolli medici che permettono il massiccio intervento tecnologico sul fine vita, capiamo di cosa stiamo parlando.

Per Arendt, dove cessa il pensiero inizia la ripetizione della violenza ed anzi la possibilità dell'apertura del discorso è antitetica all'esercizio della violenza stessa. Per Butler il discorso che non rappresenta un appello<sup>18</sup> per l'altro è un fattore di morte sociale. Con ciò la questione della trasmissione della violenza si sposta dal piano dello scontro fisico a quello del discorso. A riguardo Arendt si trova allineata su questo punto quando afferma che la violenza del discorso inizia quando *si parla di qualcosa, invece di parlare a qualcuno*. Trovo che questo sia un punto illuminante dalle molteplici implicazioni.

Innanzitutto si pone come una critica agli intellettuali di professione che corrono sempre il rischio di sottrarsi al confronto con una dimensione politica del discorso in virtù di un'esposizione coerente e in grado di trasmettere efficacemente una tradizione di pensiero e di ricerca. Il “qualcosa” supera il “chi” e questo mette in luce il fatto che in questa trasmissione della conoscenza c'è un'importante quota di alienazione: chi parla è espropriato dal contatto tra l'oggetto di studio e il suo reale vissuto. Sapere qualcosa, dal punto di vista di Arendt, non è una garanzia per fare un buon discorso. In fondo manca l'*appello* al pari di quanto succede tra colono e colonizzato. Un discorso senza appello è un atto di violenza nella prospettiva di Arendt.

Parlare a qualcuno significa intercettare un bisogno, una domanda che è tale perché è anche la domanda di chi parla. Paradossalmente una conversazione si snoda attorno ad un punto di domanda, attorno a ciò che non si sa. Dico conversazione come pratica del discorso non violento o che tenta di mantenere il livello di sopraffazione dell'altro al minimo possibile.

Ma che cos'è in definitiva un discorso senza “chi”? È il discorso della manipolazione e dell'ipocrisia. È su questo versante che Arendt cerca di costruire il corto circuito tra violenza concreta e violenza del sapere. La ribellione e la rabbia vengono suscitati non dall'offesa fisica, come si diceva prima, ma dal fatto che le promesse non vengono mantenute, le condizioni non migliorano quando potrebbero e quando le azioni vengono accompagnate da retoriche che impediscono di scorgere il vero obiettivo dell'azione stessa. Come a dire che al cuore della violenza c'è un nucleo discorsivo che produce lo spostamento dall'oggetto reale ad uno fittizio. Ma qui le cose si complicano poiché se appare sensato pensare di rispondere alla violenza concreta con altrettanta violenza, rispondere alla manipolazione con la violenza non solo è insensato, ma inefficace. Ora se per Arendt la vera offesa è quella che lede la dignità e l'identità dell'altro e non il suo corpo, il problema della manipolazione e dell'ipocrisia diventano cruciali coprendo l'intero territorio delle pratiche violente. Se così è, la risposta violenta, eccetto come detto, la contingenza della legittima difesa, non solo non sortisce effetto, ma non è necessaria. Giocando con il francese, con ogni probabilità in riferimento proprio a Sartre, l'*engagé* si trasforma in *enragé* sotto la pressione della manipolazione: essere assoggettati all'inganno produce la

18 *Violenza- non violenza*, op. cit.

trasformazione dell'impegno in rabbia, a meno che non si sia in grado di smascherarlo ricorrendo ad opportuni discorsi ed azioni.

L'obiettivo dell'inganno è esattamente lo spostamento della cosa, il redirezionamento del desiderio verso un oggetto che non corrisponde alle finalità reali di chi agisce con violenza.

L'impossibilità di esercitare l'attenzione e la vigilanza sullo spostamento del desiderio è il fattore determinante della trasmissione della violenza. In questo senso la violenza di ritorno, o contro violenza, non solo non può raggiungere l'obiettivo, occultando incessantemente la questione reale, ma diviene un fattore funzionale della violenza stessa.

Come detto la violenza spezza l'identità sia di chi la subisce, sia di chi la impone: il primo per difetto di riconoscimento, il secondo per eccesso di coscienza, che si sdoppia nel mettere in scena l'inganno che permette l'efficacia della violenza stessa.

Trauma ed inganno sembrano così essere gli assi portanti dei fenomeni di incatenamento sociale, dove la catena non è soltanto il vincolo della necessità, ma appunto la ripetizione degli anelli a loro volta incatenati ad altri anelli.

La rottura della catena è possibile? Cioè è possibile interrompere la logica della violenza che, come ci ricordano sia Sartre che Butler, rappresenta un fattore costitutivo?

Credo che non ci siano azioni facilmente riconoscibili che permettano un'operazione di riduzione della quota di violenza. Ma tento, sulla base dei testi messi a confronto, delle ipotesi.

La prima è lo sforzo di ciascuno di sopravvivere all'assenza del riconoscimento dell'altro che consiste nella possibilità di redirezionare ciò che era stato spostato per tentare di metterlo al giusto posto: se l'altro non può riconoscermi, o io penso che l'altro non mi riconosca – qui il piano di realtà e il piano fantasmatico sono del tutto interscambiabili – la mia prima reazione sarà dettata dal rancore che è il preambolo del discorso violento, prima ancora degli atti. Questa reazione produce esattamente un nuovo discorso ingannevole che riproduce quanto subito. Occorre una pratica ed un esercizio per sostenere lo sguardo di fronte al fatto che l'altro non ci ama. Su questo possiamo far convergere Benjamin e Butler: il primo afferma che la violenza divina, quella fulminea, senza spargimenti di sangue e quindi che non è trasmissibile ha a che fare con il continuo tramontare, così come la seconda, nello svolgere una critica al radicalismo etico di Levinas, ne condivide la riflessione sul fallimento. Riprendendo la meditazione sul Volto da parte di Levinas<sup>19</sup>, Butler afferma che il Volto dell'altro non è né rappresentabile, né non rappresentabile, ma è il fallimento di ogni possibile rappresentazione. Fallimento rispetto all'altro e discorso critico per Butler fanno un tutt'uno: anche la riflessione critica deve non solo fallire rispetto al suo referente, ma deve anche poter mostrare questo suo fallimento. La negazione del fallimento è allo stesso tempo, per Butler la negazione del lutto e quindi la riaffermazione della violenza.

Rispetto a Sartre qui ci troviamo agli antipodi, poiché egli vede la possibilità della cessazione del conflitto nel riconoscimento illimitato del bisogno di ciascuno verso tutti e di tutti verso ciascuno. Ma è evidente che è un pensiero limite, irraggiungibile

---

19 J. Butler, *Vite precarie*, op. cit.

nella prassi, al pari dell'enunciato del 5° postulato di Euclide che si realizza all'infinito. È un pensiero limite, un inserto kantiano che permette a Sartre di sostenere le sue tesi scindendo il campo dell'idealità da quello della prassi. Altra cosa è percorrere l'esercizio quotidiano di avvicinarsi a sostenere il colpo dell'assenza di riconoscimento dell'altro e quindi della negazione del proprio bisogno. Una società che sfugge al proprio lutto, negandolo, è destinata alla distruzione perché del tutto orientata alla rivendicazione incessante di diritti, mentre, dando la parola a Weil, “a rigore, per l'uomo, verso l'altro uomo, non esistono diritti, ma soltanto doveri”.

Elaborare il lutto è anche l'accettazione dell'incessante cambiamento delle situazioni, delle persone e dell'identità mia e degli altri. In questa direzione propongo di leggere il senso dell'idea di continuo tramonto di Benjamin, essere all'altezza del quale ci porta a contatto con quell'autorità e quel potere divini di cui troviamo traccia in *Per la critica della violenza*.

Alessandro Di Grazia  
Aprile 2017