

## SULLE RADICI FILOSOFICHE DELLA VIOLENZA

In tanto la violenza acquista rilevanza filosofica in quanto si pone il problema della sua valutazione. Tipici del nostro tempo sono dei tentativi — sul piano della diffusione propagandistica — di giustificarla, di assegnarle un ruolo positivo, specie come strumento di lotta politica.

Ruolo positivo della violenza in quanto mezzo, ch  il fine   considerato essenzialmente come non violento: societ  non antagonistica e non repressiva, patria della conciliazione e della auto-assolutizzazione dell'uomo, negazione insieme di ogni differenza e di ogni limite. Questa societ  perfetta   considerata la meta beata, l'assoluto valore per cui non solo tutto viene valutato in funzione di essa e del suo avvento, ma   anche in vista di essa, come criterio normativo, ch  — e ci  non   sottolineato mai abbastanza — il presente   giudicato come giacente nell'assoluta negativit . In vista della rigenerazione totale ed a partire dall'alienazione totale sarebbe giustificata la violenza. Solo in quanto il presente   visto come consegnato all'assoluta negativit  senza riconoscere in esso nessun aspetto positivo, si pu  giustificare la sua distruzione.

Siamo di fronte, mi sembra, a un idolo mitico, il cui culto comporta un costo umano molto elevato, perch  in nome di esso, e ci  di questa immagine di una futura umanit , si sacrificano gli uomini concreti in carne ed ossa. Mito, perci , che si rivela acritico per pi  aspetti. Come pensare ragionevolmente che da

una storia che è concepita come assolutamente negativa, scaturisca, ad opera della violenza, l'assoluta positività?

Sarebbe come attendersi « la salvezza dal nemico mortale » per usare un'espressione di cui Adorno efficacemente si serve in un contesto analogo<sup>1</sup>. La violenza rientra, essendone una delle espressioni più aberranti, nella logica del dominio o del potere, che è logica della sopraffazione che lede i diritti dell'uomo, lo opprime, lo mutila, lo tratta come cosa fino ad arrivare alla reificazione suprema che è l'uccisione. E i pensatori della Scuola di Francoforte, in particolare Horkheimer e Adorno, hanno mostrato che la logica della sopraffazione e della violenza nasce da un accecamento dell'intelligenza che proietta nell'altro, visto come ostile e nemico, tutto il negativo e il male. Si tratta di una forma di patologia della conoscenza che impedisce di riconoscere l'altro — si tratti di persone o di situazioni sociali — per quello che è, poiché il soggetto vi proietta tutto il negativo che avverte anche in sé. Invece del paziente e non facile lavoro di discernimento critico e dello sforzo non indolore di riflessione autocritica, può apparire più facile combattere il male proiettandolo all'esterno; ma in realtà è falsificante e contribuisce ad aggravare la situazione, rivelandosi, in definitiva, autodistruttivo per l'uomo. Perché la violenza genera altra violenza, magari istituzionalizzata nel potere totalitario che, come ci mostra anche l'esperienza storica più recente, è un padrone più implacabile di qualsiasi altro. A differenza della violenza come impulso istintivo, quella che pretende di autogiustificarsi teoreticamente è la più forsennata e freddamente sanguinaria, perché, come afferma Lanza del Vasto « è corredata dalla convinzione che il nemico è non soltanto cattivo e in cattiva fede, ma che è il Male in persona e che sopprimerlo è l'unico modo per sopprimere il male »<sup>2</sup>.

In realtà, secondo questo autore che cita Gandhi e si ispira a lui, la violenza è la « legge del brutto armato di intelligenza

<sup>1</sup> Th. W. Adorno, *Minima moralia*, Berlino-Francoforte 1951, II ed. Francoforte 1967, p. 68.

<sup>2</sup> G. C. Lanza del Vasto, *Che cos'è la non violenza*, Jaca Book, Milano 1972, p. 43.

contro se stesso », in base a cui « l'uomo va prima di tutto verso l'abbruttimento, poi verso la distruzione »<sup>3</sup>.

Analoga è la posizione di M. Luther King che scrive: « La violenza apporta solo vittorie temporanee: creando molti più problemi di quanti ne risolve, essa non porta mai una pace permanente. Io sono convinto che, se noi cediamo alla tentazione di usare la violenza nella nostra lotta per la libertà, le generazioni future dovranno sopportare una lunga e desolata notte di amarezza e il nostro precipuo lascito ad esse sarà un interminabile regno del caos »<sup>4</sup>.

Il richiamo a nomi come quelli di Gandhi e di M. Luther King dovrebbe fugare ogni equivoco sul rifiuto della violenza e sulla posizione non violenta, chiarendo che essa, di per sé, non è passività né implica il rinchiudersi in una visione individualistica che misconosce i problemi sociali. Al contrario, queste, che sono tra le figure più fulgide del nostro tempo, hanno mostrato che la vera non violenza è essenzialmente attiva ed è l'unica veramente efficace per una autentica emancipazione degli uomini. La violenza è una scorciatoia ingannevole di chi non ha pazienza per l'autentica maturazione umana e distrugge semplicemente o organizza la sopraffazione. Se l'obiettivo è la liberazione dell'uomo, non si può essere indifferenti all'uso dei mezzi, perché alcuni di essi rientrano nella logica stessa di ciò che si vuole contestare. Se si rifiuta una certa società perché contiene elementi di violenza, usando mezzi violenti si dimostra di essere pienamente integrati nel male che ci si illude di combattere, ma che in realtà si contribuisce ad aggravare ed a perpetuare. La violenza fa parte della essenza del male da rifiutare. Né si deve cedere ad una nuova forma di razzismo, secondo cui ad alcuni sarebbe lecito usare la violenza, ad altri no; per alcuni sarebbe giusto subirla, per altri no.

Di fronte a chi, rilevando aspetti disumanizzanti presenti nell'attuale società occidentale, legittima l'uso di mezzi disumani e violenti, il dissenso non può essere che netto, come quello

<sup>3</sup> *Ibid.*, p. 47.

<sup>4</sup> M. Luther King, *La forza di amare*, Torino 1973, pp. 24-25.

di Horkheimer il quale sottolinea che proprio usando la violenza possono sopraggiungere condizioni molto peggiori di quelle attuali e che « il diritto e il dovere di ogni persona pensante » è di difendere la società contro il ritorno del terrore totalitario, « contro il fascismo di marca hitleriana, staliniana o altro ancora »<sup>5</sup>.

La presenza di aspetti violenti nell'attuale società non può in alcun modo legittimare l'estendersi e l'aggravarsi della violenza, il moltiplicarsi quantitativo della violenza fa sprofondare in un abisso qualitativamente negativo la situazione, anche perché in riferimento all'uomo ogni unità ha una rilevanza incommensurabile. Proprio per questo il rifiuto della violenza come mezzo di lotta politica è ugualmente fermo in Adorno<sup>6</sup>. In realtà o si rinuncia ad usare gli stessi metodi disumani che sono parte integrante di ciò che si dice di voler combattere, rovesciando radicalmente la logica dei modi di pensare e di agire, dello stesso disegno della prassi politica, oppure ci si mette sulla china che conduce alla catastrofe. Bisogna avere il coraggio, la fantasia, la lucidità intellettuale di inventare e progettare qualcosa che sia veramente e senza compromessi « diverso », « nuovo », rispetto alla negatività che si riscontra nel presente. « O l'umanità rinuncia alla legge dell'uguale contrapposto all'uguale cui s'attiene il potere, oppure la prassi politica che si presume radicale rinnova l'antico orrore »<sup>7</sup>.

L'oscuramento dell'intelligenza dell'uomo, intrecciata alla prassi distorta, rende necessario ripetere ciò che dovrebbe essere chiaro se non ovvio e cioè che pretendere di combattere il male con mezzi malvagi significa in realtà lasciarsi vincere dal male, mentre si tratta di vincere il male con il bene<sup>8</sup>.

Se riflettiamo, ora, sul mondo di pensiero che sta dietro qualsiasi apologia della violenza, ci accorgiamo che siamo posti di fronte alla negazione della autonoma dignità dell'uomo, di

<sup>5</sup> M. Horkheimer, *Teoria critica*, Einaudi, Torino 1974, vol. I, p. XI.

<sup>6</sup> Cf. per esempio Th. W. Adorno, *Parole Chiave. Modelli critici*, SugarCo, Milano 1974, p. 247.

<sup>7</sup> *Ibid.*

<sup>8</sup> Cf. Rom. 12, 21.

ogni individuo umano, per il mito antico ma sempre ricorrente della fusione spersonalizzante dei singoli nel Tutto e in particolare nel tutto sociale. Il negativo, il male è visto proprio nella separazione del tutto: ma giacché l'ideale è quello della fusione, la distinta ed autonoma consistenza del singolo è sbrigativamente e scorrettamente identificata con l'isolamento egoistico e con la separazione. Fino ad arrivare al punto che soggetto di diritti non è più il singolo, ma il tutto collettivo.

È in questa ottica che Hegel, come scrive Adorno, « degrada » il diritto del particolare « a mera brama, dipingendo in nero psicologicamente il diritto dell'uomo come narcisismo... »<sup>9</sup>. Il singolo uomo è visto da Hegel come un particolare accidentale e contingente rispetto all'universale; da ciò il suo « disprezzo », preludio a quello collettivistico, nei confronti dell'individuo<sup>10</sup>.

Adorno non misconosce la tentata ed asserita conciliazione hegeliana di universale e particolare, ma ciò non gli impedisce di constatare l'esito fallimentare di essa, soprattutto in quanto l'universale assume, per i singoli soggetti, la forma di « spirito del popolo » e « spirito del mondo », che legalizzano « il dominio violento sui singoli uomini ». In realtà « Quanto più un universale è decorato con le insegne del soggetto collettivo, tanto più i soggetti vi scompaiono senza traccia »<sup>11</sup>.

L'interpretazione adorniana di Hegel è certamente più complessa, articolata e non priva di riconoscimenti nei confronti dell'asserito intento hegeliano di salvare il particolare, l'individuale pur nella mediazione con l'universale. Ma ciò dà maggior valore alla rilevazione dell'esito conclusivo della dialettica del filosofo di Stoccarda, che, per Adorno, rischia di finire « per ipostatizzare la mediazione, senza mantenere i momenti dell'immediatezza, come Hegel pure intelligentemente voleva »<sup>12</sup>. In realtà « se la mediazione dell'universale tramite il particolare e del particolare tramite l'universale viene ridotta senz'altro alla forma normale astrat-

<sup>9</sup> Th. W. Adorno, *Dialettica negativa*, Einaudi, Torino 1970, p. 296.

<sup>10</sup> Cf. *ibid.*, p. 309.

<sup>11</sup> *Ibid.*, p. 304.

<sup>12</sup> *Ibid.*, p. 295.



ta di mediazione, chi ci rimette è il particolare fino alla sua liquidazione autoritaria nelle parti materiali del sistema hegeliano »<sup>13</sup>. Liquidazione, che, se è più evidente nella filosofia del diritto e della storia, è tutt'altro che assente nelle altre opere hegeliane, a partire da quelle giovanili. Alla inequivocabile affermazione della *Fenomenologia dello spirito*, secondo cui « il cattivo consiste nell'aver cura di sé come *singolo* »<sup>14</sup>, fa riscontro — a guisa di chiarificazione della visione metafisica che è a fondamento di questo asserto — la celeberrima definizione della *Logica* che così suona: « La proposizione che *il finito è ideale*, costituisce l'*idealismo*. L'*idealismo* della filosofia consiste soltanto in questo, nel non riconoscere il finito come un vero essere »<sup>15</sup>.

Il vero essere del finito è l'infinito; il finito (e quindi, il particolare, l'individuale), in quanto distinto dall'infinito, è mera apparenza effimera, frutto dell'intelletto astratto, il cui destino è di perire come tale per essere riconosciuto dalla ragione come momento dell'universale Uno-Tutto. Si ha un bel dire che l'*aufheben* hegeliano, significa non solo togliere, negare, superare, ma anche conservare, resta però che il finito, in quanto distinta realtà, è soltanto negato ed è conservato solo in quanto momento subordinato e funzionale al tutto. Così, rispetto alla totalità etica che è lo Stato, in quanto Spirito che sta nel mondo, i singoli individui sono soltanto momenti accidentali la cui esistenza o non esistenza è indifferente per il tutto<sup>16</sup>. Già nelle opere giovanili Hegel concepiva il singolo individuo come mera parte ed estrinsecazione effimera del tutto, fissata come entità distinta solo dalla « riflessione » falsificante. Il presupposto cui Hegel rimarrà fedele per tutta la vita è quello dell'Uno-Tutto che ingloba in sé il molteplice. Le premesse del suo monismo organicistico ci sono già nel *Frammento di sistema del 1800*: « Presupposta,

<sup>13</sup> *Ibid.*

<sup>14</sup> G. W. F. Hegel, *Fenomenologia dello spirito*, La Nuova Italia, Firenze 1960, vol. II, p. 75. Sottolineatura dell'A.

<sup>15</sup> G. W. F. Hegel, *Scienza della logica*, Laterza, Roma-Bari 1974, I tomo, p. 192. Sottolineatura dell'A.

<sup>16</sup> G. W. F. Hegel, *Lineamenti di filosofia del diritto*, Universale Laterza, Roma-Bari 1978, aggiunte compilate da E. Gans ai paragrafi 258, 156 e 145.

fissata la vita indivisa, possiamo considerare i viventi come estrinsecazioni e presentazioni della vita, di cui viene posta nel contempo la molteplicità proprio perché si tratta di estrinsecazioni, ed è anzi posta come molteplicità infinita che la riflessione poi fissa come punti stabili, sussistenti, saldi, insomma come individui »<sup>17</sup>.

Questa vita infinita, aggiunge Hegel, si può chiamare spirito, che « è la legge vivificante in unione con il molteplice che ne è vivificato. Se l'uomo pone questa molteplicità vivificata come una grande massa di molti, congiunti purtuttavia con il vivificante, queste vite singole divengono organi e l'intero infinito diviene un infinito tutto della vita... »<sup>18</sup>. Che, poi, il tutto hegeliano è un tutto che sacrifica a sé le parti o gli organi è confermato, per esempio, dalla valutazione della guerra, che rimane sostanzialmente la stessa dagli scritti giovanili ai *Lineamenti di filosofia del diritto*. Nello scritto *Lo spirito del cristianesimo e il suo destino* il popolo arabo è esaltato come popolo « indiviso » e « veramente libero » perché in esso il singolo uomo è totalmente fuso ed identificato nel tutto sociale. Si tratta di una identificazione in cui il singolo si annulla come tale, come è provato, dal modo con cui questo popolo conduce la guerra, « ove ogni singolo è posto a morte nella maniera più crudele »<sup>19</sup>. Analogamente nei *Lineamenti di filosofia del diritto* si raccomanda di non considerare come assolutamente negativo il « momento etico della guerra », che è quello in cui « l'idealità del particolare consegue il suo diritto e diviene realtà ». Addirittura la guerra « ha il più alto significato in ciò, che, per suo mezzo, come ho spiegato altrove, "la salute etica dei popoli è conservata nella sua indifferenza, di fronte al rafforzarsi delle determinazioni finite..." »<sup>20</sup>. In sostanza la guerra avrebbe un valore eticamente positivo proprio perché in essa vengono uccisi i singoli uomini, essendo così negata la loro distinta ed autonoma consistenza ri-

<sup>17</sup> In G. W. F. Hegel, *Scritti teologici giovanili*, Guida, Napoli 1972, Ed. economica ivi 1977, vol. II, p. 474.

<sup>18</sup> *Ibid.*, p. 475.

<sup>19</sup> *Ibid.*, p. 420.

<sup>20</sup> *Lineamenti...*, op. cit., par. 324, pp. 318-319.

spetto al tutto sociale e riaffermava la loro accidentalità. Non è essenziale la vita del singolo, ma quella del tutto: ciò si realizza nella guerra.

Anche nella *Fenomenologia dello spirito*, infatti, Hegel afferma che per impedire che si cada nell'« isolamento » e che « il tutto vada in pezzi » il governo deve servirsi delle guerre, mettendo sottosopra l'ordine della società civile e il diritto all'indipendenza: « agli individui che, adagiandosi in quell'ordine e in quel diritto si distaccano dall'intiero e anelano all'invulnerabile esser-per-sé e alla sicurezza della persona, il governo deve dare a sentire, con quell'imposto lavoro, il loro padrone: la morte »<sup>21</sup>.

La guerra è dunque questo « lavoro » o « delitto per l'universale », cioè per la « conservazione dell'intero »<sup>22</sup>; intero, che, come la comunità, secondo Hegel, « può mantenersi soltanto opprimendo questo spirito della singolarità »<sup>23</sup>. Infatti « lo spirito è la forza dell'intiero la quale riconduce insieme quelle parti nell'uno negativo, dà loro il sentimento della loro dipendenza e le mantiene nella consapevolezza di avere la propria vita soltanto nell'intiero »<sup>24</sup>. La dipendenza dell'individuo dal tutto è tale, dunque, che arriva fino al prezzo della vita singola; non è quest'ultima che conta, anzi deve essere negata affinché il singolo si inveri nella vita del tutto, che proprio nella sua « essenza negativa », cioè nella sua capacità di negare il singolo in quanto tale e distinto, rivela la « *potenza* peculiare della comunità » e « la *forza* della sua autoconservazione »<sup>25</sup>. Osserva in proposito il Paolinelli: « La guerra distoglie dovunque coloro che tendono a chiudersi nel cerchio dei loro particolari egoismi e a legarsi all'essere immediato, naturale, a beni naturali e contingenti, distoglie questi uomini da tale loro atteggiamento... facendo avvertire il potere della morte, che è la negazione di ogni essere naturale [...]. Viene da domandarsi se una tale *meditatio mortis*

<sup>21</sup> G. W. F. Hegel, *Fenomenologia dello spirito*, ed. cit., vol. II, p. 15.

<sup>22</sup> G. W. F. Hegel, *Filosofia dello spirito jenese*, Laterza, Bari 1971, p. 203.

<sup>23</sup> *Fenomenologia...*, op. cit., vol. II, p. 34.

<sup>24</sup> *Ibid.*, p. 14.

<sup>25</sup> *Ibid.*, p. 15.



non dovrebbe essere possibile anche senza ricorrere alla guerra; e se questo sia per lo Stato l'unico mezzo per far fronte alle tendenze egoistiche dei cittadini »<sup>26</sup>. Ma in realtà proprio il ricorso a questo mezzo — che in Hegel non è casuale — dimostra che l'Uno-Tutto hegeliano è di natura tale che si salvaguarda non semplicemente negando le tendenze egoistiche dei cittadini, ma negando ai singoli, in quanto entità distinte, qualsiasi diritto, persino quello alla vita. Si tratta di un tipo di unità o comunione — da Hegel intesa in senso organicistico totalmente diverso dal senso personalistico — che accentra in sé ogni valore e ogni diritto e che si realizza proprio negando ogni autonoma sussistenza, dignità e diritto ai singoli. La subordinazione di questi ultimi, che arriva fino alla loro liquidazione, non potrebbe essere più completa. La negazione della dignità e del valore della persona umana — negazione che sarà ereditata dall'annegamento marxiano del singolo nella *Gattungswesen* e nel determinismo del processo storico<sup>27</sup> — non potrebbe essere più chiara. Posto quindi questo quadro di riferimento teorico, ogni motivazione per il rispetto del singolo viene a cadere e anzi è legittimato tutto ciò; anche la violenza, che può favorire la mitica fusione nel tutto.

Che cosa ribattere di fronte a questa posizione che è parte integrante dei presupposti teorici della disumanizzazione cui oggi assistiamo? Si può rispondere, con Adorno, che « La critica immanente della dialettica fa saltare l'idealismo hegeliano ». Infatti « La conoscenza mira al particolare, non all'universale. Essa cerca il proprio vero oggetto nella possibile determinazione

<sup>26</sup> In G. W. F. Hegel, *Fenomenologia dello spirito*, con introduzione, trad. e commento analitico a cura di M. Paolinelli, Vita e Pensiero, Milano 1977, vol. II, p. 140, nota 90.

<sup>27</sup> Significativa in proposito è l'interpretazione che Engels dà della dialettica hegeliana, quando scrive: « La tesi della razionalità di tutto il reale si risolve quindi secondo tutte le regole del ragionamento hegeliano nell'altra: tutto ciò che esiste è degno di perire » (*L. Feuerbach e il punto d'approdo della filosofia classica tedesca*, Ed. Riuniti, Roma 1969, II ed., p. 19). In tal modo l'intento rivoluzionario, che in ciò eredita la dialettica hegeliana, non deve rispettare niente, nemmeno la persona, nell'abbattere il vecchio mondo.

della differenza di quel particolare, appunto da quell'universale, che essa critica come tuttavia imprescindibile »<sup>28</sup>. La ragione, che pretende di essere universale e che si afferma reprimendo e negando il particolare, non è in realtà universale, ma un particolare astratto che si contrappone al concreto, pretendendo che quest'ultimo si risolva in essa. Come si vede c'è una stretta implicazione tra la risoluzione del particolare nell'universale e la pretesa identità di soggetto e oggetto che poi in realtà non è che la risoluzione dell'oggetto nel soggetto. Il soggetto che pretende di identificare l'oggetto a sé non è altro che l'universale mediazione del pensiero che stritola e annega in sé ogni momento particolare senza riconoscergli la propria peculiare realtà. L'indice della falsità di questa prospettiva sta nel fatto che in Hegel il non-identico rispetto al soggetto viene dissolto nella pura identità ed il non concettuale viene risolto, e con ciò falsificato, nel concetto<sup>29</sup>; sicché ciò che pretende di essere universale concreto non è altro in realtà che una particolare prospettiva astratta che fa violenza al concreto. L'idealismo hegeliano, cui è essenziale la pretesa identità di soggetto e oggetto, non è altro che « una enormemente fatale *petitio principii* » in cui « la realtà viene preparata dalla filosofia in modo che si pieghi alla identità repressiva con essa »<sup>30</sup>.

Ma Kierkegaard non aveva già rimproverato ad Hegel qualcosa di simile? Il filosofo danese — al quale non a caso è dedicato il primo libro di Adorno — infatti scrive: « Ciò che confonde tutta la dottrina sulla "essenza" nella logica, è il non badare che si opera sempre con il "concetto" di esistenza. Ma il concetto di esistenza è un'idealità, e la difficoltà sta appunto nel vedere se l'esistenza si risolva in concetti »<sup>31</sup>. Ed ancora: « ...l'errore sta principalmente in questo: che l'universale, in cui l'hegelismo fa consistere la verità (e il singolo diviene la verità se è

<sup>28</sup> Th. W. Adorno, *Dialettica negativa*, cit., p. 295.

<sup>29</sup> Cf. *ibid.*, p. 363.

<sup>30</sup> *Ibid.*, p. 296.

<sup>31</sup> S. Kierkegaard, *Diario*, a c. di C. Fabro, II ed., Brescia 1962, n. 2097.

sussunto in esso), è un astratto, lo Stato, ecc. »<sup>32</sup>. Ma lo stesso Kierkegaard aveva anche aggiunto che la visione hegeliana — e lo stesso si potrebbe dire di tutte le contemporanee costruzioni concettuali in cui si parla di negazione e di morte del soggetto singolo — non è né vivibile né forse pensabile fino in fondo.

Il soggetto che nega se stesso non pretende di realizzare contraddittoriamente qualcosa di impossibile? E non è assurda la pretesa di dare un senso a tutto tranne che a sé stessi? « Essere idealisti nell'immaginazione — scrive Kierkegaard — non è affatto difficile, ma dover esistere da idealista è un compito dei più ardui della vita, perché l'esistere è precisamente l'ostacolo che si oppone a ciò. Esprimere esistendo quel che si è compreso di se stesso e come si comprende se stesso, non è affatto comico; ma comprendere tutto, ad eccezione di se stesso, è molto comico »<sup>33</sup>.

Umberto Galeazzi

<sup>32</sup> *Ibid.*, n. 2147.

<sup>33</sup> S. Kierkegaard, *Postilla conclusiva non scientifica*, in *Briciole di filosofia e Postilla*, a c. di C. Fabro, Zanichelli, Bologna 1962, vol. II, p. 161.