

Violenza Politica *

J. R. Mensch

Se si osservano i conflitti del secolo passato sembra appropriata la descrizione hegeliana della storia come un «mattatoio»¹. Esso è stato testimone di due Guerre mondiali estremamente violente. Nella Prima i combattenti sono stati soggetti ad una carneficina su scala industriale, esposti sistematicamente al fuoco delle mitragliatrici, ai bombardamenti dell'artiglieria e ai gas venefici. La Seconda guerra mondiale ha sommato a questi orrori il suo concetto di “guerra totale”, intesa come una guerra diretta contro la totalità della nazione nemica: le sue scuole, le fabbriche, le città, in breve, la popolazione civile nella sua interezza. Nel perseguimento di questa politica sono stati lanciati ordigni incendiari contro le città, le popolazioni sono state deportate o lasciate sistematicamente morire di fame e, in generale, i non-combattenti sono stati soggetti alla stessa violenza degli eserciti in campo. Questa estensione della violenza sulla popolazione civile è continuata nei conflitti che sono seguiti. È stata particolarmente marcata nelle lotte di liberazione e nelle guerre civili che si sono susseguite dal periodo post-bellico fino ad oggi. Senza che venisse meno la violenza fra nazioni, sono salite alla ribalta la violenza infra-statale organizzata delle guerre civili e quella degli Stati “man-

* Titolo originale *Political Violence in Über Zivilisation und Differenz. Beiträge zu einer politischen Phänomenologie Europas*, a cura di L. Hagedorn e M. Staudigl, (*Orbis phaenomenologicus*), Königshausen & Neumann, Würzburg 2008, pp. 285-303. Traduzione italiana e cura del testo di Arcangelo Licinio. Si ringraziano il Professor J. Mensch e il Professor J. Königshausen per la gentile concessione.

¹ Hegel descrive la storia come un «un mattatoio, in cui sono state condotte al sacrificio la fortuna dei popoli, la sapienza degli stati e la virtù degli individui», G.W. Hegel, *Lezioni sulla filosofia della storia*, tr. it. G. Calogero e C. Fatta, La Nuova Italia, Firenze 1982, vol. I, p. 58.

cati”. Siamo ripetutamente testimoni di sevizie (*outrages*) perpetrate ai danni di popolazioni indifese, di saccheggi, di assassini da parte di bande predatrici. Questa violenza sembra una continuazione di quella che emerge allorché avviene la ritirata delle forze dell’ordine civile. Che sia a causa di un disastro naturale o della caduta di una dittatura, i saccheggi e la violenza delle bande, con i loro regolamenti di conti, sembrano doverne conseguire per necessità. Come ha mostrato l’esempio di paesi dalla Somalia all’Iraq, una tale violenza cessa solo quando incontra la contro-violenza delle forze dell’ordine pubblico.

Non intendo sostenere che, nell’essere determinati dalla violenza, il secolo passato o noi stessi siamo unici. La violenza è così diffusa nella storia umana che una buona parte degli sforzi politici e diplomatici dell’umanità possono essere compresi nei termini di nostri tentativi di venirne a patti. Vista sotto questa luce, la questione fondamentale potrebbe benissimo essere “come evitare che le differenze politiche divengano violente”. Quello che rende una tale questione così difficile in Occidente è il nostro equiparare libertà e sovranità. La sovranità è la prerogativa del comando. Essa esprime, con le parole di Hannah Arendt, «l’ideale di non compromettere l’autosufficienza e la padronanza»² (*self-sufficiency and mastership*). Da ciò deriva un sillogismo fatale: “Se vogliamo essere liberi, dobbiamo essere sovrani. Data la nostra dipendenza dagli altri, l’autosufficienza richiesta per la sovranità implica essere, fra loro, i padroni. Siamo quindi di fronte alla scelta fra il comandare o l’essere comandati. Per comandare dobbiamo avere a che fare con la violenza, dobbiamo privare gli altri dalla loro capacità di comandarci. Questa

² H. Arendt, *Vita activa*, tr. it. S. Finzi, Introduzione di A. Dal Lago, Bompiani, Milano 1989, p. 173.

argomentazione implica che libertà e violenza sono congiunte. Essa suggerisce che la spinta alla libertà è essa stessa un impeto verso la violenza. Se la ammettiamo, quindi, non possiamo poi dire che l'ideale della vita politica è l'espressione massimamente concorde (o armoniosa) della libertà di ciascuno dei cittadini³. Al contrario, la congiunzione di violenza e libertà implica che la politica consiste non tanto nell'esprimere, quanto nel contenere la libertà. È una conclusione corretta?

Il fatto che limitando la libertà non si contenga sempre la violenza dovrebbe farci fermare a riflettere. I nostri fallimenti nel contenere la violenza politica, infatti, indicano quanto imperfettamente comprendiamo la sua natura. In quello che segue argomenterò che l'equazione occidentale fra libertà e sovranità è, di fatti, una conflazione, basata su una confusione profonda, di due diversi atteggiamenti che possiamo avere verso gli altri. Sosterrò che solo sbrogliando questo intreccio potremo ottenere una comprensione pratica della natura della violenza politica.

I

Considerando le difficoltà incontrate dai nostri tentativi di comprendere la violenza politica, astrarrò dalla questione della violenza internazionale. Possiamo farlo se accettiamo l'argomento per il quale tale violenza è il risultato di una mancanza di un ordine politico internazionale, uno che abbia il potere di imporre le sue decisioni

³ Questo è l'ideale di Kant che scrive: «Una costituzione improntata alla *massima libertà umana* secondo leggi in base alle quali *la libertà di ciascuno possa coesistere con quella degli altri* [...] è [...] un'idea necessaria, che va posta a fondamento non soltanto del primo disegno di una costituzione politica, ma pure di tutte le leggi [...]» (I. Kant, *Critica della ragion pura*, a cura di C. Esposito, Bompiani, Milano 2004, pp. 555-557).

sugli Stati individuali. Fintanto che un tale ordine non diventerà effettivamente vincolante, gli Stati individuali, quantomeno per ciò che riguarda la questione della violenza, possono essere considerati come federati in uno Stato singolo. Questa astrazione ci permette di affrontare direttamente la risposta classica alla domanda su come evitare la violenza infra-statale. Una tale violenza, si dice, può essere prevenuta attraverso una costituzione che sia vincolante. È come se la costituzione istituisse le regole del gioco per la gestione dei conflitti di interesse. Nel fare questo, essa fissa dei limiti alla possibilità da parte delle varie fazioni di promuovere il proprio interesse. Così, in una costituzione democratica, i conflitti di interesse, quando riguardano il diritto, diventano conflitti su interessi che possono essere rappresentati nella scrittura del diritto. In quanto tali, essi possono essere accomodati tramite le elezioni. Lo stesso vale per i conflitti su chi debba rendere esecutiva la legge. Nel sistema americano il presidente è scelto tramite il voto. I sistemi parlamentari hanno i loro diversi modi di scegliere il primo ministro. Lo stesso vale per i conflitti su chi debba interpretare la legge. La costituzione, nell'istituire il potere giudiziario, regola anche questo.

I problemi di questa risposta sono ben noti. Il sistema elettorale può essere minato attraverso la trasformazione dei confini dei distretti elettorali o la deliberata esclusione di classi di votanti. Il potere giudiziario può essere politicizzato attraverso la scelta di giudici che rappresentano particolari filosofie politiche o interessi economici o razziali. Una tale politicizzazione può comprendere i giudici chiamati a interpretare la costituzione. In tal caso la costituzione, piuttosto che regolare il conflitto politico, diventa un oggetto di interessi inconciliabili in competizione. Alla fine di questo processo la costituzione può perdere la sua autorità vincolante. In assenza di una tale

autorità, non c'è nulla che possa impedire che le autorità esecutive o legislative ignorino le “regole del gioco” che essa rappresenta.

La risposta comunitarista a una tale prospettiva si fonda sulla creazione della solidarietà sociale. Essa sostiene che l'ultimo baluardo contro il fazionalismo che minaccia la costituzione sia una certa coesione o consenso sociale – che si traduce in un certo senso di rispetto per la legge e, con ciò, in rispetto per la stessa costituzione. Charles Taylor, ad esempio, ammonisce che la «società democratica collasserebbe» senza «fondazioni» come il «consenso», la «solidarietà» e la «coesione»⁴. C'è bisogno di queste fondazioni per assicurare non solo il fatto che la gente «paghi le sue tasse senza essere braccata, ma anche che diventi soldato e vada in guerra e che partecipi alle decisioni e voti». Ciò di cui c'è bisogno è una sorta di «identificazione col tutto». Egli afferma anche «è qui che per me fa il suo ingresso il comunitarismo [...] molte teorie liberali ignorano del tutto le condizioni di questo tipo di creazione senza le quali non hai una società liberale, non hai una società democratica»⁵. La tesi di Taylor è che lo Stato si garantisca le sue fondazioni con il «rafforzamento dei valori comuni» attraverso programmi progettati per promuoverli. Il problema di questa soluzione emerge se si osserva lo stesso contesto da cui Taylor muove, cioè quello della provincia, il Quebec. Durante la Seconda guerra mondiale, molti abitanti del Quebec non si sentivano così solidali col Canada da accettare il servizio di leva. Di conseguenza, i programmi istituiti al fine di assicurare dei valori comuni accrescevano la solidarietà fra i francesi, ma non con i gruppi etnici formanti il resto del paese. Nell'ultimo referendum sull'indipendenza,

⁴ A. Beaulieu, *A Conversation with Charles Taylor*, in «Symposium», Vol. 9, n. 1 (Spring / Printemps 2005), p. 124.

⁵ *Ivi*, p. 121.

che è seguito al fallimento dei colloqui costituzionali, la disgregazione del Canada è stata avvertita dai confini più lontani. Oggi la costituzione continua ad essere il punto di maggior conflitto fra i nazionalisti del Quebec e coloro che ad essi si oppongono. Il problema nel fare affidamento sulla creazione di valori comuni, quindi, è che la stessa comunanza (*commonality*) può spesso ridursi alla solidarietà di razza, linguaggio o classe e dei valori ad essi associati. Quando ciò accade, tale comunanza ignora l'alterità che è essenziale agli Stati moderni, pluralisti.

Il Canada ci fornisce l'esempio di un altro degli strumenti che tengono insieme una nazione: l'uso del potere statale. In risposta alle attività del Fronte di liberazione del Quebec nel 1971, il Primo ministro canadese, Pierre Trudeau, fece appello al War Powers Act, sospendendo le libertà civili. Sebbene l'Atto fu di breve durata, esso mostrò con la forza, attraverso la presenza di polizia e di soldati, il monopolio legale dello Stato sullo strumento della violenza. In altri paesi, questi "stati di emergenza" possono essere frequenti e di lunga durata. La conclusione di tale processo può derivare nella sospensione permanente della stessa costituzione, non solo delle libertà civili. Lo Stato finisce per essere trasformato in uno degli antagonisti della vita politica così come questa è normalmente intesa. Con la perdita della costituzione che detta le regole del gioco, la stessa politica finisce e viene rimpiazzata dalla tirannia.

II

È esattamente contro questa prospettiva che molte costituzioni contengono delle clausole che limitano il potere statale, clausole che dichiarano, nei termini della Dichiarazione dei diritti americana,

che «il Congresso non farà o metterà in esecuzione una qualsiasi legge che...». I problemi con queste forme di tutela sono sia pratici che teorici. Su un livello pratico, la costituzione stessa è un mero pezzo di carta. Non ha alcuna forza coercitiva. La forza coercitiva appartiene allo Stato, allo Stato reale che può, dichiarando uno stato di emergenza, sospendere la costituzione. Su un piano teorico, il problema può essere espresso attraverso il riconoscimento che le nazioni, con le loro costituzioni, sono il risultato di una violenza costituente (*founding violence*). Una volta venute alla luce, esse si conservano attraverso il prolungamento della violenza.

È istruttiva, a tal proposito, l'argomentazione di Thomas Hobbes. Egli rintraccia l'origine della violenza fra gli uomini nella loro eguaglianza naturale. Scrive Hobbes: «La natura ha fatto gli uomini così eguali, nelle facoltà del corpo e della mente, che [...] la differenza fra uomo e uomo non è così considerevole, da permettere a un uomo di rivendicare un vantaggio, cui un altro non possa a pari titolo pretendere»⁶. Data tale eguaglianza, tutti gli uomini sentono di avere eguali speranze nell'ottenere questi vantaggi. Ne deriva la competizione e, con essa, l'inimicizia. Nelle parole di Hobbes: «Quindi se due uomini desiderano la stessa cosa, di cui tuttavia non possono entrambi fruire, essi diventano nemici», con la conseguenza che gli uomini «si sforzano di distruggersi o sottometersi a vicenda»⁷. Ciascuno, infatti, teme a tal punto l'altro che cerca di assoggettarlo in anticipo. Con ciò abbiamo la condizione naturale dell'uomo «che è detta guerra; e [...] tale guerra è di tutti contro tutti»⁸. Secondo Hobbes, l'unico modo di uscire da questa condizione, nella quale la vita

⁶ T. Hobbes, *Leviatano*, a cura di T. Magri, Editori Riuniti, Roma 1976, p. 70.

⁷ *Ivi*, p. 71.

⁸ *Ivi*, p. 73.

dell'uomo è «solitaria, povera, sordida, bestiale e corta», è attraverso la rinuncia di ciascuno ai suoi diritti ad usare qualunque mezzo per difendere se stesso. E ciò lo si consegue attraverso il trasferimento di tali diritti allo Stato. Fondare uno Stato, in altri termini, implica che lo Stato assuma il monopolio della violenza che ciascuno di noi impiegava formalmente per difendere se stesso. La fondazione, quindi, avviene quando alla sovranità «è conferito l'uso di tanto potere e di tanta forza, da essere in grado, con il terrore da essi suscitato, di conformare le volontà di tutti alla pace interna e all'aiuto reciproco contro i nemici esterni»⁹.

Due cose sono decisive in questo argomento. La prima è che esso segue il paradigma che eguaglia libertà e sovranità, intendendo quest'ultima come auto-sufficienza e padronanza (*mastery*). Per essere liberi, bisogna essere padroni (*master*). Così, prevedendo che gli altri vorranno ottenere gli stessi beni che lei desidera, ciascuna persona, con un occhio alla propria auto-sufficienza, cerca di sopraffarli. Nei termini di Hobbes, cerca di «impadronirsi, con la forza o con l'astuzia, delle persone di quanti più uomini può, finché non vede nessun altro potere tanto forte da costituire per lui un pericolo»¹⁰. Una volta che gli Stati sono fondati, il paradigma continua con il loro tentativo di dominarsi a vicenda, cioè, nel loro essere in uno stato di guerra aperto o celato. In entrambi i casi, il processo è alimentato dalla competizione per i «vantaggi». Esso inoltre insiste sulla presunta eguaglianza degli antagonisti. Questo è il secondo elemento decisivo. È il fatto che non vediamo una sufficiente diversità fra di

⁹ *Ivi*, p. 112.

¹⁰ «E a causa di questa diffidenza reciproca, un uomo non ha modo più ragionevole di garantire la propria sicurezza che l'anticipazione, cioè l'impadronirsi, con la forza o con l'astuzia, delle persone di quanti più uomini può, finché non vede nessun altro potere tanto forte da costituire per lui un pericolo», *ivi*, pp. 71-72.

noi a giustificare il nostro dare a qualcun altro una superiorità nei nostri confronti.

Hobbes porta acqua al suo mulino (*brings the point home*) paragonando gli uomini ad altre specie sociali come le api. Le api non competono per la gloria o per l'onore. Tutte le differenze fra di loro sono naturali. Esse, quindi, si distinguono dagli uomini per il fatto che «l'accordo fra queste creature è naturale; quello fra gli uomini è solo per il patto, cioè artificiale». Così, la natura regola le azioni delle api verso il loro bene comune. Gli uomini, invece, non sono soggetti a tali coercizioni. Il loro accordo artificiale richiede quindi «un potere comune che li tenga in soggezione e ordin[i] le loro azioni al vantaggio comune»¹¹. Questo insistere sull'assenza di differenze naturali fra di noi indica una certa astrattezza della concezione hobbesiana dello «stato naturale». La famiglia, gli amici, le fedeltà tribali non sono prese in considerazione. Ciascun individuo è come gli altri in quanto ciascuno è astratto dal contesto sociale – le circostanze familiari, storiche e del caso – che potrebbe differenziarlo. Nello stato di natura, secondo Hobbes, la nostra vita è «solitaria». La questione che dovremo affrontare è se questa prospettiva atomistica sulla natura umana sia presupposta dall'equazione di libertà e dominio (*mastery*). Se lo è, dovremo considerare più attentamente il suo ruolo nella violenza derivata da tale equazione. Ci chiederemo se il nostro fallimento, sia nel comprendere che nel contenere la violenza, possa essere ricondotto a questo modo atomistico di considerare la natura umana.

¹¹ *Ivi*, p. 111.

III

Secondo Hobbes, non dovremmo pensare lo stato di natura come una condizione che scompare del tutto dopo la fondazione dello Stato. Il suo persistere, egli osserva, è attestato dal fatto che gli uomini viaggiano armati, chiudono a chiave le loro case quando partono e, per giunta, serrano i loro forzieri pure quando sono a casa¹². In tali casi, essi riconoscono che in assenza del potere statale (ad esempio, nelle aree isolate che si attraversano durante i viaggi), continua a persistere una naturale condizione di guerra. Secondo Agamben, questa persistenza è di fatto un principio interno allo Stato. Con le sue parole: «Hobbes era perfettamente cosciente che lo stato di natura non doveva essere considerato necessariamente come un'epoca reale, quanto piuttosto, come un principio interno allo Stato, che si rivela nel momento in cui lo si considera "come se fosse dissolto"»¹³. Tale dissoluzione occorre non solo quando un disastro naturale menoma le forze dell'ordine pubblico, con i conseguenti rivolte e sciaccallaggi. Esso appare anche quando la sovranità dichiara uno «stato di eccezione» o di «emergenza» che sospende i diritti civili. Durante questo periodo, la sovranità può uccidere, imprigionare o in generale vessare i cittadini dello Stato con impunità. I crimini che essa imputa a chi è ad essa soggetto, li permette a se stessa. Ciò che si mostra in un tale stato di emergenza è, secondo Agamben, la violenza che istituisce lo Stato. Così, lo stato di eccezione «sovrana» non è istituito

¹² Cfr. *Ivi*, p. 74.

¹³ G. Agamben, *Homo sacer. Il potere sovrano e la nuda vita*, Einaudi, Torino 1995, p. 42.

come una legge, ma al fine di stabilire la situazione in cui una legge è possibile¹⁴.

Le considerazioni di Agamben possono essere poste nei termini della distinzione istituita da Walter Benjamin fra la violenza che fonda e quella che preserva lo Stato. Secondo Benjamin «in quanto mezzo [...] ogni violenza o instaura o conserva il diritto»¹⁵. La violenza che conserva il diritto è presente nei mezzi che usa la polizia per far rispettare la legge. Nel farla rispettare, essa *preserva* lo Stato. La violenza che istituisce il diritto, invece, *fonda* lo Stato. Così, nei conflitti da cui ha origine lo Stato, i termini della parte vittoriosa diventano costituenti il diritto. Con le parole di Benjamin: «nell'atto di insediare come diritto lo scopo perseguito, non licenzia (*abdankt*) la violenza, ma solo ora ne fa in senso stretto e immediato una violenza istitutrice di diritto. Così facendo, con il nome di potere, essa insedia come diritto non già uno scopo esente e indipendente da violenza, ma necessariamente e intimamente legato ad essa. Istituzione di diritto è istituzione di potere e in questa misura atto che manifesta immediatamente la violenza»¹⁶. Questa violenza si mostra nell'uso dei poteri di polizia per assicurare la legge. Essa appare nella sua forma originaria quando «lo Stato [...] non riesce[e] più a garantirsi con l'ordinamento giuridico il raggiungimento dei propri fini empirici che pur intende raggiungere a ogni costo». A questo punto la polizia «in-

¹⁴ Con le parole di Agamben «Nell'eccezione sovrana si tratta, infatti, non tanto di controllare o neutralizzare un eccesso, quanto, innanzitutto, di creare e definire lo spazio stesso in cui l'ordine giuridico-politico può avere valore», *ivi*, p. 23. Ciò significa che «Nella sua forma archetipa, lo stato di eccezione è, dunque, il principio di ogni localizzazione giuridica, poiché esso soltanto apre lo spazio in cui la fissazione di un certo ordinamento e di un determinato territorio diventa per la prima volta possibile», *ivi*, p. 24.

¹⁵ W. Benjamin, *Per la critica della violenza*, tr. it. A. Sciacchitano, Centro Studi Walter Benjamin, <http://walterbenjamin.ominiverdi.org>, p. 6.

¹⁶ *Ivi*, p. 10.

terviene “per ragioni di sicurezza” in numerosi casi in cui non sussiste una situazione giuridica chiara»¹⁷. In questi casi l'azione della polizia «è potere che instaura diritto», la cui «funzione caratteristica non è promulgare le leggi ma dispensarsene in ogni modo, con decreti emanati con forza di diritto»¹⁸. Quello che è in discussione qui è lo stesso spazio del diritto, cioè quello dell'ordine pubblico. Come notano sia Benjamin che Agamben, il ruolo della polizia è ricco di ambiguità. Conserva il diritto in quanto i suoi fini le sono dati dal potere dello Stato e il suo uso del potere «deve limitarsi nel proporre nuovi fini». E tuttavia, in quanto rappresentazione della violenza costituente (*founding*), il potere della polizia rappresenta qualcosa che viene prima della legge. Così «al contrario del diritto, che riconosce nella “decisione” spaziotemporale precisamente determinata *hic et nunc* una categoria [...] attraverso cui si espone alla critica» dei giuristi, «il trattamento dell'istituto poliziesco non incontra nulla di sostanziale. Il suo potere è informe»¹⁹.

Il paradosso consiste nel fatto che l'autorità sovrana manifestata dalla polizia è sia dentro che fuori lo Stato. Così, fintanto che la polizia esercita una funzione di istituzione del diritto, esprime questa autorità come prioritaria rispetto allo Stato, cioè, prioritaria rispetto al diritto. Quando è dichiarato uno stato di emergenza e sono sospesi i diritti civili, l'unica cosa che conta è ristabilire l'ordine pubblico. Con le parole di Agamben: «Nell'eccezione sovrana si tratta, infatti, non tanto di controllare o neutralizzare un eccesso, quanto, innanzitutto, di creare e definire lo spazio stesso in cui l'ordine giuridico-politico può avere valore». Ciò significa che «nella sua forma archeti-

¹⁷ *Ivi*, p. 6.

¹⁸ *Ivi*, p. 6.

¹⁹ *Ivi*, p. 6.

pa, lo stato di eccezione è [...] il principio di ogni localizzazione giuridica, poiché esso soltanto apre lo spazio in cui la fissazione di un certo ordinamento e di un determinato territorio diventa per la prima volta possibile»²⁰. Qui non si tratta del diritto, ma della sua istituzione, cioè di quella dello spazio pubblico in cui il diritto può manifestarsi. Hobbes esprime la stessa cosa sostenendo che nello stato di natura non c'è alcuna legge. In tale stato: «nulla può essere ingiusto. In ess[o] non trovano luogo le nozioni di diritto e torto, di giustizia e ingiustizia». La ragione è chiara: «Dove non c'è un potere comune, non c'è legge; e dove non c'è legge, non c'è ingiustizia»²¹. Dato che la sovranità rappresenta questo potere comune, essa fonda il diritto. Ma in quanto tale ne resta fuori. Così, come afferma Hobbes, «non può avere luogo alcuna infrazione del patto da parte del sovrano»²². Quello che esso rappresenta *nello Stato* è la violenza che è *prima dello Stato*. Con le parole di Agamben: «in Hobbes, lo stato di natura sopravvive nella persona del sovrano, che è l'unico a conservare il suo naturale *ius contra omnes*. La sovranità si presenta, cioè, come un inglobamento dello stato di natura nella società»²³. La polizia manifesta questo inglobamento. Essa è allo stesso tempo istituyente e conservante il diritto²⁴. Rappresenta sia il potere costituente (*constituting*) della violenza costituente (*founding*), sia il potere costituito di un sistema legale istituito. L'ambiguità della sua funzione è quella del potere della sovranità. Con le parole di Agamben «il potere sovrano

²⁰ G. Agamben, *Homo sacer*, op. cit., p. 23 e p. 24.

²¹ T. Hobbes, *Leviatano*, op. cit., p. 75.

²² *Ivi*, p. 11.

²³ G. Agamben, *Homo sacer*, op. cit., pp. 41-42.

²⁴ W. Benjamin, *Per la critica della violenza*, op. cit., p. 6.

[...] si scinde in potere costituente e potere costituito e si tiene in rapporto con entrambi, situandosi nel loro punto di indifferenza»²⁵.

Se questa descrizione è corretta, allora non potremo fare ricorso ad una soluzione costituzionale per risolvere il problema della violenza infra-statale. Se Hobbes, Benjamin e Agamben hanno ragione, la violenza sia istituisce sia conserva lo Stato. Lo Stato funziona incorporando dalla natura la violenza. Ciò implica che non ha limiti interni. In particolare implica che «il potere costituente non solo non è [...] un'emanazione di quello costituito, ma neppure l'istituzione del potere costituito»²⁶. Qui ci troviamo di fronte ad una ambiguità fondamentale. Esistendo nel punto in cui si intersecano la violenza costituente e l'ordine legale costituito, lo Stato permette a se stesso ciò che vieta ai suoi cittadini. Con le parole di Agamben: «Sovrana è la sfera in cui si può uccidere senza commettere omicidio»²⁷. In un certo, preciso, senso essa fonda l'ordine legale violandolo, cioè, facendo eccezione per se stessa dalle norme dell'ordine. Non possiamo quindi farvi appello per bandire lo spettro della violenza infra-statale. Alla sfera della sovranità è connaturata l'eccezione a qualunque ordine potremmo imporre attraverso di essa. Essa stessa contiene l'eccezione che può essere usata dai partiti politici, dalle fazioni o da altri gruppi per distruggere l'ordine che impone.

IV

Secondo quanto abbiamo detto, la violenza ha origine in una competizione fra Sé solitari. Nella guerra di «tutti contro tutti», «ogni

²⁵ G. Agamben, *Homo sacer*, op. cit., p. 48.

²⁶ *Ivi*, p. 50.

²⁷ *Ivi*, p. 92.

uomo è nemico di tutti gli altri»²⁸. Per Hobbes le cause di questa guerra risiedono nella nostra eguaglianza naturale – il fatto che la natura ci abbia fatto essenzialmente simili nella mente e nel corpo – e nella competizione per i «vantaggi». Data la nostra eguaglianza naturale, non vediamo perché qualcun altro dovrebbe poter godere dei vantaggi dei quali non godiamo noi. C'è, in altri termini, un egoismo naturale in cui ciascuno di noi si chiede “perché dovresti avere questa cosa e io no?”. Per Hobbes «senza un potere comune che [ci] tenga tutti in soggezione»²⁹ e imponga una serie di decisioni convenzionali sulla proprietà, a questa domanda non c'è nessuna risposta.

Per vedere i limiti di questa tradizione, dobbiamo considerare la sua alternativa, altrettanto estrema di quella che ha origine da Hobbes. Mentre nella prospettiva atomistica di Hobbes lo stato naturale degli uomini è solitario e dominato dall'egoismo, Aristotele ritiene l'individuo isolato un'astrazione vuota. Gli uomini, osserva, non sono mai soli. Data la nostra finitudine e i nostri bisogni non c'è mai stato un momento in cui saremmo potuti esistere senza gli altri. Scrive Aristotele: «È necessario in primo luogo che si uniscano gli esseri che non sono in grado di esistere separati l'uno dall'altro, per esempio la femmina e il maschio»³⁰. Da ciò ne consegue la famiglia di bambini, cugini, zii, etc., il raggruppamento di famiglie nei villaggi e il coalizzarsi di villaggi negli Stati. Con le parole di Aristotele: «La comunità che risulta di più villaggi è lo Stato, perfetto, che raggiunge ormai, per così dire, il limite dell'autosufficienza completa: formato bensì per rendere possibile la vita, in realtà esiste per render possibi-

²⁸ T. Hobbes, *Leviatano*, op. cit., p. 73.

²⁹ *Ibidem*.

³⁰ Aristotele, *Politica*, 1252a 27, tr. it. R. Laurenti, in *Opere*, vol. IV, Laterza, Roma-Bari 1973, p. 4.

le una vita felice»³¹. Per Aristotele, quindi, la formazione dello Stato è motivata dal «rendere possibile la vita». E si sviluppa fin quando questo bisogno non è soddisfatto, cioè fin quando la comunità umana non raggiunge «il limite dell'autosufficienza». Questo Stato autosufficiente è la «causa finale» o il fine interno della crescita della comunità umana. Così come una pianta manifesta la sua natura quando raggiunge la maturità, la comunità umana la rivela allorché ottiene la sua autosufficienza. Per Aristotele definire qualcosa «naturale» significa che esso ha un fine innato della sua crescita, qualcosa che lo guida verso un determinato perfezionamento³². Così tutti gli stadi dello sviluppo della pianta – dal seme all'arboscello e quindi all'individuo che produce il seme – sono «naturali» in quanto seguono tutti un piano di crescita – che mira a realizzare un fine innato. La tesi di Aristotele è che lo stesso valga per lo Stato. Con le sue parole: «Quindi ogni Stato esiste per natura, se per natura esistono anche le prime comunità: infatti esso è il loro fine e la natura è il fine»³³. Questa identificazione della natura con il fine implica che è solo alla fine di un processo naturale che possiamo apprendere l'essenza – «ciò che era l'essere» – dell'individuo vivente³⁴. La «natura», che si rivela nello stadio finale, dà senso ai vari stadi della crescita dell'organismo. Questi stadi raggiungono il loro culmine naturale quando l'organismo è autosufficiente, cioè, quando diventa capace di

³¹ *Ivi*, 1252b 27-29, p. 6.

³² Con le parole di Aristotele: «la natura, così chiamata in quanto generazione, e “via verso la natura”. [...] Ciò che nasce, procede o nasce da qualcosa verso qualcosa. Verso cosa diviene? Non certo verso ciò dal quale essa ha il suo principio di partenza, ma in ciò verso cui tende. Dunque, è la forma che è natura.», Aristotele, *Fisica*, 193b, a cura di L. Ruggiu, Mimesis, Milano 2008, p. 53.

³³ Aristotele, *Politica*, op. cit., 1252b, p. 6.

³⁴ «Ciò che era l'essere» (*to ti hen eina*) traduce letteralmente l'espressione di Aristotele tradotta di solito come essenza. [Cfr. ad esempio *Metafisica IV*, 1028b 33.36, N.d.T.].

funzionare da sé in modo tale da potere (ad esempio attraverso la fioritura e la generazione di semi) continuare la specie. Così, continua Aristotele, «per esempio quel che ogni cosa è quando ha compiuto il suo sviluppo, noi lo diciamo la sua natura, sia di un uomo, d'un cavallo, d'una casa. Inoltre, ciò per cui una cosa esiste, il fine, è il meglio e l'autosufficienza è il fine e il meglio»³⁵.

L'affermazione secondo la quale "lo Stato è una creazione della natura" pone le basi per quella «l'uomo è un animale politico». Essa significa che l'uomo può raggiungere il suo fine naturale, l'autosufficienza, solo nello Stato. Così, per Aristotele, «per natura lo Stato è anteriore alla famiglia e a ciascuno di noi». Ciò significa che proprio come le parti di un corpo non possono sopravvivere separate dal corpo, così «ogni individuo separato sarà nella stessa condizione delle parti rispetto al tutto»³⁶. La sua non autosufficienza non è solo di carattere economico. Non è semplicemente una funzione del fatto che poiché nessuno può essere capace di fare tutto (*jack of all trades*), allora la sopravvivenza umana dipende da una divisione del lavoro e, quindi, dal risultante scambio di beni e servizi. Ha a che fare, piuttosto, con il senso di ciò che significa essere umani. Questo senso, per Aristotele, è impensabile se si prescinde dallo Stato. Per questo una persona non in grado di vivere in società, o che non ne senta il bisogno, «o è bestia o dio»³⁷. O è un abietto o è superiore all'umanità, ma non è umano. Infatti, un individuo isolato, è «come una pedina al gioco dei dadi»³⁸, che non ha alcun senso da sé. Ugualmente, l'essere umano separato dallo Stato, è separato da «legge e

³⁵ Aristotele, *Politica*, 1252b 31-1253a 1, op. cit., p. 6.

³⁶ *Ivi*, 1253a 27, p. 7.

³⁷ *ibidem*, 1253a 29.

³⁸ *Ivi*, 1253 a 5, p. 6.

giustizia» e diventa «l'essere più sfrontato e selvaggio». La sua vera natura degenera in una «ingiustizia provvista d'armi»³⁹.

Questa descrizione ricorda quella dello stato di natura di Hobbes. Di fatto qui sono in gioco due sensi diversi di “natura”. Per Hobbes la “natura” indica la condizione primitiva dell'uomo *prima* della fondazione della società. Si tratta di una condizione di violenza espressa dalla «guerra di tutti contro tutti». Per Aristotele, la natura esprime invece *il fine del processo* che risulta nella società. L'uomo realizza la sua natura attraverso le sue relazioni sociali. La violenza dell'uomo al di fuori della società non è espressione della sua condizione primitiva, ma piuttosto della sua natura politica (o sociale). Ciò che essa indica è la sua incapacità ad agire moralmente in uno stato di isolamento, di per se stesso. In questa prospettiva, la violenza non è “fondante” in relazione allo Stato. Ciò che è costituente (*founding*) è la spinta (*drive*) verso l'autosufficienza morale ed economica. L'impulso che conduce realmente alla costituzione dello Stato conduce anche a «legge e giustizia».

V

Come scegliere fra questi due modi diversi di vedere la nostra natura? Quale il migliore per rendere conto del fatto della violenza? Per entrambi la violenza caratterizza la nostra natura al di fuori della società. Entrambi intendono la rottura dell'ordine sociale come ciò che conduce alla violenza. La questione, tuttavia, verte sulla violenza che occorre nella sfera sociale – in particolare, quella che porta al disfacimento dell'ordine sociale. Aristotele suggerisce che le

³⁹ *Ivi*, 1253 a 32-33, p. 7.

nostre relazioni con gli altri sono innanzitutto di natura cooperativa. Le insufficienze delle nostre nature individuali sono tali che dobbiamo cooperare per sopravvivere. Per Hobbes, invece, le nostre relazioni con gli altri sono innanzitutto competitive. Data la nostra eguaglianza naturale, aneliamo necessariamente a ciò a cui anelano gli altri e competiamo con loro per averlo. Senza un potere sovrano che ci «tenga tutti in soggezione», questa competizione conduce necessariamente alla dissoluzione dello Stato. Quale delle due prospettive è corretta? Non possiamo giudicarle senza comprendere meglio le relazioni competitive e cooperative che abbiamo gli uni con gli altri. Alla base di tali relazioni vi è il nostro riconoscimento degli altri. Quando tale riconoscimento porta alla violenza? È solo quello che sta alla base delle relazioni di competizione ad avere la possibilità della violenza? O questa possibilità è compresa anche dal riconoscimento richiesto dalla cooperazione? Per affrontare tali questioni farò uso della visione fenomenologica del riconoscimento.

Come ha messo in evidenza Edmund Husserl, la struttura fondamentale del riconoscimento umano può essere descritta nei termini di un'analogia alla quale, nelle nostre relazioni con gli altri, facciamo continuamente ricorso e che continuamente "aggiustiamo". Questa analogia ha quattro termini. Tre sono esperiti direttamente e il quarto (in modo molto simile al quarto proporzionale) è riempito o "risolto" nei termini degli altri tre. Due dei termini esperiti sono la manifestazione di me stesso e quella dell'altro. Io osservo direttamente il mio comportamento e il mio parlare. Osservo anche il comportamento corporeo dell'altro; e parlo con lui. Il terzo termine è la mia coscienza della mia vita interiore (*inner life*). Io esperisco direttamente le intenzioni e le interpretazioni che mi spiegano quello che faccio e dico. Ovviamente non posso fare lo stesso con l'altro. Questo

quarto termine, cioè la sua vita di coscienza, deve essere riempito (*filled in*) da me.

Ci sono due modi di considerare questo riempimento (*filling in*). Posso dire che *se* l'altro si comporta come farei io in una situazione simile, allora lo riconosco come persona che controlla il suo comportamento così come faccio. Lo riconosco come dante senso (*making sense*) alla sua situazione nello stesso modo in cui farei io se fossi al suo posto, e quindi, riconoscendolo come un soggetto come me stesso. Questo riconoscimento è un risultato del mio riempire il *quarto termine* della proporzione: la manifestazione del mio comportamento corporeo sta a quella del suo, come la mia coscienza alla *sua coscienza*. Così, riconosco nell'altro una persona come me "risolvendo" il quarto proporzionale, cioè, trasferendo ad esso il mio senso di me stesso come colui che governa il proprio comportamento attraverso la propria interpretazione di una situazione data. Come sottolinea Husserl questo trasferimento è verificabile fintanto che si basa sull'osservazione della somiglianza fra i nostri comportamenti. Quindi, se l'altro non si comportasse come mi comporterei io, non lo riconoscerei come soggetto. Il mio comportamento, in altre parole, funge da modello (*standard*) per la verifica. Con le parole di Husserl: «il corpo organico (*Leib*) estraneo, di cui ho esperienza, si dimostra in modo continuo veramente come corpo organico (*Leib*) solo nel suo, mutevole ma sempre concordante (*zusammenstimmenden*), "comportamento" (*Gebaren*) [...]. Se la concordanza non ha luogo (*wenn es damit eben nicht stimmt*), il corpo organico viene esperito come mera apparenza di corpo organico (*Schein-Leib*)»⁴⁰. Qui «concordante» si-

⁴⁰ E. Husserl, *Meditazioni cartesiane*, a cura di F. Costa, Bompiani, Milano 1994, p. 134 [N.d.T.: la traduzione italiana è stata leggermente modificata per renderla più aderente al testo tedesco: cfr. Hua I, p. 144].

gnifica concordante con il mio comportamento. Le azioni dell'altro devono "accordarvisi" affinché possa stabilirsi quella somiglianza necessaria al trasferimento. Come dice Husserl, affinché l'alter ego sia «determinato come governante il corpo (*leiblich waltendes*), e si verific[hi] costantemente in un modo familiare (*in bekannter Weise sich beständig bewährt*), [...] l'intero stile (*Stilform*) assunto dal corso della sensibilità per me visibile in maniera primordiale deve corrispondere costantemente ai processi che nella loro tipicità mi sono noti, in virtù del mio proprio dominio corporeo»⁴¹.

Questo modo di vedere le cose è chiaramente egocentrico (*egotistica*). Esso riduce l'altro ad un'espressione di me stesso. Se lo seguiamo fedelmente, allora, una persona che si comportasse in modo differente da me non mi fornirebbe quell'evidenza richiesta affinché avvenga il trasferimento. Venendo a mancare questo non potrei riconoscerla come un soggetto. In altri termini, se io riconosco gli altri solo nella misura in cui il loro comportamento è concordante col mio, allora qualunque riconoscimento dell'altro è di fatto un *auto*-riconoscimento. Per evitare che ciò accada dobbiamo muoverci oltre la descrizione husserliana e dire che anche il comportamento dell'altro deve agire come un modello. Ciò significa che nel mio incontro con l'altro, io non mi limito solo ad assumere che questi si comporterà come farei io nella sua situazione, cioè assumendo me stesso come modello. Bensì io assumo anche che se fossi nella sua situazione *mi potrei benissimo comportare come si comporta lui*. In altri termini, assumo il suo comportamento come modello per verificare la

⁴¹ Ivi, p. 138 [N.d.T.: traduzione modificata per renderla più aderente al testo tedesco: cfr. Hua I, p. 148]. Lo stesso vale per i «contenuti della sfera psichica superiore». Anch'essi hanno «il loro stile di connessioni sintetiche e di forme in cui queste vanno costituendosi; essi mi si possono rendere comprensibili per gli addentellati associativi che hanno con lo stile del mio processo vitale che mi è empiricamente familiare nella sua tipica», *ibidem*.

mia identità (*selfhood*). Nel fare ciò io mi pongo immaginativamente nella sua situazione, in modo da considerare il mondo nei termini delle sue categorie, delle sue interpretazioni di una data situazione. In questo modo di vedere il riempimento del quarto proporzionale, il trasferimento fra di noi procede lungo entrambe le direzioni. Riconosco l'altro come una persona nel trasferire *a lui* il mio senso di essere una coscienza che comprende la situazione. Ma, allo stesso tempo, trasferisco *a me stesso* il suo modo diverso di comprendere la stessa situazione. Qui il suo comportamento mi mostra che lui la comprende in modo diverso. Questa comprensione è resa esplicita nel discorso fra di noi. Ascoltandolo e osservandolo, non mi limito a interpretare quello che dice e fa nei termini delle mie categorie e intenzioni interpretative. Piuttosto, le sospendo e mi apro al suo modo di dare senso. Interpretandomi in questi termini pongo in questione le mie categorie. Ciò comprende una messa in discussione delle intenzioni con cui mi rivolgo all'altro. In un certo senso, per apprendere l'altro come altro devo assumere tali intenzioni come inadeguate. Devo assumere che l'altro le ecceda. Non corrisponderà esattamente alle mie intenzioni – cioè al trasferimento su di lui dei miei modi di dare senso al mondo. Riconoscerlo come altro significa assumere che aggiungerà qualcosa di nuovo a tali modi.

Se questo modo di vedere è corretto, allora il nostro riconoscimento degli altri ha in sé le basi sia per la competizione che per la cooperazione. Il tipo di relazione dipende dalla direzione del trasferimento. Fintanto che prendo me stesso come modello, allora il riconoscimento risulta nella competizione. La cooperazione, viceversa, richiede che io assuma l'altro come modello – cioè richiede l'aprirsi alle sue interpretazioni. Per comprendere meglio, consideriamo innanzitutto l'aspetto del riconoscimento che porta alla competizione.

Assumendomi come modello, riconosco gli altri come soggetti solo fintanto che essi si comportano come me. Se lo fanno, li considero come altri che anelano alle stesse cose alle quali anelo io, cioè come in competizione con me per ottenerle. Il risultato è il senso dell'«eguaglianza naturale» nella quale, come scrive Hobbes, nessuno può «rivendicare un vantaggio, cui un altro non possa a pari titolo pretendere»⁴². Questo, secondo Hobbes, porta ad una lotta competitiva violenta. Una tale violenza, in altri termini, è una funzione della nostra «eguaglianza naturale», la quale a sua volta è una funzione del nostro riconoscere soggetti solo se essi sono simili a noi. Tale riconoscimento implica anche che non possiamo trovare fra i soggetti alcun fondamento necessario a quelle distinzioni richieste dalle organizzazioni sociali. Di conseguenza, queste distinzioni devono essere poste in essere dalla lotta competitiva, cioè, devono risultare dalle relazioni di potere. Una volta che sono poste emerge il secondo aspetto di questo modo di vedere il riconoscimento: cioè io non riconosco come soggetti gli altri che non si comportano come faccio io. Così, ridotti questi altri ad uno stato inferiore, mi apro la via al mio sfruttarli. In casi estremi, come con «popolazioni intese come soggetti», la via è aperta per trattarle come mere cose, cioè, per agire senza alcun freno morale. La violenza che ne risulta, in tali casi, copre la gamma che va dalle diverse forme di sfruttamento razziale ed economico a quelle dei genocidi che hanno segnato la storia dell'umanità.

Parlando in termini metaforici, a questo aspetto del riconoscimento è associato una sorta di «scuotimento»⁴³ (*shacking*). Ve-

⁴² T. Hobbes, *Leviatano*, op. cit., p. 70.

⁴³ N.d.T. Si preferisce tradurre, più letteralmente, il termine *shacking* che nel suo ambito semantico si estende anche all'esperienza dello sconvolgimento e della perdita della certezza.

dendo un'altra persona salire con te sul bus, la riconosci come antagonista in competizione per i posti a sedere rimasti liberi. In economia, la competizione può spaziare dall'essere rivali per una posizione alla lotta delle compagnie per le quote di mercato. La «distruzione creativa»⁴⁴ del capitalismo, quando le compagnie e i centri ad esse associati soffrono la devastazione determinata dalla perdita nella lotta competitiva, non si allontana da un tale modo di vedere le cose. La sua prospettiva fa vacillare (shakes) i competitori. Confrontandole non col pensiero che l'altro goda dei benefici a cui essi mirano, ma delle conseguenze della loro perdita, essi sono stimolati ad amplificare gli sforzi. Lo "scuotimento" (shaking) qui non è solo economico, ma anche sociale. La perdita dello status sociale è la perdita del proprio diritto ad essere riconosciuti come soggetti dai membri della classe dalla quale si è "caduti". Non si hanno più i mezzi per comportarsi o vivere come essi fanno e, quindi, per essere riconosciuti come dei soggetti equivalenti. Lo "scuotimento" (shaking) in tali casi equivale alla perdita sia dell'identità (*selfhood*) economica che di quella sociale⁴⁵.

Il secondo aspetto del riconoscimento, quello che si concentra sull'alterità dell'altro, si differenzia da questa relazione competitiva. Fintanto che l'altro è *altro*, non è possibile non si può assumere in anticipo che cercherà gli stessi «vantaggi» che desidero io. Lo stesso vale per le sue capacità e i suoi interessi. Questa differenza apre la strada ad una divisione del lavoro e allo scambio di beni e servizi che ne risulta. Da una prospettiva aristotelica un tale scambio è essen-

⁴⁴ [N.d.T.: il riferimento è alle tesi dell'economista Joseph A. Schumpeter espresse nel suo *Capitalism, Socialism and Democracy*, del 1942.]

⁴⁵ Questa potrebbe essere l'intuizione alla base della descrizione hegeliana della lotta mortale per il riconoscimento nella sezione «Signoria e servitù» della sua *Fenomenologia dello Spirito*.

ziale. Esso segue dall'insufficienza connaturata agli individui isolati. Gli esseri umani devono cooperare per sopravvivere. Una tale cooperazione implica il loro assumere ruoli diversi, in cui ciascuno supplisce alle mancanze degli altri. È nei termini di questa cooperazione e dello scambio che ne risulta che Aristotele elabora il suo concetto di giustizia. Come afferma nell'*Etica*, il suo senso è quello dell'equità o dell'imparzialità (*fairness*) – *isos*. Essa significa equità (*fairness*) nello scambio. La questione fondamentale della giustizia è: cos'è uno scambio equo (*equitable*)? Quando, ad esempio, un architetto o un calzolaio si incontrano al mercato, quanti calzari equivalgono ad una casa? I calzari, ovviamente, non possono essere direttamente scambiati per una casa. Di qui l'introduzione del denaro. Con le parole di Aristotele: «infatti tra due medici non sorge comunanza d'affari, bensì [...] tra persone diverse e non eguali: e bisogna poi che costoro si pareggino. Perciò tutte le cose di cui vi è un reciproco scambio bisogna che si rendano in qualche modo permutabili. Per questo sorse la moneta»⁴⁶.

Due cose sono degne di nota in questa affermazione. La prima è l'asserzione della differenza fra gli individui come cioè che fa la comunanza. Una comunità non è costituita da persone che sono “simile” o “eguali” le une alle altre. Essa presuppone la loro alterità. Ciò significa che l'umanità che forma una comunità è “plurale” nel senso che comprende un'alterità irriducibile. La seconda, indicata dall'accento al denaro, è il ruolo fondamentale della giustizia economica. Dato che le persone formano uno Stato per affrontare le loro mancanze attraverso lo scambio di beni e servizi, l'ingiustizia nello

⁴⁶ Aristotele, *Etica nicomachea*, 1133a 17-19, tr. it. A. Plebe, in *Opere*, vol. 7, Laterza, Roma-Bari, p. 119.

scambio mina la sua fondazione. L'auto-sufficienza dell'uomo nello Stato, quindi, presuppone due fattori. Il primo è l'esistenza dell'altro in quanto altro. Il secondo è la loro trasformazione in equivalenti attraverso lo scambio equo.

Il fatto che questo aspetto del riconoscimento sia non-competitivo non significa che esso sia la sua forma di "scuotimento" (*shaking*). Per cooperare con un altro occorre prendere coscienza della sua prospettiva su una situazione data. Farlo, tuttavia, può implicare porre in questione le proprie categorie e interpretazioni, il proprio modo in cui si rende sensato il mondo. Nella cooperazione genuina l'altro appare come un Sé con un'autorità equivalente alla propria. In quanto tale esso è capace di porre in discussione la propria identità. Così, più si accettano le sue categorie, più si scuotono (*shaken*) le proprie; fino estremo, quando l'apertura all'altro in quanto altro può diventare un trauma, uno scuotimento (*shaking*) dello stesso senso della propria identità (*selfhood*). Anche nelle sue forme meno estreme, lo scuotimento (*shaking*) implica diverse visioni del mondo, modi diversi di affrontarlo e, quindi, una messa in discussione delle proprie certezze a riguardo. La perdita di certezze comporta sempre un certo sconforto. Coloro che pongono radicalmente in questione le certezze di una comunità spesso provocano reazioni violente. Così lo scuotimento (*shaking*) iniziato da Socrate è risultato nella sua esecuzione. Lo stesso destino è occorso a Gesù, con il suo scuotimento (*shaking*) delle certezze religiose della sua comunità. Come attestano le espulsioni di massa e le persecuzioni di minoranze etniche, questa reazione può estendersi a interi gruppi di persone. Fin tanto che una minoranza etnica in crescita, le cui prospettive e modelli sono differenti da quelli della maggioranza, domanda riconoscimento, essa si espone ad una reazione estrema. Riconoscere genui-

namente un gruppo è prendere seriamente i suoi standard per interpretare il mondo; ma ciò significa porre in discussione i propri. Pur di non farlo una comunità può semplicemente rifiutarsi di riconoscere l' "autorità" di una comunità di minoranza – cioè il suo diritto ad essere l'autrice dei suoi propri standard. Ciò equivale ad un cambiamento nel modo di riconoscimento, dal cooperativo al competitivo. Nel competitivo, si prende a modello se stessi. Coloro che non vogliono agire come si agisce, il cui comportamento manifesta modelli differenti, non sono appresi come soggetti. Applicando questo meccanismo alla minoranza, la maggioranza spiana la strada alla perdita dei freni morali rispetto alle sue azioni nei confronti della minoranza.

VI

Se le considerazioni precedenti sono corrette, allora la violenza che turba scuote (*shakes*) lo Stato è quella che combina entrambe le forme di turbamento (*shaking*). Essa prende il turbamento implicato dal riconoscimento dell'alterità dell'altro e lo trasmuta nel turbamento competitivo. Che il riconoscimento dell'alterità dell'altro sia essenziale per la vita politica deriva dalla sua descrizione come "arte del compromesso". Nel suo mettere d'accordo i molteplici interessi che formano uno Stato, la politica è il modo col quale affrontiamo la nostra condizione plurale. Così, nella vita politica, assumiamo che gli altri possa non condividere le nostre interpretazioni della situazione di fatto. Non vedendola come la vediamo noi, essi non agiranno come faremmo noi. I loro interessi, infatti, possono essere opposti ai nostri. In queste condizioni l'accordo è una questione di negoziazioni, del dare-e-prendere che caratterizza i compromessi politici. L'essenziale per la sua azione è il riconoscimento dell'alterità delle

altre parti, del loro avere di fatto delle ragioni valide per le loro posizioni. Quando ciò è sostituito da quella forma di riconoscimento che nega la soggettività di queste parti, il processo non può andare avanti. Così, tutte le volte che gli interessi opposti sono “demonizzati”, il compromesso politico diventa impossibile. L'accordo diventa solo una questione di potere, si realizza attraverso la soppressione dei suoi antagonisti da parte del vincitore. E fintanto che l'altro resiste si spiana la via alla violenza politica.

Per comprendere meglio il disfacimento della vita politica dobbiamo tenere presenti due tipi, completamente diversi, di libertà: la prima è politica, la seconda naturale. La prima ha origine nell'auto-separazione occasionata dal riconoscimento dell'alterità dell'altro. In tale riconoscimento, ci mettiamo nei panni dell'altro, nella sua situazione, al fine di comprendere come la interpreta. Facendo ciò ci distacciamo dalla nostra situazione e dalle interpretazioni che le corrispondono e, se questo tipo di riconoscimento riesce, la consideriamo dalla prospettiva dell'altro. La libertà che qui emerge deriva dal fatto che non possiamo considerare né la nostra situazione né le interpretazioni che la definiscono come se fossero senza alternative. Viste dalla prospettiva dell'altro devono essere assunte come cose che sarebbero potute essere altrimenti. Così, esse perdono il loro carattere necessario. Invece che essere considerate come qualcosa che ci determina necessariamente, diventano qualcosa alla portata della nostra libertà, cioè, cose che possiamo modificare⁴⁷. Il contenuto del-

⁴⁷ Abbiamo così la libertà che Sartre descrive nell'*Essere e il nulla*: «Per essa [la realtà umana] mettere fuori campo un particolare esistente, è porsi essa stessa fuori campo in rapporto a questo esistente. In questo caso essa gli sfugge, si è messa fuori portata, si è ritirata *al di là di un nulla*. A questa possibilità della realtà umana di secernere un nulla che la isola, Cartesio, dopo gli Stoici, ha dato un nome: *libertà*.» J-P Sartre, *L'essere e il nulla*, tr. it. G Del Bo, a cura di F. Fergnani e M. Lazzari, Il Saggiatore, Milano 2002, p. 59.

la libertà che ne deriva ci è dato dai nostri altri. Tutte le volte che poniamo in essere questa forma di riconoscimento apprendiamo un diverso modo di essere e comportarsi. Che li si approvi o disapprovi, il fatto che riconosciamo gli altri, non solo come altri, ma come soggetti come noi, significa che riconosciamo queste alternative come possibilità *umane*, cioè, come possibilità che *potremmo*, se così decidessimo, anche *rendere attuali*.

Dato che l'origine e le possibilità che formano il contenuto di tale libertà derivano dagli altri, essa è una libertà sociale. Non può esistere in un solitario stato di natura. La sua assenza in tale stato è parte di quell'insufficienza che caratterizza l'individuo isolato. Ed essendo essenziale alla nostra umanità, dobbiamo concluderne che tale umanità si manifesta solo nella comunità. La vita politica emerge da questa libertà poiché ad essa si fa appello per negoziare alcune delle scelte che ne formano il contenuto – cioè, quelle che hanno un impatto collettivo. Attraverso le discussioni politiche queste scelte conquistano la presenza pubblica e, quindi, arrivano a formare una parte del contenuto della nostra libertà collettiva; la vita politica, quindi, promuove la libertà. Essa, in altri termini, è dalla libertà e per la libertà, essendo la libertà sia la sua origine che il suo fine⁴⁸. Questa libertà non è mai astratta. Essa è sempre situata in un contesto concreto, cioè quello delle scelte che rendiamo accessibili ciascuno agli altri. Ciò che la rende politica è il fatto che è negoziabile nei termini del suo contenuto. Due fattori la aprono al compromesso. Il primo è che data la nostra natura essenzialmente sociale, l'irrevocabile

⁴⁸ In questo siamo d'accordo con il filosofo ceco, Jan Patočka, il quale scrive: «la vita politica nella sua forma originale e primaria non è nient'altro che questa stessa libertà in azione». È una vita che esiste «a partire dalla libertà per la libertà», J. Patočka, *Saggi eretici sulla filosofia della storia*, a cura di M. Carbone, Einaudi, Torino 2008, p. 159.

alterità della nostra umanità è sempre limitata. Gli esseri umani formano una pluralità nel senso definito in precedenza, e quindi nelle loro interpretazioni c'è sempre una qualche convergenza. I sensi che essi danno alle diverse situazioni sono condivisi, sebbene non completamente. Che sono condivisi significa che ci sono sempre aspetti che possono essere assunti come tali nelle negoziazioni politiche. Il secondo fattore è la non-coincidenza dentro questa coincidenza, cioè, la non convergenza delle loro interpretazioni. Ciò evidenzia come ci siano sempre alcuni "vantaggi" che, essendo più attraenti per una parte piuttosto che per un'altra, sono soggetti al compromesso. Essi formano il contenuto negoziabile della nostra libertà.

Le cose stanno in maniera completamente diversa nel caso della libertà naturale assunta dai teorici del contratto sociale. Essi assumono che alla base del potere politico ci sia una libertà naturale innata. Come sostiene John Locke: «Per comprendere correttamente il potere politico, e derivarlo dalla sua origine, si deve considerare la condizione in cui gli uomini si trovano per natura: uno stato di perfetta libertà (*a State of perfect Freedom*) di ordinare le loro azioni e disporre dei loro possessi e delle loro persone come meglio credono»⁴⁹. Per Hobbes questa libertà «è la libertà propria di ciascuno, di usare come vuole il suo potere per la conservazione della sua natura, cioè della vita»⁵⁰ nello stato di guerra al di fuori della società. In questo stato la libertà aspira al dominio (*mastery*). La sua comprensione della sovranità è solo in questi termini. Così, la relazione dell'individuo ai suoi altri è competitiva piuttosto che cooperativa. Si assume che gli altri che egli incontra desiderino le stesse cose che

⁴⁹ J. Locke, *Due trattati sul governo*, a cura di B. Casalini, Edizioni Plus - Università di Pisa, Pisa 2007, p. 190.

⁵⁰ T. Hobbes, *Leviatano*, op. cit., p. 76.

desidera lui. Poiché i soggetti che riconosce sono come lui, essi non possono arricchire il contenuto della sua libertà. Gli stessi elementi fanno sì che tale libertà sia incapace di compromesso. Poiché non tiene conto dell'alterità degli altri, cioè, delle loro differenti interpretazioni di una data situazione, questa libertà è priva di qualunque contenuto negoziabile. Per la stessa ragione non può godere dei vantaggi della cooperazione con gli altri, cioè, del fare uso di capacità e interessi diversi per un vantaggio comune. Allo stesso tempo, l'assenza di un contesto sociale per la libertà naturale significa che essa non è limitata da nulla. Ecco perché Hobbes afferma che tali limiti devono venire dall'esterno degli individui, cioè dal «terrore» suscitato dal «potere e dalla forza»⁵¹ del sovrano.

Dato il carattere essenzialmente violento della libertà naturale, la sua conflazione con la libertà politica lacera necessariamente l'ordito politico. Non potrebbe essere altrimenti, dato che una libertà che non conosce limiti lavora necessariamente per scardinare le «regole del gioco» della vita politica, quelle che sono state poste per imporre dei limiti ai partecipanti al gioco. Il segno di questo collasso è la conflazione di libertà e sovranità, intesa come «dominio / signoria» (*mastership*). Alle sue origini c'è la conflazione di quella che abbiamo chiamato la libertà politica con la libertà naturale dei teorici del contratto sociale. La radice definitiva di tale collasso, tuttavia, sta nel concorrere di due diversi tipi di riconoscimento intersoggettivo: il competitivo e il cooperativo. È questa conflazione, col conseguente scuotimento (*shaking*), che apre le porte alla violenza politica.

VII

⁵¹ *Ivi*, p. 112.

Questa violenza non può essere eliminata attraverso la soppressione del tipo competitivo del riconoscimento. La conflazione dei due aspetti del riconoscimento, infatti, è sempre possibile in quanto entrambi sono egualmente primordiali poiché tutti e due costituiscono il nostro modo di riconoscere gli altri. In tale riconoscimento il trasferimento del senso di essere un soggetto cosciente *segue entrambe le direzioni*. Ciascuno di noi trasferisce all'altro il senso di essere un soggetto, cioè, la nostra interpretazione di ciò che motiva il comportamento. Noi trasferiamo anche a noi stessi il differente modo che l'altro ha di comprendere la situazione, evidenziato dal suo comportamento fisico e verbale. Quello che ciò significa è che sia le analisi di Hobbes che quelle di Aristotele, in quanto entrambe privilegiano solo una forma di riconoscimento, sono unilaterali. Il riconoscimento intersoggettivo, infatti, è sia cooperativo che competitivo. Così, le persone cooperano al fine di competere, mentre la pulsione (*drive*) alla cooperazione, quella che secondo Aristotele porta alla fondazione dello Stato, può sia sopraffare che fare uso di quella competitiva.

Dato che la situazione è sempre una situazione mista, non possiamo conservare la dicotomia fra stato di natura e società come se fossero pensabili l'una a prescindere dall'altra. Questi stati, parlando fenomenologicamente, sono semplici etichette (*code words*: parole in codice) per due forme di riconoscimento egualmente primordiali. Ciò significa che la presenza dello Stato di natura nella società è la presenza della relazione competitiva in quella cooperativa. La presenza dello «stato di eccezione» è, in altri termini, *dentro di noi*. In assenza di qualunque freno sociale tale presenza è necessariamente violenta. Così, la violenza politica si verifica quando fallisce la nostra gestione della relazione competitiva, cioè, quando fallisce

l'imposizione su di essa delle "regole del gioco" della vita politica. Un tale fallimento, di solito, implica un fallimento nel riconoscere la sua natura, cioè nel veder che la libertà che essa esprime richiede dei limiti esterni. La «violenza costituente» della quale parlano Benjamin e Agamben è, quindi, un segno di tale dissoluzione. La violenza non è un qualcosa che conserva lo spazio pubblico. La sua manifestazione nel momento del collasso di quest'ultimo è semplicemente un segno dell'insufficienza dell'umanità nell'assenza di un tale spazio. Questo spazio è eroso quando falliamo nel percepire la differenza fra la libertà che guadagniamo dagli altri e quella che è diretta contro di loro. Quando la politica diventa uno "sport di competizione", quando la sfera politica e quella economica sono fuse in modo tale che il riconoscimento che agisce nella competizione economica diventa un modello per la vita politica, lo spazio per la vita politica arretra. Conseguentemente, le possibilità di prevenire la violenza politica diminuiscono anch'esse. Per prevenire una tale violenza, questo spazio, che è essenzialmente uno spazio morale, deve rimanere aperto. Dobbiamo riconoscerlo per quello che è: cioè, lo spazio determinato in modo molteplice dai nostri altri, lo spazio della libertà apportataci dalla loro alterità. Tutte le regole della vita politica devono essere giudicate in base a come preservano questo spazio. L'autorità morale di queste regole è quella di questo stesso spazio.