

Annalisa Caputo

***Tra la violenza radicale e l'illogica della resistenza.
Considerazioni intempestive****

o) Tutti i rischi di una riflessione sulla violenza

Queste pagine hanno esitato a lungo prima di fissarsi sul foglio. Se da un lato la scelta del tema di “*Logoi*” IV, 11 è emersa con paradossale facilità (*non possiamo non interrogarci sulla violenza*’, ci siamo detti, nell’incontro di Redazione che ha dato il via a questo fascicolo), dall’altro lato la composizione del numero non è stata facile; e ancora più difficile la scelta dell’impostazione da dare a questo saggio introduttivo.

La consapevolezza che la violenza è inestirpabile dall’umano (e anche solo scrivere, pensare, è in fondo im/porre qualcosa; e il logos è già comunque portatore di violenza ambigua¹) ci hanno fatto oscillare tra una serie di rischi: la retorica (inutile) della *non violenza*, il paradosso di esaltare ciò che si vorrebbe contestare (dandogli attenzione), l’analisi logica o semantica della questione (un po’ da ‘anime belle’ che non si sporcano le mani con il ‘corso del mondo’), l’elenco di una serie di autori e opere che hanno affrontato il tema e quindi una mera antologia di punti di vista: filosofici, letterari, artistici.

Onestamente crediamo che questo numero di “*Logoi*” sia caduto inevitabilmente proprio in ‘tutti’ questi rischi; e quindi le alternative erano due: cestinarlo (come continuava ad insinuare in noi un dubbio da ‘genio maligno’); oppure provare a fare una riflessione di secondo grado sull’inevitabile attraversamento della retorica della violenza e della non violenza: non tanto e non solo per ‘giustificare’ questa pubblicazione, ma per provare a dare senso, ancora una volta, al nostro lavoro di ricercatori, docenti, studenti, pensatori, scrittori in generale. Perché se non siamo capaci di ricercare, pensare, scrivere su temi così ‘urgenti’ e scottanti, allora – come abbiamo detto più volte nei nostri Editoriali – diventa inutile anche tenere in piedi una rivista di questo tipo (e forse più in generale diventa inutile l’esercizio del filosofare).

Passando dalla prima persona plurale a quella singolare, allora, vorrei raccontare innanzitutto come sono riemersa dalle provocazioni del genio/demone del dubbio. Ero già abbastanza decisa a ‘sfilarmi’ da questo numero di “*Logoi*”; a non scrivere nulla, limitandomi ad un Editoriale neutro, in cui fare un riassunto di quanto raccolto. In fondo la sfida era già aprire una Call di questo tipo. In fondo la scommessa era già stata vinta: la scommessa di ottenere risposte/intervista da nomi come Marc Augé (che i lettori ricorderanno come uno dei massimi sociologi viventi, l’inventore dell’espressione non-luoghi, ad indicare quegli spazi anonimi prodotti della società ‘surmoderna’ non immediatamente legati alla dimensione storico-sociale dei singoli), o come Richard J. Bernstein (uno dei maggiori filosofi americani contemporanei, nonché autore di un volume importante sul nostro tema come *On Violence: Thinking without Banisters*, Polity, Cambridge, 2013); la scommessa di ricevere diversi saggi per la peer review (e, come sempre, quelli pubblicati sono in numero molto inferiore ai ricevuti), e quindi raccogliere prospettive che vanno da Benjamin ad Erasmo da Rotterdam, da Agamben al Cyberbullismo, da Benasayag a Rorty, all’arte e alla letteratura contemporanea...). E ancora: avere il permesso di tradurre un saggio che ha fatto ‘storia’ come *Due concezioni di violenza*, di V. Bufacchi, docente presso l’*University College Cork* (Irlanda), autore di

¹ Su questo rimandiamo a G. Strummiello, *Il logos violato. La violenza nella filosofia*, Dedalo, Bari, 2001.

numerose monografie, antologie e miscellanee sul tema della violenza in filosofia²; e ancora il penetrante saggio di P. Fridlund, *Evil or the Lack of Meaning* (Lund University), e potremmo continuare.

Se il logos è innanzitutto raccolta, questa raccolta di “Logoi” si giustifica da sé come esercizio di un pensare collettivo.

Ma la domanda rimaneva e rimane. La domanda: «e quindi?» Se la violenza è inevitabile, perché discuterla? E, se è evitabile, perché di fatto la ‘siamo’? E a cosa serve definirla, descriverla, presentarla in diverse forme e modi, se poi questa definizione/descrizione/presentazione non ‘può’ nulla?

...

Mi sono venuti incontro due Autori, che spesso (da parte mia e non solo) sono emersi nei nostri numeri di “Logoi”, due pensatori tra quelli che, insieme ad altri ricordati nel nostro [Manifesto](#), in fondo costituiscono la cornice ermeneutica dei nostri *dia-logoi* e delle nostre scelte. Il primo è Friedrich Nietzsche. Il secondo è Paul Ricoeur.

Il non-violento non è al margine del tempo, ma sarebbe piuttosto ‘intempestivo’, inattuale come la presenza anticipata, possibile e offerta, di un’altra epoca che una lunga e dolorosa ‘meditazione’ politica deve rendere storica; egli versa la caparra di una storia che resta da fare, da iscrivere nello spessore delle istituzioni e dei modi di sentire e agire³.

L’Inattuale è in fondo l’arma vincente delle ‘considerazioni’ di “Logoi”⁴. Non vincente nel senso ‘corrente’ del termine, ovviamente. Ma nel senso che... ci vince. Ci convince. Ci disarmo. È una scelta. Che è all’origine di questa rivista e del gruppo della redazione. E quindi non possiamo che imbatterci sempre di nuovo in essa. E lasciare che scalzi le nostre resistenze con la sua il-logica. Certamente non ha ‘Senso’ riflettere sulla violenza. Certamente non sarà la riflessione a superare la logica della violenza – ché anzi spesso è proprio il dominio del Logos ad alimentarla. Certamente la filosofia, una rivista filosofica non possono modificare nulla (e quindi sempre e solo affermare la propria in-utilità). Ma l’in-attuale, proprio per questo, può nondimeno essere una Potenza: silenziosa e nascosta⁵. Può essere, come abbiamo letto nella citazione, una ‘presenza’: ‘lunga e dolorosa’, ma che chiede di essere pensata: e prima ancora di ‘essere’.

Ricacciato il demone maligno nel suo angolo, allora, possiamo tornare a considerare la questione della violenza. E farlo nell’unico modo che riteniamo possibile: inattuale, intempestivo.

1) Per una ri-considerazione inattuale della (non) violenza. Un primo passo.

Ripartiamo allora dalla citazione senza la quale questo Editoriale non ci sarebbe stato, e dal testo da cui è tratta: *La questione del potere. L’uomo non-violento e la sua presenza nella storia* (1949) di Paul Ricoeur. Si tratta del titolo che è stato dato alla traduzione italiana di alcuni saggi ricoeuriani che vanno dalla fine degli anni ’40 ai primi anni ’60⁶.

² Cfr. per esempio: *Violence and Social Justice*, Palgrave, UK & USA, 2009; *Rethinking Violence* (Ed.), Routledge, London, 2011; *Violence: A Philosophical Anthology* (Ed.), Palgrave, Basingstoke, 2009.

³ P. Ricoeur, *La questione del potere. L’uomo non-violento e la sua presenza nella storia*, tr. it. di A. Rosselli, Marco ed., Lungro di Cosenza, 1992, pp. 32-33.

⁴ Rimandiamo su questo al numero: *L’inattuale. Da Nietzsche a noi*: <http://logoi.ph/edizioni/numero-iii-7-2017>

⁵ Facciamo eco, con questa parafrasi alla riflessione heideggeriana sull’inattuale. Rimandiamo su questo all’Editoriale del numero sull’Inattuale citato nella nota precedente.

⁶ Precisamente *L’uomo violento e la sua presenza nella storia*, su cui ci soffermeremo; e poi: *Stato e violenza; Il paradosso politico; Civiltà universale e culture nazionali; Previsione economica e scelta etica*. A questi saggi del giovane Ricoeur possiamo aggiungere, sullo stesso tema, *Le problème de la violence I*, in “Foi et éducation”, 1957 (40); *Le problème de la violence II. Guerre et violence*, in “Foi et éducation”, 1957 (41).

Doppiamente inattuali, anche perché lungamente ‘superati’ dal loro stesso autore, che ha continuato a scrivere e riflettere fino al 2005. Ci sembra, però, che questa riflessione *sulla violenza e la non-violenza* abbia continuato ad attraversare la ‘coscienza’ di Ricoeur⁷ e che possa essere interessante, appunto, tornare proprio su uno dei suoi ‘luoghi’ di origine, e cioè il saggio del 1949.

Che cosa troviamo interessante di «questi appunti»⁸? Innanzitutto il tentativo (dialettico) di tenere insieme l’innaggirabilità della violenza e qualcosa che assomigli ad una ‘resistenza’ rispetto a questo inaggirabile. In secondo luogo il bisogno di radicare questa resistenza nella storia, nella politica, nell’esistenza e non in un indeterminato non-ancora, o – peggio – in un irenico ‘fuori-dalla-storia’. Insomma delle riflessioni «pratiche (...), che non mirino all’evasione, (...) perché è proprio la storia e non la purezza delle nostre intenzioni che darà senso»⁹ (che dà senso) a ciò che facciamo.

Quindi si tratta di portare la non-violenza (o, se ci piace di più, la resistenza alla violenza) «in cortocircuito con l’azione effettiva, effettuata». E per fare questo, in primo luogo, è necessario «attraversare in tutto il suo spessore il mondo della violenza»¹⁰.

Che cosa significa? Non è un caso, a nostro avviso, se Ricoeur parta da un’espressione che di nuovo ci ricorda Nietzsche: *fisiologia della violenza*, espressione che poi Ricoeur intreccia (come tipico della sua riflessione sui ‘maestri del sospetto’) con alcune intuizioni di Marx e Freud¹¹. La violenza, potremmo dire forzando e interpretando, è nella stessa ‘natura’. È nell’inconscio e nella coscienza. È nella storia, a tutti i livelli. Perciò non c’è essere umano e non c’è storia umana senza violenza. Né mai ci sarà. Qualsiasi riflessione che non parta da questo dato o che si illuda di ‘superarlo’ è destinata ad essere solo fantasia. Qualsiasi riflessione che voglia dire ‘altro’, d’altronde, deve attraversare la violenza e innanzitutto prenderne coscienza¹².

Anche solo fermandoci alla *psyche*¹³, non è sufficiente (come ha fatto un certo empirismo e come continua a fare un certo utilitarismo o pragmatismo) legger-ci in termini di «piacere e dolore, benessere e felicità», perché noi siamo anche «l’irascibile, il gusto dell’estasi, la volontà di espansione, di lotta e di dominazione, gli istinti di morte, la capacità di distruzione, il desiderio di catastrofe». Siamo anche «qualcosa di selvaggio, di sano e di malsano, di giovane e di informe, senso dell’insolito e dell’avventura», «gusto per il rude e lo sbrigativo»; e potremmo continuare¹⁴. La questione fondamentale resta quella di non limitare la violenza ad ‘un’ aspetto, rispetto al quale si potrebbe contrapporre ‘un’ aspetto non-violento. Perché questo esercizio di contrapposizione resta parziale e quindi non ci aiuta a cogliere le radici di quella che, parafrasando Kant, potremmo chiamare ‘la violenza radicale’.

⁷ Pensiamo almeno al saggio P. Ricoeur, *Il giusto, la giustizia e i suoi fallimenti*, tr. it. in AA.VV., *Etica del plurale. Giustizia, riconoscimento, responsabilità*, a cura di C. Vigna - E. Bonan, Vita e Pensiero, Milano, 2004, pp. 3-20, che si conclude proprio con un paragrafo dal titolo: L’orizzonte utopico della giustizia non violenta. In particolare sul tema della violenza in Ricoeur cfr. M. Maceiras, *Violencia, lenguaje e interpretación*, in G. Aranzueque (a cura di) *Horizontes del relato. Lecturas y conversaciones con Paul Ricoeur*, Cuaderno Gris, Madrid, 1997, pp. 353-367, e ancora più in particolare F. Brezi, *In cammino verso la giustizia non violenta*, in AA. VV., *Paul Ricoeur*, n. monografico di “Ágora – Papeles de Filosofía”, Universidade de Santiago de Compostela, 2006, 25, 2, pp. 149-167.

⁸ Non a caso Ricoeur li chiama così, e così inizia il saggio: «Questi appunti dedicati alla violenza e alla non violenza...» (P. Ricoeur, *La questione del potere*, cit., p. 21).

⁹ Ivi, p. 22.

¹⁰ Ibid.

¹¹ Ivi, pp. 23-26.

¹² Su questo cfr. L. Magnani, *Filosofia della violenza*, Il Nuovo Melangolo, Genova, 2012.

¹³ E qui potremmo aggiungere rispetto a Ricoeur che già Platone aveva visto molto bene. Ci permettiamo su questo di riviare al nostro *Radici dell’umano*, ed. CVS, Roma, 2015.

¹⁴ P. Ricoeur, *La questione del potere*, cit., pp. 24-25.

«Un movimento non-violento corre sempre il rischio di limitare la violenza ad una forma particolare che esso combatte con ostinazione e ristrettezza»¹⁵. Ristrettezza, perché il rischio è quello di pensare che, per esempio: il problema è la violenza contro le donne (e va risolto); o è la violenza contro gli animali; o la violenza in rete; o nel linguaggio; o – ampliando – è la guerra, il terrorismo, ecc. E va risolto. E se lo risolviamo, il problema della violenza è superato.

Invece la prospettiva va innanzitutto rovesciata. Bisogna riconoscere l'appartenza della violenza, nella sua «lunghezza, larghezza, profondità», a tutti gli strati dell'essere umano. E avere il coraggio di dire: la violenza sono io. La violenza siamo noi. La violenza è la (nostra) storia¹⁶. Diventa necessaria allora una psicologia della violenza, partendo dal dato che l'uomo è «un equilibrio instabile e sempre minacciato», e che dentro di noi c'è «qualcosa cui non danno sfogo né il lavoro né la famiglia né i compiti civici quotidiani». Ma diventa necessaria anche una analisi della ideologia della violenza, perché «gli strati inferiori della coscienza risorgono fino ai più alti, (...) e quindi la giustizia, il diritto, la verità assumono le lettere maiuscole, prendendo le armi e aureolandosi di scure passioni; (...) e la violenza si organizza in struttura». E allora diventa necessario anche uno studio sociale e politico delle strutture della violenza (qui Marx *docet*). E ricordare che esiste la guerra, ma esiste la violenza sottile dello sfruttamento, che non sempre «esplode in avvenimenti sensazionali, (...) battaglie, rivolte (...): la povertà e la morte del povero non sono avvenimenti», ma sono forme di violenza. E c'è una violenza anche «nel diritto e nell'ordine», quando si nutre di discriminazioni e ingiustizie sociali. Gli stessi Stati sono «concentrazioni e trasmutazioni della violenza», il governo delle persone¹⁷. Ma di tutto questo per lo più non ci si accorge, se non quando le situazioni (relazionali, sociali, politiche, internazionali) diventano esplosive, cioè quando «il terribile della storia e il terribile della psyche si rilanciano a vicenda» (p. 27).

Forse anche per questo, oggi più che mai, *terribile, terrore e violenza* esplodono tenendosi per mano.

Dove possiamo trovare la radice di questo «male-ficio»¹⁸? In questo saggio che stiamo seguendo, Ricoeur anticipa alcune riflessioni che tematicamente riprenderà negli anni '90: la radice è il nostro rapporto con l'alterità. Rapporto insieme costitutivo e conflittuale. Io non sono senza l'altro. L'altro mi costituisce e mi abita (*Sé come un altro*). Ma l'alterità è contemporaneamente ciò che temo, che mi mette in questione, che non mi rende padrone a casa mia e quindi che voglio eliminare, sopprimere; nell'illusione, così, di poter essere e diventare signore di me stesso, delle mie relazioni, della mia storia. A livello individuale e collettivo. L'uccisione di Abele è in fondo il simbolo del nostro bisogno di annullare l'altro. Per questo, «l'omicidio premeditato e effettivo è, sotto questo aspetto, il punto di riferimento di ogni violenza: al momento della violenza, l'altro è indicato come qualcuno da sopprimere»¹⁹. E quindi comprendiamo perché ogni forma di violenza è in fondo un'uccisione e una soppressione dell'alterità. Là dove ci sono molti modi di far morire, e certo la tortura, il diniego di dignità, la sottrazione di possibilità, l'umiliazione sociale e personale sono altrettante forme di morte/soppressione.

Qui il discorso, anche al di là di Ricoeur, si potrebbe ovviamente allargare, perché la Soggettività occidentale si è costruita, come sappiamo, sulla rimozione di diverse forme di alterità. E quindi è chiaro perché alcune forme di violenza risultano oggi più emergenti di altre: perché la nostra Soggettività storica ha bisogno di difendersi dall'emergere della 'consapevolezza' di queste alterità (in quanto 'altre' soggettività). L'elenco sarebbe lungo, e

¹⁵ Ivi, p. 22

¹⁶ Ivi, p. 28: «la storia è violenza».

¹⁷ Ivi, p. 26.

¹⁸ Ivi, p. 27. Il trattino a sottolineare la radice etimologica è nostro, non di Ricoeur.

¹⁹ Ivi, p. 28.

rischiosamente retorico. È chiaro: il femminile contro il maschile, il mondo islamico contro quello occidentale, lo straniero/migrante contro l'europeo/residente, e si potrebbe continuare.

Riflettendo proprio sull'estraneità dello straniero, Ricoeur collegherà la radice della violenza alla xenofobia; o, ancora più chiaramente, al fantasma dell'altro, alla paura dell'alterità/estraneità²⁰.

L'identità profonda (...) è di una incredibile fragilità (...). Per questo l'Altro è percepito fondamentalmente come una minaccia. Minaccia legata alla coerenza nel tempo, al fallimento della totale adesione con se stessi, alla rimozione del fondo oscuro di violenza originaria e del rapporto tra vita e omicidio. (...) Questo mostra che la xenofobia è naturale e spontanea. Bisogna ammetterlo. Le passioni identitarie sono profondamente radicate in noi. (...) L'importante, però, non è rimuovere questo cattivo sentimento, ma portarlo alla luce del linguaggio. La vera domanda è allora: che cosa fare con questo sentimento?²¹.

Nel 1949 Ricoeur aveva detto: il primo passo è prendere coscienza della violenza²². Nel 1998 (l'anno di *Straniero, io stesso*, da cui abbiamo preso la citazione precedente) dice: il primo passo è non rimuoverla, è portarla al linguaggio²³. Potremmo dire: interpretarla, farne un'ermeneutica, più ermeneutiche (da cui il nostro titolo: *Hermeneutics of Violence*)²⁴.

È possibile un passaggio ulteriore, oppure siamo destinati a rimanere prigionieri della violenza che siamo?

2) Coscienza e indignazione. Un secondo passo

Torniamo sul saggio *L'uomo non violento e la sua presenza nella storia*.

Bisogna far pratica fino in fondo di questa presa di coscienza della violenza da cui essa esibisce la sua tragica grandezza, che appare come il prodotto della storia stessa, la 'crisi', il 'momento critico' e il

²⁰ Su questo cfr. anche Roy Martinez, *Ethics and Interethnic Violence: Ricoeur on Non-Violence*, in "Laval théologique et philosophique", vol. 48, n. 2, juin 1992, pp. 239-248.

²¹ P. Ricoeur, *Ermeneutica delle migrazioni*, tr. it. di R. Boccali, Mimesis, Milano, 2013, pp. 32-33. Su questo ci permettiamo di rinviare al nostro *Straniero tu stesso. Migrazioni ed ermeneutica, a partire da Paul Ricoeur*, in "Logoi", II, 5, 2016 (<http://logoi.ph/edizioni/numero-ii-5-2016/philosophy-and-migrations-filosofia-e-migrazioni/straniero-tu-stesso-migrazioni-ed-ermeneutica-a-partire-da-paul-ricoeur.html>)

²² Come scrive L. Alici, *Il paradosso del potere. Paul Ricoeur tra etica e politica*, Vita e Pensiero, Milano, 2007, p. 188: «La questione davvero problematica in Ricoeur (...) non è annullare il rischio latente della violenza, quanto capire piuttosto su quali basi poggia l'idea che la si possa intendere diversamente»

²³ Cfr. anche P. Ricoeur, *Violence et langage* (1967), ora in *Lectures 1*, Seuil, Paris 1992, pp. 131-140. Il linguaggio di per sé si oppone alla violenza perché chi parla cerca un significato, vuole entrare in discussione e la violenza si pone come 'altro' rispetto all'esercizio del dialogo. Una violenza che inizia a parlare, ad esprimersi, a dialogare, argomentare, già inizia a sciogliere il proprio esercizio violento. In più, in questo saggio, Ricoeur prova ad argomentare la possibilità di portare avanti un discorso non violento, la non violenza nei propri discorsi: proprio a partire da questo: se non sei non violento, non puoi discorrere, già stai negando l'altro. Se ritieni l'avversario degno di discussione già stai provando a portare avanti un discorso non violento. Chiaramente tutto questo per Ricoeur come sempre più che una teoria è una pratica/testimonianza di una possibilità, che il indica il posto dell'uomo non violento nella storia (violenta). La conclusione è poi di fatto ermeneutica. Una non violenza nel discorso è innanzitutto il rispetto della pluralità e diversità dei linguaggi.

²⁴ Non possiamo non ricordare i due numeri che la rivista "Hermeneutica" ha dedicato al tema: 1984, 4, *Ermeneutica della violenza* (con il focus *Violenza e linguaggio*, di Etienne Borne, Eric Weil, Paul Ricoeur; e ancora contributi di I. Mancini, Aldo Natale Terrin; Paolo De Benedetti; Enrico Moroni; Tommaso La Rocca; Domenico Losurdo; Pier Franco Taboni; Galliano Crinella; Michele Cascavilla; Francesco Fusilli; Claudio Rocco); 1985, 5, *Violenza dell'ermeneutica* (con contributi di Italo Mancini, Emmanuel Lévinas, Angelo Bianchi, Graziano Ripanti, Marco Cangiotti, Piergiorgio Grassi, Giorgio Rognini, Alessandro Di Caro, Luigi Ciaurro, André Joos) e p. 167. E più di recente il numero 3 di "Spazio filosofico", monografico sulla *Violenza* (settembre 2011): http://www.spaziofilosofico.it/category/numero_03/ (con contributi di E. Guglieminetti, G. Dalmasso, G. Strummiello, F. Duque, A. M. Mariani, C. Corradi, G. A. Mazis, G. Cattaneo, E. Peyretti).

‘giudizio’ che all’improvviso cambia il volto della storia. Allora, ma solo allora, al prezzo di questa veracità, si pone la questione di sapere se la riflessione riveli un *surplus*, un *qualcosa* da rivendicare nei confronti della storia²⁵.

Ovviamente questa riflessione, però, ribadisce Ricoeur, va fatta in modo che si rimanga pur sempre dentro la storia, in modo che sia ‘efficace’ e non ‘puramente’ persa nell’astrazione.

«Non nasconderò le perplessità che questo passo dissipa male; qui e là vi sono verità più intraviste che riconosciute, più salutate che possedute»²⁶. E anche questo condividiamo. Nessuna certezza in queste che sono intra-visioni e squarci, più che proposte (teoretiche o etiche).

E da dove nascono queste visioni? In maniera singolare dal singolo²⁷. L’ultimo Ricoeur legherà non a caso la logica della singolarità a quella della testimonianza. L’esempio fatto in *L’uomo non violento e la sua storia* è quello di Gandhi. Ricoeur riconosce diversi limiti alle scelte gandhiane²⁸. Ma non è questo il punto. Il punto è quello di un ‘esempio’, che può diventare caso esemplare. A cui potremmo affiancare tanti nomi di quelli indicati dai diversi movimenti legati alla non-violenza o comunque alla ‘resistenza’. Il punto è quindi... la ‘possibilità’. Il punto è che, quando abbiamo attraversato fino in fondo la violenza e la sua innegabilità, emerge un paradosso: la scoperta che ‘accanto’ a questa si dà un’altra ‘possibilità’. Abbiamo letto prima: «crisi / momento critico / giudizio». Etimologicamente, greco legati: *krisis*. Quando si inizia a «prendere sul serio la violenza della storia»²⁹, quando si inizia a portarla al linguaggio, alla comprensione, all’interpretazione, al conflitto delle interpretazioni, allora, contemporaneamente, inevitabilmente, emerge il giudizio, un giudizio. Proprio là dove «la storia dice ‘violenza’, la coscienza ha un soprassalto (...) di indignazione»³⁰. Interessante: qui la coscienza non è la ragione/logos, ma l’indignazione dell’umano nel cuore dell’umano. «Con un contrasto essenziale, la coscienza si oppone come etica al corso storico»³¹. E, certo, c’è molto Hegel in queste affermazioni di Ricoeur, ma c’è anche molto Kierkegaard nel rimanere fermi alla singolarità e alla possibilità.

Se il dato storico-concreto è la violenza, il dato ‘possibile’ e altrettanto reale è la contestazione della violenza, l’indignazione davanti alla violenza, l’impeto a sopprimere e superare la violenza, la tensione verso qualcosa che ‘possa’ rendere ‘giustizia’ all’altro, non considerandolo (solo) come ciò che è da eliminare.

«Sbagliando, (...) il pacifismo si crede facile, e si rende facile; crede di essere già dentro il mondo, (...) nato dalla bontà naturale dell’uomo e semplicemente camuffato, bloccato da qualche perdifo. Non sa di essere difficile, di avere contro se stesso la storia, (...) e di chiamare la storia a compiti diversi rispetto a quanto essa significa naturalmente». Al di là del linguaggio, che anche l’ultimo Ricoeur non userà più (natura, storia, oltre storia, non violenza, pacifismo, ecc.), quello che ci sembra interessante sottolineare è innanzitutto la contrapposizione tra un ‘pacifismo’ facile e uno difficile, e quindi in secondo luogo l’idea che solo prendendo sul serio la non-bontà originaria dell’uomo è possibile comprendere

²⁵ P. Ricoeur, *La questione del potere*, cit., P. 23.

²⁶ Ibid.

²⁷ Su questo ci siamo soffermati in *Paul Ricoeur e l’ermeneutica delle arti. Dalla singolarità dell’opera alla singolarità della vita*, in “Logoi”, I, 2, 2015: <http://logoi.ph/edizioni/numero-i-2-2015/theoretical-issues-ricerca/philosophy-and-art-filosofia-e-arte/paul-ricoeur-e-lermeneutica-delle-arti-dalla-singularita-dellopera-alla-singularita-della-vitapaul-ricoeur-and-the-hermeneutics-of-the-arts-from-the-singularity-of-the-work-of-art.html>

²⁸ P. Ricoeur, *La questione del potere*, cit., p. 32: «certo, non si possono negare i suoi limiti; la sua diffidenza verso la tecnica moderna, la sua incompiutezza per il proletariato organizzato, il suo rispetto radicato delle strutture responsabili dell’alienazione delle masse indiane a favore dei preti e dei ricchi».

²⁹ Ivi, p. 28

³⁰ Ivi, pp. 28-29.

³¹ Ivi, p. 28.

quanto l'opposizione alla violenza sia eccezione e non regola, surplus e non norma, evento-altro e non quotidiano, il-logica e non logica. E perciò difficile. E perciò in-attuale. E perciò paradossale 'battaglia' contro la normalità della lotta violenta. Battaglia che non solo non ha esito positivo scontato, ma anzi in qualche maniera non può che dare per scontato il finale negativo.

Da qui l'interrogazione inevitabile: e allora perché? Perché inseguire una (il)logica della resistenza alla violenza, perché scegliere atti non violenti? Con che fine?

Qui Ricoeur torna in maniera interessante a distinguere le intenzioni del singolo dall'efficiacia della scelta. Non basta nemmeno dire: 'qualcuno l'ha fatto, dunque si può fare'. Questo è solo un primo livello. Il secondo è: 'essendo possibile, vale la pena? E perché?'

Che un uomo rifiuti di uccidere e accetti di morire per non sporcarsi le mani non è ancora un fatto interessante. Perché, in effetti, che importanza ha la sua purezza? Egli è forse puro se tutti gli altri sono impuri? E il suo atto non ricade forse sulla storia con gli effetti omicidi da lui non voluti ma che danno senso compiuto al suo atto? Così la violenza che taluno rifiuta è messa sul conto di un'altra violenza che la prima non ha impedito e che pure ha incoraggiato³².

La posizione di Ricoeur è molto forte. Forse anche discutibile, ma proprio per questo dà da pensare. Ammesso anche che io faccia una scelta di non violenza, persino arrivando al punto di assumere su di me la violenza altrui, e quindi diventare oggetto di violenza, pur di non esserne soggetto: ho per questo fatto un atto non-violento? Ho per questo opposto la (il)logica della resistenza alla logica della violenza? Secondo Ricoeur no. Perché il senso finale di quello che è storicamente accaduto è comunque violenza. Non si 'rovescia' la violenza rendendosi oggetto di essa. Una violenza subita, resta violenza. Una non-violenza passiva, un sé che si morti/fica, non risolve il conflitto: semplicemente lo porta su di sé. E molte riflessioni di secondo grado si potrebbero fare su questa premessa (qualora fosse condivisa). E, d'altra parte, non dividerla (capiamo!) è rischioso. È proprio ciò che innesca, per esempio, in molti casi, la violenza sulle persone più deboli (spesso buoniste, e incapaci di violenza sugli altri; ma proprio per questo incapaci anche di difendersi realmente).

«Se dunque la non-violenza deve avere un senso, deve compierlo all'interno della storia, (...) deve avere un'efficacia seconda, da mettere in conto con l'efficacia della violenza nel mondo, una efficacia che cambia i rapporti fra gli uomini. Ma essa la possiede? E quale?»³³

La domanda ora è più chiara. La resistenza alla violenza ha, può avere un'incidenza sulla storia? È in grado di avere un'efficacia 'contro' la violenza? Perché, se non è in grado di cambiare le cose, allora non è una strategia da sostenere, ma semplicemente un modo come un altro per lavarsi la coscienza (da anime belle).

3) La sfida (inefficace?) della resistenza alla violenza

Qui il discorso evidentemente si fa ancora più arduo e la sfida ancora più difficile. E le intra-visioni di Ricoeur sfiorano la profezia laica. Tant'è che Ricoeur inizia a parlare di 'fede' dell'uomo non violento. In che senso? Nel senso che un gesto non-violento diventa efficace dal punto di vista sociale, etico, politico (e forse anche filosofico) solo se è un gesto lanciato oltre se stesso, oltre il singolo: se assume su di sé la fede/speranza che abbia un senso, che possa avere un senso non solo per chi lo fa, ma anche per gli altri.

Dovremmo, in quest'ottica, riprendere le analisi che Ricoeur fa sul rapporto tra singolarità e testimonianza, a partire dall'analisi dell'opera d'arte e dell'artista.

³² Ivi, p. 30.

³³ Ibid.

L'artista crea (il filosofo scrive, l'uomo compie gesta...) nella convinzione che ciò che fa possa 'dire' qualcosa agli altri. Ogni azione, ogni opera, ogni scritto è una comunic/azione. E quanto più io sono 'singolare' in ciò che penso, dico, faccio, scelgo, quanto più io sono alla ricerca di me, della mia postura singolare nel mondo (nella vita, nell'arte, nella filosofia, nella scrittura), quanto (più potremmo dire) non mi preoccupo dell'attualità ma sfido la mia inattualità, ...allora tanto più comunico. E quel mio gesto singolare, quella mia opera singolare, quel mio scritto singolare, parla a chi vuole ascoltarlo. E diventa traccia, segno, testimonianza appunto.

È l'urgenza del dire, è l'urgenza del fare che fa – di ciò che diciamo e facciamo – qualcosa di signi/ficativo: un segno. È l'imporsi a noi di un dire che chiede di essere detto, di un fare che chiede di essere fatto (in noi, oltre di noi) che fa – di quel dire e di quel fare – la cosa 'giusta'.

Capiamo ora che cosa sia quella che, prima, chiamavamo, con le parole di Ricoeur, 'coscienza', 'indignazione'. È ciò che accade (può accadere) quando, dopo aver portato fino in fondo la logica della violenza, 'allora' sento/capisco che davanti ad un atto di violenza (rivolta a me, rivolta ad altri, ad altro) non posso non indignarmi; non posso sopprimere questo soprassalto di coscienza/indignazione che dice 'no'. E qui c'è tutta la mia singolarità, perché nessuno può vivere questa indignazione al posto mio (e nessuno può impormela; non si tratta di una morale del dover essere); ma contemporaneamente c'è tutta l'universalità del mio essere-umano. C'è l'umanità dell'essere umano che in me si indigna e dice: questo gesto violento non è il gesto giusto; questa parola violenta non è la parola giusta; questo tacere pavido non è il tacere giusto; questa presa di posizione sociale o politica non è la presa di posizione giusta.

Ecco allora il paradosso della resistenza (chiamiamola fede o speranza, se ci piace; chiamiamola utopia, se ci piace; chiamiamola possibilità, se ci piace di più): si tratta di una «testimonianza concreta e attuale» resa alla «possibilità». Il non violento in senso inattuale, chi resiste alla violenza «spera che (...) il suo atto insolito, sempre discutibile sulla base dei suoi effetti a breve termine, abbia un doppio senso; e che esso mantenga la (...) tensione della storia in direzione del riconoscimento dell'uomo dall'uomo»³⁴. L'essere umano che sceglie la il-logica della non-violenza, ma anche il pensatore, lo scrittore, l'artista che si muove in questa particolare ottica) ha uno sguardo strabico. E vuole mantenerlo così. Guarda con un occhio il presente; e vede, sente, comprende bene l'insolito dei suoi atti, la loro goffagine inattuale, la loro intempestività fallimentare. Non è un supereroe. Non crede nell'efficacia magica immediata del suo agire, parlare, scrivere. Ma con l'altro occhio, che non riesce a chiudere, guarda il futuro. Non il futuro immediato, ma quello invisibile, oltre l'orizzonte. Che sa di non raggiungere. Di non poter raggiungere³⁵.

Se chiudesse l'occhio aperto sul presente, si trasformerebbe in un venditore di illusioni, in un prigioniero di allucinazioni, in un falso messia auto-osannantesi. Se chiudesse l'occhio sul futuro, si trasformerebbe in un malinconico deluso, in un rancoroso frustrato, in un profeta del nulla.

Se tiene i due sguardi nella loro duplice prospettiva, allora (certo!) ni-ente è detto, ni-ente è fatto, ni-ente è scontato. Ma cammina. Continuando a credere che questo ha

³⁴ Ivi, p. 31.

³⁵ "Io posso rappresentarmi un'autorità che si proponga di educare l'individuo alla libertà, che è il potere senza la violenza. In una parola, posso immaginare la differenza tra il potere e la violenza. (...) Questo implica un'immaginazione del potere non violento; questa immaginazione libera l'essenza; questa essenza regola tutti gli sforzi per trasformare effettivamente il potere in un'educazione alla libertà; è con questo compito pieno di senso che io 'conferisco praticamente' un senso alla storia. Attraverso questa immaginazione, questa utopia, io scoprii il potere come originariamente inerente all'essere-uomo; (...) e che rispetto a questo senso del potere non violento, l'uomo si allontana da se stesso": P. Ricoeur, *Finitudine e colpa*, Il Mulino, Bologna, 1970, p. 210.

sensu. Ed è l'unico senso possibile che ci è dato (oltre la violenza e il nulla): un senso umano, troppo umano. Molto umano.

Il non violento mi ricorda che questo destino è umano poiché una volta è stato sotteso da un uomo; in un punto l'interdetto è tolto, un avvenire è possibile: un uomo ha osato; non si sa ciò che questo creerà, non lo si può sapere perché questa efficacia è, nel senso stretto del metodo storico, inverificabile. (...) Il non violento crede e spera che la libertà possa intaccare un destino; così egli può rilanciare il coraggio delle imprese sul filo della storia quotidiana, raso terra³⁶.

Qui si colloca, nel saggio di Ricoeur, la citazione sull'essere inattuale del non violento, da cui siamo partiti. Il non violento non è nella storia, se per storia intendiamo quella della violenza. Non è fuori della storia, se per 'fuori' intendiamo il suo disinteresse rispetto al corso del mondo: è 'intempestivo', perché anticipa (e quindi rende possibile e offre) una possibilità. Nel tempo, contro il tempo, sul tempo e per questo a favore di un tempo a venire, potremmo dire, parafrasando la *Seconda Inattuale* di Nietzsche³⁷. «Caparra di una storia che resta da fare»³⁸, per dirla con Ricoeur.

Agendo non solo «in direzione» di fini non violenti, ma anche «attraverso la forza disarmata di questi fini, egli impedisce alla storia di rasserenarsi e di ricadere. Egli costituisce la contropartita di speranza nella contingenza della storia, di una storia non garantita»³⁹.

Con delle metafore che possiamo accostare a questa, in *Percorsi del riconoscimento* (2005) Ricoeur dirà che la non-violenza è la controcorrente nascosta nella storia della violenza. Che le oasi dei gesti di riconoscimento sono come un'«onda di irradiazione e irrigazione che, in maniera segreta e obliqua, contribuisce all'avanzare della storia verso gli stati di pace»⁴⁰.

Un'avanzata non garantita. Ma l'alternativa è la vittoria assoluta della violenza. Allora l'indignato si indigna. E continua a camminare, nella sabbia («il deserto avanza, ma guai a colui che cela deserti dentro di sé», *Così parlò Zarathustra*).

È quello che Ricoeur, nel saggio *L'uomo non violento e la sua presenza della storia*, partendo da Gandhi, ma allargando la sua riflessione, chiama «il carattere attivo della non-violenza». Perché «il vero lasciar correre è la violenza; attraverso di essa mi consegno al sobillatore, al capo; la non-violenza è invece forza»⁴¹.

E in che cosa consiste questa forza? Innanzitutto in una domanda, in una controdomanda. Al violento, o semplicemente al realista disilluso che chiede: «*ma a che cosa serve la tua non violenza, se la storia è comunque violenza, se l'umano è comunque violenza?*», il non violento risponde (spesso senza parole): «*e a che cosa serve la tua violenza o la tua rassegnazione se non a «perpetuare senza fine la violenza?»*»?

Una controdomanda che diventa di per se stessa «presenza-rimprovero», «gesto simbolico»⁴².

Con questo, Ricoeur non si illude. Sa bene quali sono i limiti della non violenza. «Non è per caso che il suo motto è negativo. (...) La sua carriera è una carriera del rifiuto: (...) non

³⁶. Ricoeur, *La questione del potere*, cit., p. 31.

³⁷ «Non saprei infatti che senso avrebbe mai la filologia classica nel nostro tempo [*in unserer Zeit*], se non quello di agire in esso in modo inattuale [*unzeitgemäß*]: ossia contro il tempo [*gegen die Zeit*], e in tal modo sul tempo [*auf die Zeit*] e, speriamolo, a favore di un tempo venturo [*zu Gunsten einer kommenden Zeit*]»: F. Nietzsche, *Seconda Considerazione inattuale, Sull'utilità e il danno della storia per la vita*, *Premessa*, tr. it. Adelphi, Milano, 1991, pp. 4-5.

³⁸ P. Ricoeur, *La questione del potere*, cit., p. 32.

³⁹ Ibid.

⁴⁰ P. Ricoeur, *Percorsi del riconoscimento*, tr. it. di F. Polidori, Raffaello Cortina, Milano, 2005, p. 273.

⁴¹ Id., *La questione del potere*, cit., p. 32.

⁴² Ivi, p. 34.

uccidere, non cooperazione, non servizio militare, ecc. La parola stessa di ‘resistenza’ mantiene un accento negativo: si disobbedisce ad una autorità che non si riconosce»⁴³.

Quindi, Ricoeur fa notare che, se anche crediamo all’efficacia di questa negatività, resta il fatto che quando poi tentiamo di passare dal rifiuto all’articolazione, dalla negazione alla proposta, dal non-ucciderai alla costruzione della pace, si entra in quell’Insieme concreto (che è la storia e l’insieme delle azioni umane) in cui la logica della violenza torna ad imporsi. Verrebbe da chiederci, anche al di là di Ricoeur, se è mai possibile che la non-violenza da scelta singolare di singoli diventi ‘movimento’ (sociale, politico...), senza per questo paradossalmente negare se stessa.

Un’altra acuta osservazione che Ricoeur fa riguardo ai limiti della non violenza è legata alla loro discontinuità. Si tratta, appunto, di gesti circostanziali. Come dare loro respiro, lungo raggio? Forse solo il tempo, al di là di noi, può farlo. Come quando ci guardiamo indietro e ci rendiamo conto che una certa lotta per certi diritti ha avuto efficacia.

Infine, ancora, la non-violenza pare non poter uscire dal cerchio delle situazioni concrete per rispondere politicamente a sfide strutturali, legate a strutture di potere⁴⁴. La non-violenza opera sul faccia al faccia del ‘tu’; non sul ‘generale’ del ciascuno.

Nel 1949 Ricoeur continua a sperare nella possibilità che dalla voce di singoli non-violenti possano generarsi movimenti politici, che non lascino la non-violenza alla pura mistica (del nulla o dell’Essere), «ad atti senza eco, nascosti da tutti e senza portata storica»⁴⁵. Onestamente ci sembra sempre più difficile questa speranza. Mentre ci sembrano ancora molto efficacemente (in)attuali le affermazioni finali del saggio, che si muovono in una duplice direzione, o meglio su un duplice livello: quello dello storico (e noi potremmo aggiungere del filosofo) e quello del singolo che vive e agisce.

Il livello dello storico è legato alla «comprensione» di quella che Ricoeur chiama la «dialettica della non-violenza profetica e della violenza progressista, all’interno stesso dell’efficacia»⁴⁶. Provando ad entrare in questa logica dialettica e interpretando (e indubbiamente sovrinterpretando Ricoeur) possiamo dire: il compito dello storico non-violento, del filosofo non-violento, dell’artista-non violento resta quello inattuale, non nel senso ‘retrò’ del termine, ma nel senso profetico del termine, che è sempre il senso ‘potente’ della possibilità. Un tempo diverso, ‘altro’ «può venire». «Dobbiamo essere pronti per la notte», però sempre «aggirandoci intorno alle porte della storia». E questo aggirarsi non può essere cieco, perché solo la violenza è cieca. Deve essere lucido. Anche se eventualmente solo nei suoi ‘no’. La notte di questo nostro «tempo dell’inefficacia» non è del tutto oscura. «E, finché c’è luce bisogna operare secondo una previsione, un piano, un programma, esiste un compito politico e questo compito è in amalgama con la storia»⁴⁷. Anche se, forse, a questo compito politico inattuale della filosofia, non restano che, attualmente, gli spazi dell’a-politico.

Qui, dunque, il secondo livello (ma, forse, il primo): quello del singolo. «Per chi vive e agisce non può esserci compromesso né sintesi, ma solo una scelta. L’intolleranza del miscuglio è l’anima stessa della non-violenza». Un atto che scende a compromessi con la violenza è già un atto non non-violento: già non è più un atto di resistenza. Certo, resta il

⁴³ Ivi, p. 35.

⁴⁴ Il saggio di Ricoeur *Potere e violenza* (1989), tr. it. in “Filosofia politica”, 2001, n. 2, pp. 181-198, approfondisce il tema in un confronto serrato con H. Arendt, in quanto Ricoeur ritiene il suo pensiero fondamentale per separare la questione del potere da quella della violenza.

Sulla questione del potere in Ricoeur cfr. oltre al già cit. L. Alici, *Il paradosso del potere. Paul Ricœur tra etica e politica*, anche V. Brugiatelli, *Potere e riconoscimento in Paul Ricœur Per un’etica del superamento dei conflitti*, Tangram Edizioni Scientifiche, Trento 2012; e più in generale: AA.VV., a cura di M. Piras, *Saggezza pratica e riconoscimento. Il pensiero etico-politico dell’ultimo Ricœur*, Meltemi, Roma, 2007.

⁴⁵ Ricoeur, *La questione del potere*, cit., pp. 36-37.

⁴⁶ Ivi, p. 37.

⁴⁷ Ibid.

rischio di inefficacia di questo atto (dal punto di vista della logica del potere, e della volontà di dirigere la storia, le masse, la società). D'altra parte, questa è l'opzione fondamentale; che resta – paradossalmente efficace – nel suo paradosso: «se la non-violenza è la vocazione di taluni, deve apparire loro come il dovere di tutti; per colui che la vive e cessa di osservarla, la non-violenza vuole essere l'intera azione, vuole fare la storia»⁴⁸.

Ecco: questo numero di “Logoi”, nella sua inattuale inefficacia ci è parso l'unica risposta che potevamo dare alla nostra storia attuale, sempre più tragicamente violenta: per fare qualcosa e non solo osservare. Anche per questo vorremmo potesse essere letto da molti.

*Ai nostri lettori non violenti

⁴⁸ Ibid.